عزمي بشارة

الدين والعلمانية في سياق تاريخي

الجزء الثاني / المجلد الأول



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الدين والعلمانية في سياق تاريخي

الجزء الثاني/المجلد الأول

الدين والعلمانية في سياق تاريخي

الجزء الثاني / المجلد الأول

العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية

عزمي بشارة



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
بشارة، عزمي

الدين والعلمانية في سياق تاريخي / عزمي بشارة.

ج. 2 في 2 مج؛ 24 سم.
محتويات: ج. 2. العلمانية والعلمنة : الصيرورة الفكرية (ق. 1) ، ج. 2. العلمانية ونظريات العلمنة (ق. 2)

يشتمل على بيليوغرافية وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-011-6

1. الدين. 2. العلمانية. 3. الكنيسة والدولة. 4. العلمانية - نظريات. 5. العلمانية - فلسفة. 6. الدولة - نظريات. 7. الدين والدولة. 8. الدين والعلم. 9. الدين والفلسفة. 10. الدين والسياسة. 11. التنوير (فلسفة). أ. العنوان.

211.6

العنوان بالإنكليزية
Religion and Secularism in a Historical Context
Part II, Volume 1
Secularism and Secularisation: The Intellectual Process
by Azmi Beshara

الناشر



شارع رقم: 826 - منطقة 66
المنطقة الدبلوماسية - الدفنة، ص. ب: 10277 - الدوحة - قطر
هاتف: 44199777 - 00974 فاكس: 44831651 - 00974

جادة الجنرال فؤاد شهاب - شارع سليم تقلا - بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 - 11 - رياض الصلح - بيروت 2180 1107 - لبنان
هاتف: 8 - 991837 1 - 00961 فاكس: 1991839 - 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، كانون الثاني/ يناير 2015

المحتويات

تقديم

بعد أكثر من عام ونصف العام على صدور الجزء الأول من كتابي الدين والعلمانية في سياق تاريخي، تمكنّتُ أخيرًا من إنهاء الجزء الثاني لوضعه في أيدي القراء والباحثين.

سبق أن شرحت خطتي الأصلية لهذا الكتاب في مقدمة الجزء الأول. وكنتُ أدخلتُ عليها تغييرات حوّلت مقدمته إلى مجلد كامل؛ وهو ما أصبح الجزء الأول من الكتاب تحت عنوان الدين والتدين[1]. وعلى الرغم من اعتقادي، حين أنهيت الجزء الأول، أن الجزء الثاني شبه جاهز لدي من ناحية الإعداد البحثي والهيكلية، تبيّن لي خلال العمل أنني لن أتمكن من إنهائه في الوقت الذي حدّدته لنفسي، وذلك لأسباب متعلقة باتساع البحث وغزارة الأدبيات التي يجب أخذها في الاعتبار عن موضوع مطروق كهذا كي أتمكّن من الإلمام به وقول شيء جديد، إضافة إلى مشاغل أخرى لا تنتهي. والحقيقة أنه كان يكفي عرض ما هو قائم للقارئ العربي كي يُبرَّر وجود الكتاب، لأن الاطلاع على الإنجازات النظرية في هذا الموضوع ضروري لكل من يريد أن يدلي برأي فعلًا في النقاش الدائر عربيًا حول الدين والعلمانية. لكن الكاتب

(1) انظر: عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 1: الدين والتدين (بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).

لا يكتفي بهذا، ولديه في الكتاب ما يقوله ويُجدده في هذا الشأن، ولا سيما أن زاوية النظر التي ننظر منها إلى منجزات الفكر الغربي هي زاوية نظر من يعيش في قلب صراع محتدم في شأن هذه القضايا.

تبين لي خلال العمل على الجزء الثاني من الكتاب أن من المفضّل تقسيمه مجلدين يُدفعان إلى النشر معًا. فخصّصت المجلد الأول لمعالجة الصيرورة الفكرية والثقافية لنشوء العلمانية من أصولها الأوروبية بعملية تأريخ نقدي للأفكار بحيث يعيد هذا التأريخ النظر في ما هو مألوف من مقاربتها حتى الآن، ويمكّن من فهم الجدلية بين الدين والسياسة في التاريخ الأوروبي بشكل مختلف عما هو رائج، ويتيح فهم جذور التفكير العلماني بشكل أفضل انطلاقًا من السياق التاريخي. وخصّصتُ المجلد الثاني لمعالجة نماذج تاريخية لعلاقة الدين بالدولة، ولإجراء فحص نقدي معمّق لنظريات العلمنة في علم الاجتماع في ضوء هذه المعالجات لتاريخ الفكر والممارسة.

للتسهيل على القارئ وضعت في بداية كل مجلد ملخصًا لبنية المجلد وفصوله، يُفضَّل أن يطّلع عليه القارئ قبل أن يقرأ الكتاب كي يكون مدركًا مكان كل فصل في مجمل بنيته. كما اتّبعت الأسلوب نفسه أيضًا في تبيين القضايا الرئيسة التي يتناولها كل فصل في بدايته.

مع صدور هذا الجزء بمجلديه، أكون قد قطعت شوطًا طويلًا نسبيًا في دراسة موضوع «الدين والعلمانية» في سياق تاريخي من ناحية التأسيس النظري والتاريخي لدراسته بشكلٍ عام منطلقًا من السياق التاريخي الأوروبي وصولًا إلى تجليات العلمانية في الولايات المتحدة ونماذج أخرى للمقارنة. وأخيرًا وضعتُ تصوّري لنظرية العلمنة بناء على نقد ما هو قائم. ومن نافل القول إن من غير الممكن تغطية كل ما كتب عن هذا الموضوع ولا النماذج التاريخية كلها. لكن الكتاب يتناول بالبحث والتحليل ما نعتقد أنه كافٍ لإرساء أساس نظري لمناقشة الموضوع لاحقًا في سياقات أخرى، عربية وإسلامية مثلًا. ولكننا تطرّقنا في هذا الجزء إلى بعض المقارنات حين اللزوم في الهوامش. وسوف ندرس الموضوع في السياقات العربية والإسلامية في الجزء الثالث، وربما الرابع أيضًا، إذا سنح لنا الوقت، وأتاحت لنا ذلك ظروف العمل. فهذا

ما بدأت الإعداد له منذ سنوات. وكما بينت في مقدمة الجزء الأول كانت السياقات العربية الإسلامية هي أصل البحث، ثم تحول إلى مشروع نظري عن «الدين والعلمانية في سياق تاريخي». وكنتُ بدأتُ بمحاولة للخوض في موضوع الإسلام والديمقراطية، الذي تبين لي أنه سؤال عقيم. واستنتجت أن لا بدَّ من العودة إلى فهم أنماط التدين بعد فهم أنماط العلمنة. وهكذا عدت إلى أصول النقاش في شأن العلمانية والعلمنة في منشئهما التاريخي والفكري.

اضطررت إلى العمل على استكمال هذا المشروع في أحوال غير سهلة، منها مقدار الانشغال المتوقع في المشروعات التي كنت أعمل على تأسيسها حين بدأت العمل على هذا المؤلف، وأهمها دوريات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ومشروعاته البحثية ومؤتمراته ومشروع إقامة معهد الدوحة للدراسات العليا ومشروع المعجم التاريخي للغة العربية، ومشروعات أخرى أعلّق عليها آمالًا كبيرة تتمحور حول الاهتمام بالشباب العربي. لكن لا شك في أن الإقامة الدائمة في «المركز العربي» من دون سفر تقريبًا، على الرغم من الانشغالات، أفادتني في القدرة على تنظيم الوقت بشكل أفضل طوال أيام الأسبوع وخلال المساء أيضًا، كما ساعدتني سهولة طلب الكتب والعمل في مكتبة المركز. وحاولت في هذا الكتاب الاستعانة قدر الإمكان بالترجمات العربية، حتى بعد أن استخدمتها بلغة أجنبية، لتعريف القارئ العربي بما هو موجود من كتب بالعربية، وحاولت العودة إلى المصادر الإنكليزية والألمانية (والفرنسية بمساعدة)، وعندما لم يكن ممكنًا الحصول على المصادر الأصلية استعنت بالترجمة الإنكليزية، كما استعنت ببعض المصادر المفتوحة للكتب القديمة من الشبكة العنكبوتية حين لزم الأمر.

تلخيص

نتتبع في هذا الكتاب المسار المتعرج، وحتى اللولبي الحلزوني، لتطوّر الفكر الأوروبي في ما يتعلق بمقاربة العلاقة بين الدين والعلم والسياسة، بدءًا بالتطوّرات في إطار الفكر الديني نفسه، وعملية «دَنْيَوَة» الثيولوجيا [جعلها دنيوية]، وتطور العلم والسياسة في إطار هيمنة الثقافة الدينية، ثم نشوء ثقافة منفصلة لأنماط المعرفة غير الدينية المتأثرة بالعلم، ونشوء الفكر السياسي

للدولة، وتطور الفكر الديني في هذا السياق. وقد أظهرنا أن هذه العمليات لا تتم كعمليات انفصال فحسب، بل كوحدة وتمايز وانفصال، ووحدة من جديد... أو وحدة واختلاف ونقد، ونقد للنقد، وهكذا بشكل تتقدم فيه الصيرورة لولبيًا، فتبدو كأنها تعود القهقرى ليتبين أنها لا تعود، بل تمضي إلى الأمام بشكل لولبي يتضمن الحلقات السابقة ويرتقي بها. وخلال هذه العملية تتشعب مسارات تطوّر جديدة، وتندثر أفكار، أو تعدّل نفسها كي تبقى، أو لا تعدّل نفسها فتبقى كمستحاثات على هوامش عملية التطور التاريخي. وتتخلّل التطور التاريخي كوارث حقيقية يساهم في صنعها استخدام العلم، أو استخدام أفكار تحوّلت إلى أيديولوجيات. وفي الحالات كلها لم يندثر الدين بل تغيرت وظائفه وتعريفاته، كما تغير نمط تدين الناس، وظلت أفكار البشر الدينية وغير الدينية تتعامل مع المقدس في الأشياء؛ في الدين وغير الدين.

مثلما بيّنا، كان الإصلاح الديني والأصولية غالبًا وجهين للصيرورة ذاتها، وبدأ منطق الدولة يظهر خلال النهضة والأنسنية الكاثوليكية، وبعض مبادئ الإصلاح الديني؛ والأهم من هذا وذاك، وجدنا أن كثيرًا من الأفكار التي تعتبر في أيامنا «علمانية» نشأت وتطوّرت في إطار الثقافة الدينية السائدة، وأن فكرة الدين بشكل عام التي تتميز من الكنيسة والعقيدة المسيحية نشأت بعد تطور فكرة الدولة، وأن التنوير ونقده جريا من دون استخدام مصطلح العلمانية الذي كان قائمًا في حينه في عالم الدين.

عالجنا في الفصل الأول التمييز بين المفردة والمصطلح والمفهوم، وشرحنا أن المفردة تترجَم، وكذلك المصطلح، أما المفهوم فلا تعني ترجمته شيئًا إذا لم يثبت نفسه في تفسير الظواهر في السياق الذي ينقل إليه عبر الترجمة. ومن دون ذلك لا تعني ترجمة المفهوم أكثر من ترجمة مفردة، أو مصطلح وتعريفه. وتوقّفنا عند معاني مفردة العلمانية في السياق الديني التي أتت منه، وتحوّلها لاحقًا إلى مصطلح. كما قدّمنا الفرق بين العلمانية باعتبارها أيديولوجيا، والعلمنة باعتبارها أنموذجًا نظريًا في فهم الصيرورة التاريخية كعملية تمايز يحدَّد فيها الدنيوي الديني. ويرتبط هذا بما انتهينا إليه في الفصل الأخير من الجزء الأول من الكتاب. كما عالجنا الإشكاليات الرئيسة التي سوف يبحثها الكتاب من زاوية كمونها في التوترات القائمة في المفهوم نفسه. وميزنا

العلمانية من الإلحاد، لتبيين أن العلمانية لا تتحدر من التقاليد الإلحادية القديمة. وتطرقنا إلى نماذج عربية في فهم العلمانية، وعرضنا بعض النقاشات في شأنها، ولا سيما النقاش في كونها فلسفة شاملة، أم لا. وموقفنا منها أن العلمانية ليست فلسفة قائمة بذاتها، بل مقاربة للدولة تبدو كأنها موقف من الدين. وهي ليست بالضرورة كذلك. وأن لهذا الموقف جذورًا في العملية التاريخية، وشرطه تطور العلم والفكر العقلاني، وتمايز المجالات بما فيها السياسي المتعلق بالدولة. لكن التطور نفسه جرى في إطار الثقافة الدينية وخارجها، وعلى أيدي متديّنين وغير متديّنين. وليس بالضرورة أن يكون الموقف ذاته علميًا ولا حتى عقلانيًا، وقد تحمله أيديولوجيات أبعد ما تكون عن ذلك. وهذا التطور لم يلغِ الدين، ولا المقدس، بل غيّر وظيفة الدين بعد انسحابه من مجالات معرفية وسلوكية مختلفة، وأسكن المقدس في مجالات أخرى.

لحسم هذه القضايا وغيرها من القضايا المتعلقة بنشوء العلمانية في الثقافة الغربية التي استُورِد منها المصطلح مترجمًا قمنا بعرض التطور الفكري والثقافي الغربي منظورًا إليه من هذه الزاوية، أي إننا لا نؤرخ للفكر الأوروبي بشكل عام، بل نتوقف عند محطات تطوّره في هذا الموضوع، ومن هذه الزاوية تحديدًا، محاولين ربطه حيث أمكننا ذلك بالتطور التاريخي.

اخترتُ تحليل مسارات تفاعل اللاهوت والفكر العلمي والفلسفة ومنطق الدولة وتفاعل ذلك كله مع الثقافة الدينية والمؤسسة الدينية، وعملية صعود الدولة مرورًا بمحطاتٍ مثل نهايات العصر الوسيط والنهضة والتنوير والعصر الحديث وبعض إشكاليات الفكر المعاصر، مؤجّلًا النقاش في إشكالية نظرية العلمنة المعاصرة ومفهومها إلى المجلد الثاني من الجزء الثاني نفسه. وغني عن القول إننا في هذا العرض التحليلي الطويل نسبيًا نستخدم مناهج متعددة تاريخية واجتماعية متداخلة. لكننا قبل كل شيء نستخدم الاطلاع والمعلومة الموثّقة والعقل السليم في التحليل. كما نثير أسئلة عديدة عن نسبية الحدود بين العصر الوسيط والنهضة، ونتساءل عن حدود التنوير. ونُظهِر أن كثيرًا مما اعتبر من إنجازات الفلسفة السياسية، ونُسِب إليها، كان قائمًا في الواقع في الفكر الديني، ولا سيما في نقاشات الفرق البروتستانتية، أو عند ظهور منطق الدولة في نهاية العصر الوسيط، أو في الأنسنية الكاثوليكية.

لهذا الغرض كان لا بد من تناول العصر الوسيط ذاته في فصل طويل، وتتبّع الفكر اللاهوتي بإيجاز مع التأكيد على ثيولوجيا أوغسطين، خصوصًا فكرة المدينة الأرضية والمدينة السماوية، نظرًا إلى أهميتها في تطور الفكر اللاهوتي السياسي لاحقًا؛ ثم التغيرات التي طرأت على الفكر الديني بدءًا بانهيار الإمبراطورية الرومانية وما تلاها من هيمنة للكنيسة باعتبارها مؤسسة ذات بنية إمبراطورية بقيت قائمة ككيان متميز بعد الانهيار. وعالج الفصل الثاني باختصار العلاقة بين الكنيسة والكيانات السياسية التي بدأت تتبلور على أنقاض الإمبراطورية كعلاقة وحدة وصراع انتهت إلى صعود الدولة؛ واعتبرنا صعود الدولة هذا ومركزة سلطة الملك من أهم علامات نهاية عصر، بغضّ النظر عن تسميته (العصر الوسيط أو غيره من التسميات)، أو إمكانية تحديد تاريخٍ لنهايته.

بيّنّا أيضًا أن رسم معالم السلطة السياسية حدَّد بوضوح أكبر المؤسسةَ الكنسية ولاهوتها. كما أظهرنا التقاطع بين الكيان السياسي والكنيسة في فكرة الهرطقة وملاحقة الهراطِقة. وتابعنا في حالة الفلسفة السكولاستية نوع العقلية الأرسطية والرشدية التي أُدخِلت على اللاهوت، وما أفرزته ردة الفعل الأصولية عليها من مدارس فكرية مثل الإسمانية التي فصلت الدين عن الفلسفة؛ وقادت جدلية تطورها إلى فصل الفكر العقلاني عن الدين. وعلى الرغم من كونها ردة فعل ضد تسرب العقلانية الأرسطية إلى اللاهوت بواسطة فكر ابن رشد، إلا أنها أتاحت جدليًا تطوّر العلوم والفلسفة خارج سياق اللاهوت من دون أن تقصد. هنا نتوقّف عند إحدى أهم محطات الافتراق بين العلم والدين، وبين الفلسفة والدين قادها في الواقع فلاسفة ثيولوجيون بهدف حماية الدين من العناصر الدخيلة عليه. ونشرح عند هذا التقاطع كيف أدى لقاء ثراء الكنيسة ودنيَوَتها من جهة، وبراغماتيتها في حساب مصالحها من جهة أخرى، إلى ردة فعل أصولية عليها جمعت بين الموقف التقشّفي المسيحي من جهة، والعودة إلى الأصول والإيمان وتأكيد أن موضوعات المعرفة هي الموجودات أو الأشياء الجزئية من جهة أخرى. الأمر الذي أتاح تطور العقلانية والعلوم والفلسفة وغيرها. كما تزامن ذلك مع مركزة الدولة واحتدام صراعها والكنيسة.

يقودنا الفصل الثاني بشكل طبيعي إلى ما يُسمى عادة مرحلة النهضة وهو

ما سنتطرق إليه في الفصل الثالث. والمصطلح تعميم غير حذر من مرحلة ثقافية إيطالية تميزت بنهضة الآداب والفنون واللاهوت الأنسني الكاثوليكي، وصعود الفكر السياسي، وتطورت تيارات منها، أو باستقلال عنها، في باقي البلدان الأوروبية. ولا يجوز بالطبع الاستخفاف بنهضة الآداب والفنون من زاوية بحثنا هذا لأنها قدّمت نظرة جديدة أقرب إلى جمالية الجسد البعيدة عن اللاهوت الأصولي للمسيحية، وإلى مركزية الإنسان في الكون وتهميش الخطيئة الأولى (الأصلية)، كما نشأ الأدب الأقرب إلى الحياة الدنيوية ولغة البشر الدارجة وأغانيهم الشعبية. ونبين في هذا الفصل كيف جرى هذا في ظل ثراء الكنيسة الذي تعرض للنقد الشديد من الرهبنات المتمردة والحركات الخلاصية والأصوليات السابقة على البروتستانتية، وتحوّل ثراء الكنيسة ونفوذها إلى بيئة ترعى ثقافة دنيوية في موضوعاتها وتوجهاتها. كما نبين النزعات الكلاسيكية لهذا العصر المتمثلة بالعودة إلى الفلسفة والفنون اليونانية والرومانية، وإلى الفكر السياسي الروماني مع ردات الفعل الأصولية على هذه التحولات المهمة، ومنها ردات فعل كاثوليكية، وأخرى انشقت عن الكاثوليكية ولاءمت طموحَ إمارات وسلطات سياسية متنوعة إلى تحقيق درجة أعلى من ممارسة السيادة والاستقلال عن الإمبراطورية المقدّسة، وعن الكنيسة في آنٍ.

نتطرق في الفصل الرابع إلى أن البروتستانتية لم تنشأ دفعة واحدة، بل تفتحت من براعم فكرية مهمة في حركات شبه - بروتستانتية مبكرة انتقدت ما انتقده مارتن لوثر من دنيوية الكنيسة وثرائها وسلطاتها الدنيوية وقدراتها المزعومة على منح الخلاص للبشر، وطرحت أفكارًا مشابهة تنتقد جسمية الكنيسة، وتؤكد لامرئيتها، وأهمية النص، وضرورة ترجمته كي يفهمه المؤمنون باعتباره مرجعًا وحيدًا. لقد بدأ لوثر دعوته مشككًا في حق الكنيسة في إصدار صكوك الغفران، منكرًا سلطة الأمير في الشؤون الدينية، ومنكرًا حق السلطات الزمنية في أن تملي مذهبًا دينيًا. لكنه ما لبث أن دعاها إلى قمع المنشقّين عن مذهبه حين أصبح هذا المذهب هو المسيطر في بعض الإمارات الألمانية.

تابعنا أيضًا مسار استمرار لوثر في تقليد أوغسطين في شأن فساد طبع الإنسان، وقدَره أن يحارب الخطيئة الدائمة فيه، وأهمية دور السلطات الزمنية المشتق من كون المجتمع خاطئًا، وعودة الكنيسة إلى الارتباط بالسلطة

الزمنية، لكن على أساس هيمنة الأخيرة وتحوّل الكنائس إلى كنائس وطنية محلية. وساهمت هذه الكنائس في نشوء الهويات الوطنية عبر تقاطع الصراع المذهبي ضد الكاثوليكية مع ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغات المحلية وتمرّد السلطات الزمنية المحلية على الإمبراطورية الرومانية المقدسة. وتطرّق الفصل إلى تلازم البعدين الثويري والأصولي المتزمت في البروتستانتية على مستوى العودة إلى النص واعتبار الحضارة الكنسية المسيحية كلها قائمة على البدع. كما تابعنا تطوّر انشقاقات التيارات الأصولية في البروتستانتية، واعتبرنا الانشقاق نتيجة طبيعية لمنطق البروتستانتية الذي لا يؤمن بمرجعية كنسية. وقاد منطق البروتستانتية القائم على حق المؤمن في فهم النص إلى مصائر مختلفة من العنف والتكفير وهجر المجتمع من جهة، وإلى التيارات المُسالِمة المناهضة لأي عنف التي أسست فكرَ التسامح لاحقًا من جهة أخرى. وهي التي رفعت مطلب الحرية الدينية، فأرست تقليدَ تحييد الدولة في الشأن الديني في الدول البروتستانتية بعد قرون.

لم نغفل بالطبع مسار التيار الرئيس في البروتستانتية باعتبارها كنيسة لوثرية شبه رسمية في ألمانيا، وأنكليكانية رسمية في إنكلترا. وقبل ذلك قامت بروتستانتية تدمج الدين في السلطة الزمنية بحسب مذهب تسفنغلي في زوريخ، وتعتبرهما معًا كنيسة واحدة، على أساس أن تقوم السلطات بخدمة الدين. وكذلك في حالة إقامة سلطات زمنية مقودة بالعقيدة الدينية (لا برجال الدين) وتدير مجتمعًا دينيًا في جنيف يُطلَب منها أن تُعاقب المواطنين على خطايا دينية، بما في ذلك إعدام الهراطقة.

تميّز فكر كالفن باعتبار الكنيسة جماعة من المختارين، وبإيمان مطلق بقدرة الله اللامتناهية وقدره الذي يستحيل توقع غاياته ووقائعه، بما في ذلك الإجابة عن سؤال مَن مِن البشر سوف يختار لينعم عليهم بالخلاص. وهذا يعني تغيير وظيفة الكنيسة إلى نشر كلمة الله وتحويل المؤمنين إلى رجال دين «علمانيين»، بمعنى منخرطين في الحياة الدنيا، ويعملون الخير فيها، ويتميزون بالتقوى في حياتهم العملية ذاتها. وارتكز فيبر لاحقًا على هذه الجوانب في طرحه العلاقة بين أخلاقيات البروتستانتية وروح الرأسمالية، التي انطلق فيها من منطلقه نفسه حين تعامل مع مفهوم العلمنة عمومًا باعتبارها عملية دنيوة،

أو اهتمام بالدنيا، الأمر الذي جعله يصنّف ديانات بأنها أكثر علمانية من ديانات أخرى، بمعنى أكثر اهتمامًا بشؤون الدنيا.

كما نشأت مبكّرًا تيارات قادت الفكرة البروتستانتية عن الإيمان الفردي إلى نتيجتها المنطقية، فأعلنت عدم قبول معمودية الأطفال وضرورة تجديد المعمودية للبالغين، وتعاملت مع المسيحيين الذين تعمّدوا في طفولتهم جعل إدراكهم معنى خيار العماد كأنهم كفار حتى يتعمدوا ثانية. وهذا ما جعل بعض هذه الفِرق ينتقل جدليًا من تأكيد حرية الاختيار الإيماني إلى الفرض والإكراه واستخدام العنف. وفي الوقت عينه نشأت تيارات أخرى ترفض الحَرفية اللوثرية للنص، وترفض القتل، أو فرض أي نوع آخر من العقوبة الجسدية، بسبب الاختلاف الديني لأن ما من يقينٍ قطعي في فهم التوراة إلى درجة تبرّر قتل من يقول بتفسير مختلف. وكان بعضُها أصوليًا محافظًا دينيًا ومتمسكًا بنمط حياة ديني متزمت، ورافضًا العنف، ممتنعًا عن فرض نمط حياته على الآخرين في الوقت نفسه.

عالج هذا الفصل أيضًا أهمية التبادل التجاري والثقافي في القرن السادس عشر، وكذلك اختراع الطباعة، ودورهما في نشر التعددية الدينية وأفكار الإصلاح؛ وتطرّق إلى تأثير الأقليات البروتستانتية في الدول الكاثوليكية التي عانت تدخل الدولة في شؤون المذهب البروتستانتي وفكره، الأمر الذي أدى إلى تجديدٍ في هذا الفكر على أيدي مثقفي هذه الأقليات التي أنتجت إرهاصاتٍ لفكر حرية الدين وعناصر من فكر التنوير اللاحق.

ميّزنا في هذا الفصل، وعلى طول الكتاب أيضًا، التسامح الديني من التسامح الناجم عن فكرة الدولة وهو في خدمة السلام الاجتماعي فيها، ولا سيما بعد الحروب الدينية. وابتدأ منطق الدولة بفرض المذهب والتجانس الديني لأسباب «الدولة»، لا لأسباب دينية، لكن منطق الدولة نفسه انتقل إلى التسامح الديني من منطلق الفهم الجديد لمصلحة الدولة ذاتها. ويبيّن التطور التاريخي جدلية العلمانية غير المتوقعة. انتقلت الدولة من منطق «الناس على دين ملوكهم» وفرض التجانس الديني بالقوة، إلى فكرة التسامح التي أدت إلى قبول التعددية الدينية لاحقًا في مراحل متأخرة من العصر الحديث بشكل

تدرّجي، ومن خلال مسار تخللته صراعات ونضال تنويري طويل حسمت فيه أمور أخرى كثيرة غير قضية الفوارق الدينية والتعددية نفسها. وكان علينا أن نتابع من هنا وفي فصول أخرى، ولا سيما في المجلد الثاني من هذا الجزء، كيف أن المطلب المبلور الأول لتحييد الدولة في الشأن الديني صدر عن حركات دينية أصولية بروتستانتية منشقّة ترفض تدخّل الدولة في فرض مذهب بعينه على الناس. ووصل تنوّع هذه الفِرَق إلى حد توجيه تهم الهرطقة، واعتبار تهمة الهرطقة والالتزام الحرفي بالنص هرطقة قائمة بذاتها أيضًا.

الفصل الخامس من الكتاب فصل مركزي لأنه يتناول فكرة الدولة، التي لا يمكن فهم العلمانية من دونها، بشكل جديد؛ ويُميز بين مصطلح الدولة ومفهومها، ويشرح الفرق بين السلطة والدولة؛ والإمبراطورية والدولة بالمعنى الحديث للكلمة كسيادة على أرض وشعب، وبمعنى ظهور فئة السياسيين المتفرغين. وتطلّب ذلك تحليلًا تاريخيًا للانتقال من الملكية الفيودالية اللامركزية إلى الملكية المطلقة بجهازها البيروقراطي وجيشها. كما عالج الفصل نشوء مفهوم السيادة في «الجمهوريات» ما قبل الدولة الحديثة، ولا سيما في حالة جمهوريات المدن الإيطالية حيث جرت عملية إحياء القانون الروماني الجمهوري؛ فقد تبلور مفهوم الجمهورية باعتبارها كيانية عمومية في المدن الصغيرة مقابل حكم الطغيان السلالي من جهة، وفي مقابل الإمبراطورية من جهة أخرى.

هنا نعود إلى منشأ أسطورة جسدين للملك وغاياتها، باعتبارها مرحلة في فصل فكرة السيادة عن شخص الحاكم وممارسته الشخصية للحكم. ففكرة السيادة مرّت بدايةً عبر تصويرها كجسدٍ سياسي للملك منفصل عن جسده الطبيعي. هذا التمييز للسيادة ككيانية سياسية عن سلطان الحاكم وسلالات الحكام هو بداية نشوء الدولة الحديثة.

بدأت إرهاصات منطق الدولة في جمهوريات العصر الوسيط، وفكريًا في العودة إلى تاسيتوس الذي يحتل في هذا السياق منزلةَ سَلَف مكيافيلي. ونلاحظ كذلك إرهاصات فكرة العقد الاجتماعي في نقاش الفرق بين تنازل الشعب عن

السلطة للحاكم من جهة، ونقلها إليه موقتًا كأمانة، والفروق التي تقوم على ذلك في فهم العقد بين الشعب والحاكم، وواجبات كل منهما تجاه الآخر.

تتبّع الفصل أيضًا نشوء فكرة الدولة والسلطة المطلقة، ومسار تطوّرها في البدايات، وهو ما قاد أيضًا إلى عرض نشوء فكرة شرعية مقاومة الطغيان، ذلك الذي يتجاوز أي عقد بين الحاكم والمحكوم، أو بينه وبين الله. فقد نشأ التعليل اللاهوتي لفكرة مقاومة الحاكم الظالم لدى اليسوعيين الإسبان قبل كالفنيي فرنسا الذين اشتهروا بها في صراعهم ضد الملكية المطلقة باعتبارها حامية للكاثوليكية إبان الصراع الديني في فرنسا. وتوقّف الفصل لبحث الأصل الديني لفكرة التعاقد قبل أن تجد لها تعبيرات «علمانية» في نظريات العقد الاجتماعي. كما تطرّق إلى تقليد آخر قاد إلى فكر الدولة وهو الذي بدأ بإحياء الرواقية عبر الرواقية الجديدة، من ليبسيوس إلى جان بودان، والتقى مع صعود منطق الدولة. ومن هنا إلى فكر الدولة وإرهاصات العقد الاجتماعي في كتاب **المواطن** لتوماس هوبس غدت الطريق قصيرة.

قطع الكتاب هذا المسار في **الفصل السادس** للتوقف عند مسار آخر متقاطع معه، شهد نهوضًا في المرحلة التاريخية عينها، أي حوالى القرن السابع عشر، ألا وهو تطور العلم التجريبي والتفكير العلمي.

لم تستخدم «علوم» ما قبل العلم الحديث منهجًا موحدًا، بل كان لكل مجال منهجه. واقتصر استخدام الرياضيات على الحسابات الفلكية. كما أن الجامعات كانت مؤسسات دينية ثيولوجية مغلقة بغض النظر عما يُدرّس فيها. وساهم انغلاقها في حرية النقاش داخلها، لكنه منع إمكانية تطوير العلوم فيها، كما أن هدفها لم يكن نشر المعرفة، لأن الهرمية الاجتماعية اعتبرت تراتبية في القدرات العقلية أيضًا. لذلك ليست مصادفة أن العلم تطور خارج الجامعات.

تطور أنموذج كوبرنيكوس الشمسي خارج التعليم الكلاسيكي، ولكنه جُنّب أي مواجهة مباشرة مع الكنيسة لأنه اعتُبر فرضية نظرية تفسيرية لفهم حركة الأجرام السماوية وحسابها، لا واقعًا فعليًا. أما ما صدم الكنيسة في دفاع غاليليو عنه فكان مقاربة غاليليو له على أنه حقيقة واقعة في الكون، لا مجرد فرضية تفسيرية لحركة الأجرام السماوية. لكن غاليليو ظُلم لأن هدفه لم يكن

حسم مسائل لاهوتية أو فلسفية. فهو لم يستخدم علمه في تفسير المجتمع أو الحياة أو الإلهيات.

اعتبر غاليليو الكون مصوغًا بلغة الرياضيات، وبالتالي يمكن معرفته باستخدام هذه اللغة. وهذا ما حاول ديكارت فعله في أنموذج رياضي هندسي للكون في المرحلة ذاتها. وهذا أيضًا ما نظّر له وطبّقه نيوتن على الطبيعة. كما آمن غاليليو بنشر المعرفة باللغة المحلية متجاوزًا تقاليد العلماء في الكتابة لأصحاب الشأن فحسب. وفي سلوك غاليليو هذا عنصر تنويري غاية في الأهمية. وفي عصره تجاوز ديكارت وغيره من الفلاسفة الحصرية العقلية النخبوية إلى الإيمان بوجود عقل إنساني جوهري قادر على فهم كل ما يمكن تعقّله، وأفكار أساسية مولودة عند جميع البشر، وإلى مفهوم الحس المشترك، أو «العقل السليم» الذي يمكّن أي إنسان من المعرفة إذا أراد.

حاولنا في هذا الفصل تحليل العلاقة الجدلية للكنيسة بالعلم وعملنا على تفنيد آراء مسبقة منتشرة. فسخط الكنيسة على برونو مصدره رفض استنتاجاته الفلسفية واللاهوتية من اكتشافات كوبرنيكوس التي روّجها، وليس جهدًا علميًا قام به. وكان برونو أصلًا متأثرًا بالسحر والغنوصية الهرمزية والعلم في آن. ففي تلك المرحلة أوصل الفضول المعرفي عددًا من علماء عصر النهضة إلى الاهتمام بالسحر وكتب الحكمة القديمة. واجتمعت الملاحقة الكنسية ضده إلى تهم الخيانة الناجمة عن صراعات الأسر الحاكمة البروتستانتية والكاثوليكية.

لم تعترض الكنيسة بدايةً على عمل غاليليو العلمي. من فعل ذلك هم الفلاسفة واللاهوتيون الأرسطيون. ومن الواضح لنا هنا أن العلم لم يُشتق من الفلسفة كما يروّج في الأدبيات، كما أنه اقتحم الحداثة قبل الفلسفة. والفلسفة المسماة حديثة تشاركت مع العلم في منهجه الرياضي الهندسي، لكنها شُغلت دائمًا بالمثلث الفكري اللاهوتي: أصل الله والطبيعة والإنسان. وانقسمت الفلسفة الحديثة بدايةً في شأن مسائل مثل الجوهر ومكانة فكرة الله في المنظومة الفلسفية وأساس اليقين، أهو عقلي أم إيماني؟ في حين نرى أن عالمًا مثل نيوتن مارس العلم التجريبي وبحث في نماذج لفهم الكون، وفي الوقت

عينه لم يتعامل مع الله كفكرة فلسفية، بل باعتباره خالِقًا يعتني بخلقه مثل أي مؤمن متدين.

في طريقنا إلى فهم نشوء العلمانية درسنا تحوّل العلم إلى نمط وعي سائد في فهم الظواهر الطبيعية، وحاولنا أن نشرح معنى أن يسلب العلم المعنى من المجالات التي يقتحمها. فالكون بموجب التصورات الدينية عالمٌ له بداية ونهاية وهدف وغاية. وعلى هذه الرؤية يقوم بناء أخلاقي مشتق من معنى حياة الإنسان في الكون. ومع زوال المعنى تدريجًا من الكون والظواهر الطبيعية، بما فيها الحياة ذاتها، يدخل التصور هذا في مأزق.

بحثنا في الجدلية الناجمة عن الانقسام بين المعرفة العلمية والمعنى، وتوصلنا إلى استنتاج أن هذا الانقسام لا يهز الإيمان بالله المطلق، لكنه يهزّ تصوّر الدين المعرفي للعالم، ولهذا فإن حماية الدين تكون بفصل الإيمان عن العلم. وقد تطوّرت جدلية أخرى لا تفصل الإيمان عن العلم، بل تكيّفه معه بالتحول إلى نوع من إيمان الفلاسفة بفكرة الله على درجات من التجريد (علة أولى للكون، خالق مهندس للكون، دين عام بلا مذاهب). لكن هذا النمط من التفكير ليس منيعًا أمام العلم، كما أنه يبتعد عن جوهر الدين. لأن الدين ليس فكرة مجردة، بل هو المطلق في النسبي، أي في الحياة ذاتها. وهو يتجلّى في النسبي في تدين عينيٍ وإيمانٍ عيني، وليس كفكرة فلسفية ما عن الله؛ هذا التدين العيني هو الذي يزوّد المؤمن بهوية ومعنى في حياته. ونحن لا ننفي أن يجد الإنسان معنى في «مقدسات» أخلاقية أو دنيوية أخرى غير الدين. وبالمجمل يمكننا القول إن تطور العلم بدأ صيرورة من تراجع الهيمنة الثقافية للدين وإقصاء التفسير الديني للظواهر، وكذلك الاهتداء بالدين من مجال معرفي ومهني بعد آخر. كما بينا أن بعض الظواهر الطبيعية المكتشفة الكبرى مثل لانهائية الكون التي تقود إلى فقدان المعنى، تدفع بعض الناس إلى عدم الإيمان، وقد تدفع هي نفسها آخرين إلى الإيمان.

لذلك عالجنا في الفصل السابع المساحة الواقعة بين الريبية المطلقة واليقين المطلق في بحث عن جدلية إخضاع العقل لليقين الديني وإخضاع الدين لليقين العقلي، وكيف يميل التطوّر الفكري إلى الصيرورة الثانية، وذلك

لاستحالة وجود علم يقيني في الإلهيات. فنحن نميز اليقين المعرفي غير الممكن في الإلهيات من اليقين الإيماني.

هنا نتوقف أيضًا عند استخدام مفهوم الطبيعة في فهم المجتمع والأخلاق، وأصولها الرواقية، وعند طرح هوبس لدين طبيعي أساسه الخوف من المجهول، ودين تفرضه الدولة، وحق الدولة في أن تفرض تفسيرها المذهبي للدين. تقود الريبية إلى نفي كل ما هو عرفي وتقليدي وموروث في التفكير بالله فلا يبقى منه غير فكرة الله ذاتها ككمال قائم بذاته. وهي الفكرة التي اعتبر الفلاسفة السابقون أن الوجود صفة ضرورية من صفاتها. لكن هوبس يتّجه إلى التأليهية المضمرة في رؤيته لله كموجود وخفي، لا نعرف عنه شيئًا، ولا يمكن الوصول إليه بالصلاة أو بالتضرّع. ولا شك في وجود أساس لهذه الفكرة عن الله في الكالفنية التي تعبِّر بوضوح عن العجز عن إدراك إرادة الله وصفاته وغيرها، فلا يبقى إلا الإيمان المطلق. وإذا نحّيناه جانبًا، يقود المنهجُ العلمي والعقلُ السليم إما إلى الإلحاد أو إلى فكرة الله الخفي (الذي يصبح نوعًا من الشيء بذاته بمصطلحات كانْت (Kant)، وهو ما لا يمكن إدراكه).

قاد التفكير العقلاني إلى الدراسات النقدية للتوراة. وأخضع شبينوزا تفسير نصوص التوراة للظروف التاريخية. كما حاول أن يستوعب فكرة الله في العقل ذاته مبيّنًا أن دراسة العالم تعني فهم الله، وأن فهم العالم هو المصدر المعرفي عن الله، لا الوحي الذي لا يتضمن برأيه مادة معرفية.

تطرقنا في هذا الفصل إلى «علمنة» المجال الديني نفسه بتعريضه للمنهج العلمي والريبية النقدية. كما عدنا لمناقشة التفسير اليوهيميري للإيمان (الذي ناقشناه في الجزء الأول) والذي يرى في الأنبياء رجالًا عظامًا، واستخدمته المسيحية يومًا في نقد الديانات الوثنية باعتبارها تعبُد بشرًا. كما تناولنا تيارًا لاهوتيًا انتقد النصوص الدينية ليبيّن عقمها بالنسبة إلى الوعي العادي للبشر، وكي يستنتج من ذلك الحاجة إلى وساطة الكنيسة في فهمها وتأويلها. لكن هذا المسعى ساهم، في أي حال، في تطوير الفكر النقدي للدين.

نتوقف هنا عند معالجة أولى لفكر بيير بايل ونقده النصوص الدينية وتأكيده عدم يقينيتها، وإيمانه الراسخ بإمكانية وجود مجتمع أخلاقي من دونها.

كذلك نعرض أنموذجًا للتوفيق بين الرؤى اللاهوتية عند لاهوتيي كامبريدج في ضوء النهضة العلمية والفلسفية، ولا سيما نقدهم التعصب، وذلك القائم على عقائد يجري تعديلها بموجب رغبة الحكام، كما جرى في الكنيسة الأنكليكانية على وجه الخصوص. هنا يتخذ تطور الفكر الديني مسارًا عقلانيًا يدعو إلى فهم الله وينتقد قدرية الكالفنية المطلقة، لأن الله لا يمكن أن يكون ظالمًا أو غير عاقل، ويشق له طريقًا خاصة في البحث عن تطابق الدين الطبيعي والدين الموحى به، وعن لقاء بين حقائق العقل وحقائق الوحي.

أما التأليهية فهي تيار فكري إيماني يقوم على علمنة الأفكار في شأن الدين. تحاول أن تجرّد الدين من اللاهوت، ومن العقيدة بشكل عام. لذلك تبدأ بأفكار إيمانية مجردة، لكنها عمومًا تتّجه في النهاية إلى اعتبار الدين نزعةً طبيعيةً عند البشر، مع ما يقترن بها من تفسيرات طبيعية ونفسية للدين. والسبب الذي يجعلنا لا نرى في التأليهية إلحادًا هو إيمان بعض مؤسسيها الأكيد، وأنها بشكل عام تدافع عن معقولية الدين.

يجمع التأليهيين الاعتقاد بسمات مشتركة للديانات كلها، وأن هذه السمات القليلة المشتركة هي الدين الحقيقي، أو الطبيعي. ونعرض هنا نماذج من الفكر التأليهي كما في حالة هربرت. فهذه التأليهية المبكّرة هي التي جرى التوصل إليها من منطلق ديني إيماني يهدف إلى تجنب صراعات المذاهب في التفصيلات، والتركيز على جوهر الدين. وتحوّل هذا الأمر إلى مسعى متواصل عند التأليهيين لاختزال الدين وفق ما تقبله المذاهب كلها، بتقليل عدد الجمل الإيمانية إلى حد ضمور كامل للعقيدة.

في هذا السياق أُسست أيضًا نظرية الحقيقة المزدوجة وخداع الكهنة التي تعتبر أن الكهنة كانوا يعرفون الحقيقة لكنهم كانوا يسوّقون للناس حكايات وخرافات تُرضيهم، أو تيسّر عليهم الإيمان، وتُسهّل السيطرة عليهم في الوقت عينه. وآمنت أغلبية التأليهيين بأن جوهر الدين يُعبَّر عنه بالسلام الإيماني لا بالحروب الدينية، وبأن الدين لا يصلح لتأسيس جسم سياسي.

مع المضي بشكل منهجي في ممارسة الريبية الفلسفية جاء نقد هيوم للتأليهية في تحليله أن التأليهية أسست دينَ العقل، لا الدينَ الطبيعي الذي

أرادت. وهي بذلك لم تُنشِئ دينًا، فمصدر الدين ليس افتراضات نظرية، بل عواطف مثل الخوف والأمل واليأس والرجاء. أما عقلانية فكرة التسامح فلا تُشتق من دين عقلي، هو ليس بدين، بل من حقيقة أن أصول الديانات واحدة. من هنا جاءت عقلانية فكرة التسامح. لكنه علي الرغم من ذلك يشكّك هيوم في مقدرة المتدينين على التسامح، كجزء من شكه في دور العقل بشكل عام في تحديد دوافع الإنسان.

نحن لا نتوقف عند الظواهر «الإيجابية» الناجمة عن عقلنة الدين وعلمنته. فالعنصرية «علمنةٌ» للتمييز الذي كان قائمًا على أساس ديني تُبرّر تفوّق عناصر بشرية على أخرى حتى لو آمنت بالدين نفسه. هنا يجري تأسيس العنصرية باستخدام التفكير «العلمي» عبر استخدام المنهج التجريبي في تصنيف الناس على أساس صفاتهم الجسدية وربطها بالتمايزات الثقافية والأخلاقية.

بعد أن تناولنا بدايات فكر التنوير في الفصل السابع خصصنا لهذا الفكر فصلًا طويلًا هو الفصل الثامن، نظرًا إلى أهمية موضوعاته وشخوصه بالنسبة إلى موضوعنا، وبغرض تجاوز الأفكار المسبقة والرائجة في شأن هذه الموجة الفكرية التي ظهرت في القرن الثامن عشر بعد الثورة العلمية في القرن السابع عشر. فقد تأثّر مفكرو التنوير بالمنهج العلمي عند نيوتن وبنظرية لوك الحسية في المعرفة، وعقلانية ديكارت ولا سيما ريبيته. وكان مشروع الإنسيكلوبيديا في جمع المعارف الجزئية ونشرها بديلهم من المنظومات الفلسفية (الميتافيزيقا).

انطلقنا من المشترك بين مفكري التنوير، أي التفاؤل المعرفي والاعتقاد أن المعرفة العلمية تضمن حل مشكلات المجتمع التي تنبع في أغلبيتها من الجهل والخرافة. واعتبرنا فكر التنوير استمرارًا فكريًا فلسفيًا للثورة العلمية ولنشوء الدولة المطلقة، لا أيديولوجيا طبقة رأسمالية صاعدة كما يروّج في التحليلات الطبقية عن الموضوع. إنه فكر فئات من المثقفين عبّرت عن نقدها الظروف الاجتماعية والسياسية، واستفادت من توافقها مع مواقف الملكية المطلقة المستقلة عن الكنيسة، ومع حكام ومستشارين «متنورين» في بعض الحالات، وخطوة كبرى في علمنة وعي النخب. ولم تنطلق «دعوة» التنويريين ضد الدين

بشكل عام بل ضد الخرافات وممارسات الكهانة؛ فأغلبية المفكرين المحسوبين على هذا التيار آمنت بأهمية الروحانية، وجزمت أن عدو الدين الروحاني اللدود هو الخرافة، لا عدم الإيمان. لكن منهم من كان أكثر وضوحًا في نقده الدين، مثل لامتري ودنيس ديدرو الذي انتقد وصاية رجال الدين على تحديد الخير والشر وعلى السياسة أيضًا. ورأى أن الأخلاق الطبيعية تعني أن الخير أفضل من الشر، والخير العام أفضل من الخير الجزئي.

استخدمنا مقدمة دالامبير للموسوعة كبيان تنويري يمكن من خلاله رؤية الخطوط العريضة الجامعه لهؤلاء المفكرين. فهو انطلق في مقدمته من تجريبية بيكون وفيزياء ديكارت ونيوتن ضد «الميتافيزياء». واعتبر المساواة بين البشر من المسلّمات، وأن مفهوم العدالة يقوم عليها في مقابل الاضطهاد وافتقار المجتمعات إلى المساواة. أما الموقف من الخير والشر فيُشتَق من ذلك الموقف، أي الموقف من العدالة والظلم، لا من الدين. ومن أجل تحقيق اتساق بين هذا الموقف والمسيحية الأصلية رأى دالامبير في المسيح واعظًا أخلاقيًا من أجل العدل والمساواة، في حين أن العقيدة (الدوغما) أسّسها الرُسل وآباء الكنيسة لا المسيح.

نقل روسو النقاش عن مفهوم الخير والشر من نقاش في شأن الطبيعة الإنسانية والخطيئة إلى فضاء المجتمع والسياسة، مبينًا أن أنواع الحكومات تجعل الناس أخيارًا وأشرارًا، ومعتبرًا الخطيئة الأولى بهذا المعنى هي التمدّن نفسه. آمن روسو الذي مثّل لونًا رومانسيًا ثوريًا خاصًا في فكر التنوير بالحاجة إلى ديانة مدنية تشكل أساسًا عقيديًا للفضائل الاجتماعية في الجمهورية، وتتألف من مبادئ العقد الاجتماعي. وحاول إثبات أن المسيحية عمومًا، والكاثوليكية خصوصًا، لا تصلح ديانةً مدنية. وانتقد المؤسسة المسيحية باعتبارها سلطة لأنها أعاقت خصوصية المسيحية الأصلية كديانة روحانية ومنعت تشكل دين مدني في الوقت عينه.

كان من الضروري تناول النقاش بين التأليهية والإلحاد في التنوير ممثلين بفولتير والبارون دولباك، لأنه يفصل بين من يرى أهمية اجتماعية للدين على الرغم من كل شيء، ويرفض المادية الإلحادية لأنها تفتقر إلى البعد الروحاني

من جهة، وموقف من يرى أن أصل البلاء في الدين ذاته، ويتعامل معه باعتباره مرضًا اجتماعيًا من جهة أخرى.

التأليهية في التنوير تحدّد المشترك بين الديانات المختلفة باعتباره «الدين». قبل ذلك كان ما يسمى اليوم دينًا هو الإيمان المسيحي، وكانت جماعة المؤمنين كنيسة لا دينًا، أي إن مفهوم الدين أسّس فعلًا برؤية المشترك بين الديانات بما فيها «الإيمان المسيحي».

عرضنا في الفصل الثامن مقاربات مختلفة تنويرية للدين، وتطرّقنا إلى قائمة طويلة من المفكرين المختلفين المصنفين تنويريين في تاريخ الأفكار، ومنهم من انتقد الوثنية وطقوسها كمدخل لنقد الكاثوليكية، وكان بعضهم ينتمي إلى الأقلية الكالفنية الفرنسية في خلفيته. وعالجنا رفض ذلك التفسير الديني الذي يجعل أصوله كامنة في الأخلاق، بدليل الديانات الوثنية الطقسية التي لا تتضمّن منظومة أخلاقية على الإطلاق، ولا حتى وصايا أخلاقية، فاعتبرها فونتينيل مرحلة طفولة إنسانية، وليست مسألة مناخ وبيئة طبيعية أو عقلية شرقية وغربية. وآمن بوجود توحيد ديني أولي بدائي عند الشعوب، وأثارت هذه الفكرة انتقاداتٍ عدة. كما عرضنا أنموذجًا لمحاولة مفكرين تنويريين تجاوز قصة الخلق باستنتاجات مستمدة من انتشار أسطورة الطوفان في الديانات. فالطوفان بموجب ذلك واقعة حصلت. ونشأت بداية جديدة سادت فيها تعددية الآلهة. وهي في نظرهم أقرب إلى البدايات الحقيقية للدين من قصة الخلق التوراتية. واحتال المفكرون هؤلاء على قصة الخلق باختراع بداية جديدة عبر الطوفان الذي لا بد من أنه حصل بموجب هذا المنطق ما دامت الديانات كلها تذكره. وقدمنا نماذج لهذا النوع كمحاولة لعقلنة التاريخ بتجاوز الرواية الدينية، وتأسيس أساطير منشأ جديدة، ومنها نظرية فيكو التاريخية في الدين.

تطرقنا إلى محاولة فولتير كتابة تاريخ دنيوي باعتباره بديلًا من رواية التوراة التاريخية التي أنتجت كتابات في التاريخ تشمل الحضارات غير المسيحية، وفي تاريخ فرنسا أيضًا. ونشأت لاحقًا فلسفة التاريخ التي نجد ملامح لها في جميع المقاربات التنويرية للدين، بما فيها نقد الرواية التاريخية للتوراة، لأنها تزرع كلها في التاريخ معنى بديلًا من التاريخ المقدس. لكننا نعتبر فكرة التقدم تجليها الأوضح. ووجدنا بدايات واضحة لها في نفعية هلفثيوس المبكرة

التي يشتق فيها الخير والشر من النافع والضار. فقد اعتبر هلفثيوس البشر لا أخيارًا ولا أشرارًا بل كائنات تنشد مصلحتها، أما الخير والشر فمصدره التشريع الذي تقوم به الحكومات، وهذا ما يُحدد سلوك الناس. أولوية الدولة واضحة هنا، باعتبارها مشرّعًا. وكذلك تطور الفكر التاريخي التنويري عند تورغو، أما كوندورسيه فصاغها بشكل واضح. ما ميز فلسفة التاريخ في تقليد هلفثيوس- تورغو- كوندورسيه، هو رؤية التطور التاريخي كتقدم نحو مجتمع أفضل وأعدل بواسطة قيام نظام سياسي أفضل، بمعنى نظام أكثر عقلانية. ولاحقًا حوّل كونت فكرة التقدم العلمي إلى فلسفة ثم أيديولوجيا ودين بديل. واعتبرنا هذه مقدمات أزمة فكر التنوير وتحويله إلى أيديولوجيا خلاصية بديلة من الدين في القرن التاسع عشر.

بعد عرض الخطوط الرئيسة في فكر التنوير ممثلًا بأهم نماذجه، أفردنا جزءًا من الفصل لعرض ردة الفعل الكاثوليكية المحافظة عليه في فرنسا في مرحلته عينها؛ وهي ردة فعل لم تلقَ الاهتمام البحثي التي تستحقه حتى الآن. ووجدنا فيها بداية علمنة الفكر الديني المحافظ الذي نشأ مع فكر التنوير دفاعًا عن الدين والملك والعائلة، بتحوّله إلى أيديولوجيا يمينية محافظة. ولجأ هذا الفكر الديني إلى نظرية المؤامرة في تفسير علاقة الثورة الفرنسية بفكر التنوير والبروتستانتية وخلق بعض أهم عناصر الفكر اليميني المحافظ الذي تتكرر بعض مقولاته الرئيسة في ثقافات أخرى بواسطة التفاعل الحضاري والاستعمار: المؤامرة، الأفكار المستوردة (من بريطانيا) والمس بالدين والملك والعائلة، توجيه تهمة الانحلال الأخلاقي للمثقفين الذين سموا بالفلاسفة، خطر الفكر لأنه يمهد للثورة.

قبل الانتقال إلى فكرة العقل المطلق التي اعتبرناها تحويلًا مجددًا للتنوير إلى نسق فلسفي، وإلى فلسفات نقد العقلانية والدين من منطلق غير ديني، عرّجنا في الفصل التاسع على التنوير الألماني ممثّلًا بكانت وتفاعله الفلسفي مع ديفيد هيوم الذي حاول تفسير الدين انطلاقًا من الطبيعة الإنسانية، لا من الوحي أو الغيب، ولا من خداع الكهنة. والدين يُشتَقّ من مشاعر ورغبات وردات فعل خائفة ومندهشة، إنه مركب الخوف والأمل. وتنطبق نزعة الإنسان إضفاء صفات إنسانية على الأشياء، لفهمها، على ممارسة الديانات عمومًا، التوحيدية

التي تؤمن بتعدد الآلهة على حد سواء، مع أن تعدّد الآلهة أقدم من التوحيد تاريخيًا. ونلمح عنده موقفًا سلبيًا من التوحيد قياسًا على تعددية الآلهة. فهو ينزع إلى نفي العقائد الأخرى، وتكريس قيم الخضوع، بينما الديانات غير التوحيدية فهي عمومًا أكثر تسامحًا وأكثر تعزيزًا للنفوس الشجاعة. ونفى هيوم أي وجود لإثباتات عقلية ممكنة لحقائق المسيحية الرئيسة مثل خلود الروح والعجائب؛ ونقضَ الأسسَ العقلانية للدين مبقيًا على الإيمان وحده، وعلى استثناء واحد معقول هو وجود خالقٍ مصممٍ للكون يمكن استنتاج وجوده بالعقل (التأليهية).

أما التنوير الألماني فقارب الدين من زاوية أهميته الأخلاقية وفي وحدة المجتمعات. واعتبر هيردر الدين تمثيلًا لعبقرية كل شعب، وبهذا جعله جزءًا من نظريته في الثقافة. أما كانت فتوصل إلى أهمية الدين الأخلاقية فلسفيًا. فهو في الأصل لم يتوقف عند حدود ريبية الفلاسفة الإنكليز والاسكتلنديين الحسية، بل طرح فلسفة الإنسان باعتبارها أسئلة متعلقة بحدود المعرفة. وتوصل إلى أن مجال الله والدين مجال آخر غير مجال العقل المحض.

في السؤال ماذا عليّ أن أفعل؟ وهو سؤال العقل العملي توصّل كانت إلى أن الدين مشتق من الأخلاق لا الأخلاق من الدين، لأن الإنسان بحاجة إلى مثال أخلاقي يصبو إليه. والدين من زاوية النظر الأخلاقية هو اعتبار الواجبات الأخلاقية فروضًا إلهية. لذلك يجب إخضاع العقيدة للأخلاق لا العكس. أما من جهة الإيمان ذاته فالإيمان بالله وخلود الروح أجوبة عن سؤال «ماذا يمكنني أن آمل؟». لأن فعل الخير لا يضمن السعادة البشرية، ولا يتلقى مكافأة في هذا العالم بالضرورة.

في سياق استثارة نهوض ألمانيا ضد الاحتلال الفرنسي النابوليوني نشأ الفكر القومي وأُسّس فلسفيًا في إطار الفكر الدنيوي الذي يرى محركات أخرى لسلوك البشر غير الدين. فقد تحول فيشته إلى الثقافة واللغة و«الشعب الأصلي» الكامن في الأمة كدوافع ذاتية تنتج الشعب. وتعممت الفكرة القومية خلال القرن التاسع عشر عند الشعوب الساعية إلى الانفصال عن الإمبراطوريات التي أصبحت تُعتَبرُ احتلالًا من منظور هذا الفكر؛ كما تعمّم لاحقًا على شعوب العالم الثالث المناضلة ضد الاستعمار إلى درجة خلْق تماهٍ بينها وبين فكرة

الدولة الوطنية. وهذا غير صحيح في الأصل، فالدولة الوطنية نشأت قبل ظهور الأيديولوجيا القومية.

تطرّقنا بتوسع نسبي إلى فلسفة هيغل التي اعتبرناها نقدًا لنقد التنوير، لكنه نقد يتجاوز قصورات التنوير نفسها ويرفعه إلى درجة نسق فلسفي مثالي. وهو يستوعب نقد التنوير للدين، ونقد الفكر الديني للتنوير بإعادة الاعتبار إلى الدين كجزء من عملية فهم الفكرة لذاتها. فالدين هو أكثر الوسائل يسرًا وشيوعًا في التواصل مع المطلق. وجوهر التدين هو الحياة الأخلاقية. وما دام الدين هو الحامل الرئيس للوعي الأخلاقي لا بد من أن تكون للدولة علاقة بالدين. ورفض هيغل الفصل بين التنوير والمسيحية، وبين فكر المواطنة والمسيحية. واعتبر خصوصية المسيحية كامنة في الخيار الإيماني الفردي الحر، والمتحرّر أيضًا من إثنيته وقوميته. ولأن البروتستانتية حرَّرت الضمير الفردي، كانت بنظره مقدمة للتنوير.

بدأ هيغل حياته الفلسفية بالبحث عن دور للدين في تماسك المجتمع، متوصّلًا إلى فكرة قريبة من فكرة روسو وهي دين الشعب. وخلافًا لكانْت اعتبر هيغل الحب (لا الواجب الأخلاقي) الدافع إلى الفعل الأخلاقي، وهو ما يتلاءم مع جوهر المسيحية. رفض هيغل الشاب الإكراه الديني واعتبره منافيًا لجوهر الإيمان في حرية الاختيار. أما الدولة فتتجاوز وظيفتها إلى التعسف حين تحاول فرض العقيدة الدينية.

لم تنتشر كتابات هيغل الشاب إلا بعد وفاته، أما هيغل الفيلسوف الذي نعرف فاعتبر أن البروتستانتية تَصلُح ديانة مدنية، كما ردّ على الريبية، وعلى النزعات الذاتية الشعورية في فهم الدين، مؤكّدًا ضرورة معرفة الله لأن الله هو نفسه معرفة. رفض هيغل «وضع الدين على رف المشاعر»، كما فعل شلايرماخر برأيه، ورأى أن الدين أكثر أهمية من ذلك، لأنه درجة في معرفة المطلق. وللفلسفة والدين موضوع واحد هو الحقيقة الأبدية، لكنهما يتعرفان إليه بشكل مختلف. والشعور مركب أساس في الدين، لكنه ليس جوهره.

رفض هيغل منح الكنيسة شأنًا سياسيًا في الدولة ذاتها، لأن هذا غير ممكن من دون قمع حرية الضمير. والدين مقاربة المطلق، في حين أن قوانين الدولة

تتعامل مع النسبي. وعلى الدولة أن تطلب من مواطنيها أن يتّحدوا في كنائس، لكن ليس من حقها أن تحدد لهم الكنيسة. خطا هيغل خطوة كبيرة في الفلسفة السياسية بتأكيده على طريقته أن على الدولة أن تحمي الحقيقة الأخلاقية الموضوعية التي تجسّدها من الحقيقة الذاتية للفرق الدينية. فأي إملاء للأخيرة على الدولة هو فرض تعسفي لأنه يفرض الذاتي على الموضوعي.

تقاطعت عند هيغل فلسفات كثيرة، كذلك تشعّبت عن نقده مدارس فكرية عدة. ومن المهم أن ننظر بشكل خاص إلى عملية قلبها بشكل كامل بالعودة من الفكرة المطلقة إلى الإنسان. فلودفيغ فيورباخ يبحث عن جذور الدين والاغتراب الفكري في واقع الإنسان المنفصم مؤسّسًا النقدَ الأنثروبولوجي للدين باعتباره الله جوهر الإنسان المغترب عنه، وذلك في كتابه جوهر المسيحية، الأمر الذي استدعى نقد ماركس اللاحق في أن الإنسان عند فيورباخ هو الإنسان المجرد، لا الإنسان العيني في أحواله التاريخية المادية. وهذه هي التي يجب أن تُبحث لإدراك جذور الانفصام.

ننتقل إلى معالجة الفرق بين النقد الحداثي للتنوير والنقد المسيحي المحافظ. وهذا النقد الحداثي المبكر في القرن التاسع عشر أصبح أحد مصادر الفكر ما بعد الحداثي في القرن العشرين، لأنه كشف القناع عن العناصر اللاعقلانية في الحداثة نفسها. فقد أُعجب نيتشه بالتنوير الفرنسي في مقابل «الريفية الألمانية»، وانتقد احتواء الفلسفة الألمانية المثالية للتنوير في أنساقها الفلسفية، كما في حالة هيغل، معتبرًا الأصل هو الطبيعة الإنسانية التي تصارع من أجل البقاء. وبدلًا من التقدم على مستوى العقل والفكرة خرج نيتشه لملاقاة التحدي في اكتشاف متجدد لأخلاق الغابة وعلاقة الإنسان بالطبيعة قبل ترويضه، ومن هنا ميله إلى روسو وإعجابه به.

مع نقد نيتشه العقلانية المعاصرة وكشف عناصر اللاعقلانية في الواقع الذي ينتجها وفي الدوافع الكامنة خلفها، إلا أنه لم يقصد العودة إلى الدين، بل على العكس من ذلك اعتبر أن الحداثة قضت عليه أصلًا، هذا عدا عن أن الدين يقمع طبيعة الإنسان بحكم تعريفه وممارسته. وهو بذلك سبق فرويد في تحديد دور الدين الحضاري وثمنه النفسي. ولا شك في أن فرويد قد تأثّر به. والفن

هو أفضل تعبير عن الرغبة في تصوير هذه العلاقة، أي إن قمع طبيعة الإنسان هو أساس الدين.

قسّم نيتشه الأخلاق قسمين: أخلاق أسياد وأخلاق عبيد، واعتبر المسيحية التي تطوّرت بعد المسيح تعبيرًا عن أخلاق العبيد. وتوقع أن يقود انهيارها في الحداثة، وتقويض الصناعة والاقتصاد الحديثين للروحانية إلى العدمية التي يستحيل تجاوزها تاريخيًا من دون تأسيس أخلاق القوة. ولم يدرك نيتشه أنه يتحدث عن البديل، لكنه في الوقت عينه ينتقد أدواته التي جعلته ممكنًا. فالخطر الجديد برأيه هو ثقافة القطيع ونوع المساواة التي تتضمنها هذه الثقافة، والتي حلّت محل المساواة أمام الله. لكن أخلاق القوة في الواقع لم تجد ما ترتكز عليه بعد عقود من وفاة نيتشه إلا ثقافة القطيع، أما تجاوز ثقافة القطيع بواسطة أخلاق الإنسان الأعلى فبقي في الواقع كلامًا فلسفيًا يصلح للأدب والفن، ولاحقًا للسينما التي عادت لتروّج ثقافة القوة في نقيضها، أي في ثقافة الجماهير (القطيع عند نيتشه).

لم ينشغل الفكر التنويري في الماضي بنقد فكرة وجود الله، أما التيار الليبرالي فاعترف في نسخه المتأخرة بالدين باعتباره جزءًا من الحريات الخاصة، وحتى بوظائفه الاجتماعية. ولكن الليبرالية تاريخيًا لم تكن مناهضة للدين على الإطلاق. لقد كانت مصادر الليبرالية عقلية، وغالبًا ما تحالفت مع المعرفة العلمية والروح التجارية. وقد استعان لوك بالعقل لوضع الحد بين الدين وممارسة السلطات الدنيوية لمنع فرض تفسير معين للدين بالقوة في رسالته في التسامح. ولكن الليبرالية غالبا ما بحثت عن مصادر لها في المسيحية أيضًا. مثلما فعل لوك نفسه، وكثيرون بعده. وكان من الطبيعي أن يكون الليبرالي متدينًا، وأن يقبل بدور اجتماعي وسياسي للدين والمتدينين.

لكن تحوُّل بعض أفكار التنوير إلى أيديولوجيا تحملها أوساط اجتماعية وسياسية في القرن التاسع عشر أنجب أفكارًا تروّج دعاية معادية للدين. فقد نشأت أيديولوجيات مادية علمانية اتخذت موقفًا سلبيًا من الدين عمومًا. ومع انتشار التعليم وتعميم الاكتشافات العلمية في أوساط واسعة نسبيًا اندثرت التأليهية تدريجًا، ونشأ نقد الدين القائم على الاكتشافات العلمية، ولا سيما

نظرية داروين. وظهرت فئة العلماء المتفلسفين الذين أرادوا تعميم الاكتشافات العلمية فلسفيًا، في مقابل اللاأدرية عند علماء آخرين. فداروين نفسه لم يحاول تطوير فلسفة أو رؤية للكون من نظريته عن الاختيار الطبيعي. لكن انتشار اكتشافاته ساهم في انتشار الاعتقاد بتناقض العلم والدين.

في هذه المرحلة ذاتها نشأت الجمعيات العلمانية العاملة في الشأن العام، وهو ما نتناوله في الفصل العاشر، التي «بشّرت» بأخلاق اجتماعية صارمة ليس الدين مرجعيتها، وميزت نفسها في الوقت عينه من الإلحاد. لم تكن هذه الجمعيات العلمانية استمرارًا لانحلال الطبقات الارستقراطية والنزعات الإلحادية المرافقة له من القرن الثامن عشر، بل اعتمدت أساسًا على مثقفي طبقة صاعدة هي الطبقة الوسطى. وهؤلاء أسسوا مطلب فصل الدين عن الدولة، في مقابل موقف مثل موقف ماركس الذي اعتبر المطلب لا معنى له، لأن الهدف يجب أن يكون إلغاء الدين والدولة، لكن ليس بالدعاية الإلحادية والتحريض ضد الدين، بل بتغيير الأوضاع الاجتماعية التي تنتج اغتراب الإنسان وتنتج الدين. هنا تطرقنا من أجل المقارنة إلى مواقف الحركة الشيوعية الناشئة في القرن نفسه، من الدين، وهي المواقف المشتقة من تفسيرات خاطئة غالبًا للماركسية باعتبارها فلسفة مادية تحوّلت لاحقًا إلى عقيدة قائمة بذاتها ألحقت ضررًا كبيرًا بالماركسية. واكتفينا هنا بتحليل موجز لأنموذج لينين في فهم الماركسية باعتبارها فلسفة مادية وتأسيسها كعقيدة بديلة من الدين.

انتقلنا في الفصل الحادي عشر إلى نماذج حداثية في نقد التنوير، منها ما أصبح يسمى ما بعد الحداثة. وانطلقنا من أحد أهم تجليات أزمة الحداثة المتمثل بصدمة سيطرة الفكر النازي والشمولي عمومًا في مجتمعات صناعية متطورة تهيمن عليها ثقافة عقلانية. وتناولنا كأنموذج المدرسة الفكرية التي شخّصت أصل المشكلة في المنزلق الخطير الكامن في تحويل العقل إلى أداة، والمؤدي حكمًا إلى قلب الإنسان إلى أداة. فتفكيك الأساطير بالعقل كان ثمنه نشوء أسطورة العقل الكبرى الكامنة باستيراد الأساطير التي فكّكها العقل إلى العقل ذاته على شكل مصطلحات ومفاهيم أساسية ومؤسَّسة. فقد اتفق المتنوّرون على أن ميزة الأسطورة الرئيسة هي إسقاط الصفات الإنسانية على الأشياء. أما ميزة العقل كأداة للسيطرة فهي توحيد الوجود بغرض إخضاعه

للحساب والقياس من أجل السيطرة عليه، الأمر الذي يقوم على فصل الذات عن الموضوع. هنا يجتمع حب السيطرة إلى العدمية الأخلاقية، كما أنبأتنا فلسفة نيتشه سابقًا. وبينت الحداثة أن تجريد البشر من الخصوصية الفردية يقود إلى ثقافة الجمهور الاستهلاكية. وكما جرى فصل العلم عن الدين، جرى أيضًا فصل العلم عن الأخلاق، وهو ما أدى إلى لامبالاة العلم بالغايات، وأصبح من ضمن تعريفه أنه أداتي غير مكترث بالأهداف التي يستخدم للوصول إليها، ما يشي بقدوم الكوارث. هذا كان رأي هوركهايمر وأدورنو في كتابهما المشترك جدلية التنوير.

كما تناولنا نقدًا آخر لأداتية العقل يهدف إلى تكريس مفهوم السيادة التي يجب أن يلجأ إليها المجتمع اتقاءً له من فردانية الليبرالية ومن عدم تسييس المجتمع الاستهلاكي، وسيطرة الفكر التقني الاقتصادي. كما يدافع هذا النقد عن الغايات التي تضعها الدولة حينما تمثل الهوية الجماعية لمجتمع يدافع عن نمط حياته. لقد أحيا كارل شميت فكر الثورة المضادة التي شهدنا نشوءها بعد الثورة الفرنسية في الجمهوريات الديمقراطية. وكان هذا باب دخول الدين من جديد عبر قدسية المؤسسات الاجتماعية، وعبر اللاهوت السياسي الذي يستبدل كلية القدرة الإلهية بكلية سلطات الدولة المطلقة. هنا يصل «السمو» بالمجال السياسي، المتجسِّد في الدولة فوق المجالات الأخرى، إلى درجة التأليه، وأنموذجه طاعة حالة الطوارئ التي تفرضها السيادة من دون أن تحتاج إلى تبرير من خارج إرادتها ذاتها، ما يجعلها أشبه بالله.

أما نقد فوكو للتنوير والحداثة فيصدر من اتجاه معاكس تمامًا. ومنهجه مصمم لنقد المؤسسات الاجتماعية والسياسية وعلاقات السيطرة، ولبحث استراتيجيات السيطرة ونشوء الذات بدراسة مجالات ما أقصته أو تجاهلته سرديات التنوير الكبرى. لكن الذات الغربية الحديثة تبلورت من خلال إقصاء هذه المجالات بالذات، وهي المرض والجنس (الجسد) والجنون. وأدى الدين المسيحي دورًا رئيسًا في تحديد الذات عبر مساهمته في هذه الإقصاءات.

إذا كانت الحداثة بدأت بمقولة بيكون إن المعرفة قوة، فإن فكر ما بعد الحداثة يبدأ بمقولة إن علاقات القوة تُنتج معرفة، وفي أنها معرفة مؤسسة على

علاقات القوة وتبرّرها. ووجد فوكو أن البدايات العلمية في تناول موضوعات الجسد والنفس، وتحديد الطبيعي بإقصاء غير الطبيعي، لم تكن مختلفة عن الدينية، وأن الدين والسياسة يقومان على علاقات القوة. وعلى الرغم من كونه ملحدًا ومفكِّكًا فكريًا لهذه العلاقات، لكنه كان مستعدًا لاحترام محاولات تجاوز هذه العلاقات بوسائط دينية روحانية تتمرد عليها.

نتطرّق في الفصل الثاني عشر والأخير من هذا المجلد إلى بعض النقاشات المعاصرة في ما يتعلق بالموقف من علاقة الدين بالدولة بعد أن بينا عدم وجود علاقة ضرورية بين الليبرالية واقتصاد السوق الحرة، وأن ما يسمى الليبرالية الاقتصادية لم تُعبّر عن نفسها بنظام حكم محددٍ، وحين اندمجت في الدولة لم تنتج ليبرالية سياسية. وانطلقت الفلسفة التي أطلق عليها لاحقًا تسمية ليبرالية من افتراض البشر كأفراد لهم الحق بالحياة والحرية والملكية الخاصة عند جون لوك. وكان هذا هو التأسيس النظري لحرية الاعتقاد وضرورة التسامح الديني.

يصعب الفصل بين عناصر التفكير الليبرالي والديمقراطي في مراحل الثورة الفرنسية الأولى. لكن من الواضح أن ما جرى خلال الثورة هو تحديد نفوذ الكنيسة في الدولة، قبل حصر الدين في المجال الخاص. أما اعتبار شؤون العقيدة والعبادة شأنًا خاصًا فهو إنجازٌ متأخر، لكن ليس للديمقراطية بشكل عام، بل للفكر الليبرالي تحديدًا.

انفصل البعد الليبرالي عن الديمقراطية اليعقوبية في مرحلة تحول الديمقراطية إلى استبداد باسم الشعب. واستمرت الليبرالية كتيارٍ قائم بذاته في مرحلة ترميم الملكية في فرنسا، حين توقفت عن أن تكون فكرًا معارضًا فحسب، ولا سيما في مرحلة ملكية لويس فيليب الدستورية (1830-1848)، وذلك في رفض استبداد الأكثرية وتبلور مطالب تصب في ضرورة وضع قيود على ممارسة السلطة. ميزت الليبرالية الفرنسية المبكرة التي سمّت نفسها ليبرالية، بين الديمقراطيات المباشرة في الجمهوريات الصغيرة المتجانسة التي تمثل الحريات القديمة التي كانت تمارس في إطار الانتماء إلى «البولس» ولم تشمل حرية الدين والعقيدة، وبين الحريات الحديثة، وهي مدنية فردية تشمل حرية الدين والعقيدة.

لم يستخدم مصطلح الليبرالية في الولايات المتحدة على الرغم من تجسيد إعلان الاستقلال والدستور لفكر جون لوك. واستخدم بشكل معكوس للتدليل على التشديد على دور الدولة في الرعاية والرفاه. لكن إذا سمّينا الدفاع عن الحريات بما فيها الحرية الدينية ليبرالية، فإن الليبرالية الأميركية بشكل عام آمنت بدور الدين في المجتمع، فيما دافعت بشدة عن الفصل بين الكنيسة والدولة.

ربط دي توكفيل الفعل المشترك في أي مجتمع بالإيمان بعقائد، والدين عنده هو أفضل أشكال الإيمان. وفي حالة غياب الإيمان ينصِّب عامة الناس عليهم سيدًا يرشدهم، أي إن هذا يتيح المجال للاستبداد، كما أن الدين في أوضاع المجتمع الحديث وانشغال الناس بشؤونهم الفردية، يمنح الناس فرصة الترفّع عن هذه الشؤون للاهتمام بما هو أسمى. لدينا هنا أنموذج لموقف ليبرالي متمسّك بأهمية الدين إلى درجة الاقتراب من الديمقراطية الأهلية.

حمل موقف ليبرالي آخر مواقف تنويرية علموية تعتبر التربية على منهج التفكير العلمي ضرورية لممارسة الديمقراطية. فإطلاق الحرية عند جون ديوي لا يكفي كي يكون الإنسان حرًا، ويجب تجهيز الإنسان لممارسة الحرية بواسطة التفكير العلمي. وهذا يؤدّي إلى خروج الدين من المجالات التي يدخل إليها العلم؛ فالعلم علاج للخوف من المجهول. لكن الليبرالية هذه تعترف بوجود تجربة إنسانية غيبية مع المقدس، وترى في الوقت عينه أن العلم يمكنه أن يبحث فيها. وفي المجمل فإن واجبات المواطن في نظام ديمقراطي تتطلب منه أن يتحرر من القوى الخارجية (أو الغيبية) التي يفترض أنها متحكمة في أفعاله، كي يتحمل المسؤولية الأخلاقية عن هذه الأفعال.

انتقلنا إلى تطور الليبرالية المعاصرة لدى أحد أهم ممثليها وهو جون رولز كليبرالية إجرائية من دون عقيدة تؤسسها. فهل يمكنها فعلًا أن تتخذ مسافة واحدة من العقائد التي تتفق على مبادئ تنظيم الحياة السياسية؟ هذا هو تحدي رولز ونقّاده في الوقت نفسه. ليس لليبرالية، كما يؤسسها رولز نظريًا، موقف من غايات الإنسان وخياراته العقائدية، ومهمتها أن تضمن للجميع حق الاختيار، لكنها تشترط «المعقولية» في سلوك العقائديين بغضّ النظر عن عقلانية عقائدهم نفسها من عدمها. والمعقولية المطلوبة هي قبولٌ لأسس

التعاون المشترك من دون التخلي عن العقيدة. لكن هل يمكن هذا، ولا سيما إذا كانت عقيدتهم تتناقض مع هذه المبادئ؟ هنا يطلب منهم النظام الليبرالي أن يتخلوا عنها في المجال العام، أو يعدّلوها، ويأوّلوها بشكل يمكّنهم من التعايش مع الآخرين في ظل احترام الجميع لهذه القواعد.

أثار هذا التنظير بالطبع نقدًا ينفي عن الليبرالية الحياد القيمي والعقيدي المدّعى، ولا سيما في الشأن الديني. لكن ما يسترعي الانتباه أن حتى نقاد الليبرالية ما بعد الحداثيين في الغرب إنما يناقشون في إطار الديمقراطية الليبرالية ولا يدعون إلى استبدالها بسيطرة عقيدة شاملة على الدولة. وعبّرنا هنا عن رأي مضمونه أن الموقف من الحرية والمساواة هو موقف لا نظرية علمية حتى لو سيقت له مبررات وحجج نظرية، وتفنيدها كأنها نظرية علمية لا يأتي بجديد. كما تعرّضنا للموقف الليبرالي الـ «ما بعد حداثي» الذي يسعى إلى استبدال التأسيسية النظرية لمبادئ الليبرالية بالمركزانية الإثنية والانتماء. ونعبّر هنا أيضًا عن رأي يقول إن هذه الاستنتاجات تعود إلى مرحلة طرح الليبرالية على أساس مرجعية الدولة الوطنية، وهي ليست تجديدًا لمفكري ما بعد الحداثة؛ فقد تعرّفنا إلى هذا الموقف من خلال تحليلنا السابق لصعود مرجعية الدولة الوطنية مكان المرجعية الدينية.

في سياق مناقشة نقد طلال أسد عبّرنا عن رأينا في أن تدخل الدين في المجال العام، وتداخله فيه، مرتبط بدرجة تديُّن المجتمعات لا بالنقاش النظري في شأن طبيعة العقائد، ومدى توافقها مع الديمقراطية. كما طرحنا فكرة مضمونها أن الليبرالية صارت تشتمل على العلمانية، في حين أن العلمانية لا تشمل الليبرالية بالضرورة.

أخيرًا انتقلنا إلى مناقشة فكرة التواصل العقلاني التداولي في المجال العمومي كأساس للديمقراطية عند هابرماس، وشروط ذلك، لمواجهة تغيير بنية المجال العمومي بتأثير العولمة الشاملة وقوانين السوق في المجتمعات الاستهلاكية. وحللنا فكرة ما بعد العلمانية عند هابرماس، وقبوله دورًا للدين في هذا السياق، ما يشترط على الدين في المجال العمومي عقلانية الخطاب وقبول هيمنة العلم في مجال المعرفة، وفي مبادئ الديمقراطية. وهي شروط تزيد على شروط ليبرالية رولز المفروضة على الأيديولوجيات بتخصيص الدين.

الفصل الأول

مقدمـــة نظـريـــة

في التمييز بين المصطلح والمفهوم. في أن منشأ المفردة والفكرة العلمانية كان في أوروبا، وفي أن العلمنة إذا كانت صيرورة، لا يفترض أن تقتصر عليها. في أن المصطلح ترجم إلى لغات أخرى، لكن المفهوم لا يترجم إلا بممارسة قدرته التفسيرية في سياق مختلف. في أن العلمنة بالمفهوم الواسع تعني تمايز المجالين الديني والدنيوي، وتحديد الدنيوي تدريجًا للديني. وفي دور الدين واللاهوت في نزع السحر عن العالم. وفي أن العلمنة بالمفهوم الضيق انطلقت عبر عملية تاريخية طويلة مرت خلال الحروب الدينية، ونشوء الدولة الحديثة التي سعت إلى تجانس الدين في ظل سلطتها من جهة، وصمود التعددية الدينية من جهة أخرى. وفي أن تطوّر العلوم الحديثة جرى بموازاة ذلك بجعل العالم ذاتي المرجع. وفي أن العلمانية لا تنطلق من تحييد الدولة بدايةً، بل من تفوّقها القيمي ومصادرتها القداسة، ثم بنائها قداسة خاصة بها. وفي أن الليبرالية تؤكّد الحريات بما فيها الحرية الدينية الفردية، وفي أن إشكاليتها تتمثل في أن المجتمع لا يتألف من أفراد إلا في النظرية، وفي أن ثمة علاقة بين الدين والجماعة.

في أن العلمانية علمانيات، والعلمنة علمنات. وفي أن العلمانية ليست مشتقة من العِلم بالعربية بل من العالم أو الدنيا. وفي منشأ الأيديولوجيا العلمانية. وفي أن العلمانية لا تساوي الإلحاد، وفي أنها غير مشتقة منه. في أن العلمانية ليست فلسفة علمية قائمة بذاتها، وفي أنها مقاربة لعلاقة الدين بالمجتمع والدولة وموقف من هذا العلاقة، وفي أن العلمنة نظرية في تفسير نشوء تلك العلاقة، ينطبق عليها ما ينطبق على أي نظرية من الناحية المعرفية، وهو القدرة على التفسير وقابليتها للمساءلة والنقض.

أولًا: في المصطلح والمفهوم

يُصاغ المصطلح، أو يُصطلَح عليه، لتثبيت فكرة عن ظاهرة عينية، حيث يعكس ما هو ثابت في الصيرورة، وما هو عام في الجزئي. وبذلك ينقل الجزئي المتعين إلى مجرّد، أي إلى مصطلح (Term) يتوافر الحد الأدنى من الاتفاق في شأن ما يعنيه.

كي يصبح المصطلح «مفهومًا» (Concept) يجب أن تكون له قدرة تفسيرية. وتُختبَر قدرته التفسيرية على الظواهر المختلفة في أنه في تجريده يدل على أنموذج نظري في فهم المتعين بشكل يمكّن من إعادة إنتاج الظاهرة نظريًا. ولهذا فإن التوتر قائم في صيرورة مستمرة من المفردة إلى المصطلح بواسطة التجريد من الجزئيات، ثم من المصطلح المجرد إلى المفهوم العيني بواسطة إعادة إنتاج الظاهرة نظريًا، آخذين في الاعتبار السياقات التاريخية وتطورها، لكن من دون محاكاتها نظريًا. وتلك هي آلية النمذجة النظرية في العلوم الاجتماعية. يفترض أن يُطوَّر المفهوم من دون الوقوع في وهم أن تطويره من المصطلح المجرّد إلى المفهوم (أي المجرد المركب العيني) هو تصوير للتطور التاريخي ذاته. فهو ليس أكثر من نمذجة نظرية له، كما أن التوتر يبقى قائمًا بين التاريخ المفتوح من جهة، ومَفْهمة الأفكار بشكلٍ نمطي، أي بناء مفاهيم ونماذج نظرية، من جهة أخرى، ولا سيما حين تتخطى تلك المفاهيم والنماذج حدودها التفسيرية والتحليلية إلى الحدود المعيارية على صيرورة التاريخ. وهذا التوتر يكثف إشكالية العلاقة بين المفاهيم التاريخانية المنمذجة والتاريخ باعتباره صيرورة تتجاوزها.

بعد أن تناولنا مصطلحات العلمانية والعلمنة في نهاية الجزء الأول من الكتاب، نُحاول في هذا الجزء تطوير مفهوم للعلمانية والعلمنة يمكّننا من فهم ظواهر عينية ويقبل (أو لا يقبل) التطبيق عليها باعتبارها أنموذجًا نظريًا. وسوف نقوم من خلال ذلك بنقد مفاهيم العلمانية والعلمنة السائدة في العلوم الاجتماعية.

حينما نقول إن مصطلح العلمانية أوروبي المولد، فإنما نقصد أصل المفردة ومنشأ المصطلح في تاريخ الأفكار، كما نقصد تحوّل العلمانية في

أوروبا إلى رؤية للعلاقة بين الدين والمجتمع والدولة، وإلى موقف من الدين، بل ومن العالم، أي إلى مجموعة مواقف تستند إلى تحليل الواقع والتطور التاريخي ما لبثت أن عرّفت نفسها بهذا الاسم في القرن التاسع عشر. هذه هي الظاهرة الأوروبية من حيث الأصل والمنشأ التي أصبح لها قرينات في أنحاء مختلفة من العالم تسمّي نفسها بأسماء أخرى؛ لكنها غالبًا ما تكون مترجمة عن الإنكليزية أو الفرنسية إلى السياقات اللغوية المحلية، ومنها مصطلح العلمانية.

القضية هنا أن التمايز بين المقدس والدنيوي كان قائمًا قبل استخدام هذا المصطلح، وكذلك كان تمايز الدين والدولة قائمًا قبل المصطلح، وحتى قبل الحداثة. لكنه كان قائمًا موضوعيًا، لا باعتباره موقفًا يدعو إلى هذا الفصل، ويعتبر هذا الفصل من أسس التقدم الإنساني. فالأخير هو العلمانية. العلمانية هي موقف من التمايز لا التمايز ذاته. وهي موقف إيجابي من انحسار الدين في مجاله، باعتباره دينًا.

أما العلمنة كصيرورة تاريخية واقعية فيفترض أن تكون عملية تطوّر شهدتها المجتمعات الأوروبية وغير الأوروبية كلها، بصفتها عملية «دَنْيوة» للوعي والممارسة البشرية لناحية وعي كون هذه الممارسة البشرية دنيوية، وعملية تمايز عناصرها الدينية وغير الدينية في الوقت عينه، وتحديدها وتمأسسها. العلمنة كمفهوم هي عمليًا اسم لأنموذج تفسيري لعملية تطوّر إنسانية عامة على مستوى التاريخ الطويل في ما يتعلق بمعرفة الظواهر، وفي ما يتعلق بعلاقة السلطة الدينية بالسلطة السياسية، أو الدين بالدولة.

اتخذت هذه الصيرورة في أوروبا شكلها الخاص الذي أنتج المفهوم. وبالمفهوم الأضيق والأكثر عينية (وبالتالي أكثر قدرة على التفسير)، انطلقت هذه الصيرورة في سياق نشوء العلوم الحديثة التي تفسّر الظواهر بقوانينها، وفي سياق الصراع بين الكنيسة والدولة، وفي سياق نشوء المفهوم الحديث للإنسان أيضًا بصفته فردًا يفترض منظور العلمنة أن له عقلًا مستقلًا واستقلالية أخلاقية (حرية إرادة)، ومواطنًا يحمل الوعي الذي يميّز الفرد من المجتمع والدولة. ومع هذا الفهم للفرد نشأ أيضًا مفهوم الدين المجرد المتميز من الديانات، أي دين الإنسان كإنسان، ومنه أيضًا دين الفرد الداخلي كإنسان يمتلك حياة داخلية.

وهذا كله يجعل العلمنة فرعًا محددًا من عملية الحداثة والتحديث. ويدور نقاش متشعّب منذ افتراض وجود صيرورة واضحة من هذا النوع، وأن مفهوم العلمنة يفسّرها. ويتمحور هذا النقاش حول نقطتين أساسيتين: هل توجد صيرورة واضحة من هذا النوع؟ وهل تعني هذه الصيرورة اندثار الدين تدريجًا من حياة البشر؟ هل يفسّر مفهوم العلمنة صيرورة واضحة للتطور التاريخي في أوروبا؟ ما علاقة العلمانية، كموقف أو مجموعة مواقف من الصلة بين الدين والدولة، بالعلمنة كمفهوم أو حتى كنظرية في فهم المجتمع؟ وعلى أي أساس يجري تعميمه على البلدان الأخرى؟

في أثناء محاولتنا الإجابة عن هذه الأسئلة انقسم هذا الجزء من الكتاب قسمين: يتناول القسم الأول مفاصل أساسية في التطور الفكري الأوروبي في ما يتعلق بالدين، منذ نهاية العصر الوسيط حتى نشوء «الرؤية الاجتماعية»، أو الأيديولوجيا التي يمكن أن نُسمّيها علمانية؛ ويعالج القسم الثاني نظرية العلمنة وصولًا إلى تصوّرٍ معدّلٍ لها يمكن تطبيقه أيضًا على الواقع الاجتماعي والسياسي خارج سياقات نشوئه التاريخية في أوروبا والولايات المتحدة.

ارتبطت دلالة مفردة العلمنة بداية بحصول انتقالات من نطاق إلى آخر، مثلًا انتقال عقار من ملكية الكنيسة إلى ملكية الدولة، أو انتقال وظيفة من الكنيسة إلى الدولة... وهكذا. ودلّت مفردة العلمنة بداية على الانتقال من نطاق الكهنوت إلى الدولة، ومن سلطة الروحي إلى سلطة الزمني. ويعني هذا افتراض وجود نطاقين، أو مجالين: ديني ودنيوي، أو ديني وزمني. ومهما كان الفصل بينهما ملتبسًا وغامضًا، إلا أنه أصبح واضحًا بما فيه الكفاية لتوليد الحاجة إلى مصطلح الانتقال من مجال إلى آخر. وسبق أن وضّحنا في الجزء الأول من هذا الكتاب أن من دون افتراض مجالين (ديني ودنيوي، مقدس ومدنس) والقدرة على تصورهما منفصلين نسبيًا، أي أن من دون التمييز بينهما لا يمكن الحديث عن دين كمجال أو ظاهرة أصلًا. والخلط الكامل بين المجالين مفارق معرفيًا ويتجلّى في عالم الأسطورة الصرف.

كانت هذه الازدواجية قائمة في العالم المسيحي مؤسسيًا، فقد نشأ في العصر الوسيط الأوروبي واقع الكنيسة باعتبارها مؤسسة من جهة، وواقع

مؤسسة السلطات الزمنية من جهة أخرى، التي كانت تتشكل وتتطور في ذلك العصر نفسه بما يسمح بالحديث عن الأصول الوسيطة للدولة، كما سوف يرد لاحقًا في فصل آخر؛ ونشأت أيضًا فكرة لاهوتية هي فكرة السيفين في خدمة الله: السيف الروحي والسيف الزمني في جدلية الوحدة والصراع بينهما. إضافة إلى ذلك اعترفت جامعات القرون الوسطى، سائرة على خطى ابن رشد، بوجود طريقين معرفيتين منفصلتين لإدراك الله: الطريق اللاهوتية والطريق الفلسفية وما تشعّب عنها من علوم لاحقًا، وإن كانت الطريق الفلسفية بداية في خدمة اللاهوت، ولم تتحرر منه لفترة طويلة في الحداثة ذاتها، مهما صارعت على استقلالها، حتى بعدما وصلت إلى ادعاء العلمية، وإلى أقصى درجات الريبية والتشكيك بالله. ومنذ بداية اللاهوت المُمَأسس في الفكر السكولاستي[1] كان ثمة معالم مميزة بـ «كتابين»؛ إذ نشأ إلى جانب كتاب الوحي ما يمكن تسميته بكتاب الطبيعة كطريق موصلة إلى الله.

نجدُ أساسًا لمثل هذا الانفصال في الفلسفة العربية، حيث نجد تمييزًا، لا تناقضًا، للفرق بين العقل والوحي (ليس كفصل بين الدين والعلم بالضرورة) عند المعتزلة وابن طفيل وابن سينا وابن رشد. وساهم هؤلاء في تأسيس التوتر بين الفلسفة والدين في الجامعة الأوروبية في نهاية القرون الوسطى. كما ساهم منهج الخلاف بشقيّه: الجدل والمناظرة في تطوير المنهج العقلي في البحث العلمي[2].

درّست الجامعات الأوروبية اللاهوت والقانون والطب، وأدخلت العلوم لاحقًا بعد أن بدأت الكتب العربية في العلوم تصل من الأندلس. لكن مأساة التاريخ العربي أن هذه العلوم التي دخلت إلى الجامعة الأوروبية باعتبارها مؤسسة تدريسية كانت ممنوعة من المؤسسات التدريسية العربية الإسلامية في المسجد، ولاحقًا في «المدرسة»، حيث سُمِح بتدريس الشريعة فحسب.

---

(1) انطلق المنهج السكولاستي في الاستدلال والتفسير والتعليم في جامعات العصر الوسيط والمتأخر من ضرورات الدفاع عن العقيدة بتذليل التناقضات، ولا سيما التناقض بين الفلسفة اليونانية والكتب المقدسة.

(2) George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), p. 256.

وتطوّرت العلوم العربية فرديًا في مسار خاص بها خارج المؤسسات، وكاد يكون سرّيًا في مراحل معينة. لكن نتائجه عادت وأثّرت في سير التدريس في المؤسسات القائمة في العصر الإسلامي الوسيط[3]. وتلك هي خصوصية العلم التجريبي في تاريخ الحضارة الإسلامية من ناحية عدم إنتاجه طرائق نظر فكرية على غرار ما سيحدث في أوروبا. لكن الاكتشافات العلمية والثورة العلمية في بداية العصور الحديثة حصلت أيضًا خارج الجامعات الأوروبية بعدما تمسّكت الجامعة بالمنهج السكولاستي والعلوم اليونانية القديمة.

ربما اقتصرت هذه الطريق الخاصة على الحالة الأوروبية، لكن لم يكن التمايز في سبل معرفة الحقيقة والبحث عن معنى متجسّدًا في انقسام واضح بين الدين والفلسفة حتى في أوروبا. فقد كان هناك تمايز لا انقسام؛ تمايز لم يقتصر على أوروبا، ولا على المسيحية وحدها. إن الذي بدأ يختطّ طريقًا واضحة منفصلة عن الدين (لكن ليست منقسمة عنه، ولا في صراع معه) ليس الفلسفة، بل تطوّر معرفة الطبيعة من السحر إلى العلوم وقوانينها (لا من الدين)، ومن لاهوت الطبيعة إلى فلسفة الطبيعة.

أما الصيرورة الأخرى فهي تبلور مصالح الدولة ضد هيمنة المؤسسة الكنسية، وكانت هذه بالتحديد ظاهرة أوروبية، لكن هذا لا يعني أن السلطات الدنيوية في مناطق أخرى من العالم لم تبلور مصالحها المستقلة. فهذا ما يحصل في كل مكان تنشأ فيه مؤسسات سلطة زمنية تتعرف إلى مصالحها الدنيوية المتميزة من الدين، حتى حيث لم تنشأ السياسة، ومعها السياسيون من خلال صراع مع كنيسة مهيمنة. لكن ما ميّز أوروبا هو صراع الملوك كسلطات دنيوية مع مؤسسة الكنيسة قبل نشوء الدولة بالمعنى الحديث، بل كان هذا الصراع أحد عوامل تسريع الأصول الوسيطة للدولة وتجذيرها، ونشوء الدولة بمعناها المحدّد ذاك.

يرى كثيرون في الغرب والشرق أن ما يميز المجتمعات الغربية في هذا السياق، أي سياق العلمانية، هو مسيحيتها. ولا يشذ عنهم مفكر معروف مثل تشارلز تيلور الذي يرى أن الغرب العلماني هو نتاج اجتياح لاتيني- مسيحي

---

(3) Makdisi, p. 283.

لأوروبا بعدما مر بعمليات إصلاح واسعة في نهاية العصر الوسيط، وانتهى إلى إنتاج العالم «المنظم والمنتج والمسالم الذي يشدد على الحقوق» الذي نعيش فيه اليوم، وذلك في ظل تمييز عقلي نادر في التاريخ الإنساني بين الطبيعي وما فوق الطبيعي[4]. ونحن نتفق مع المقاربة التي تحصر نشوء العلمانية (Secularism) بأوروبا، ونتفق مع تيلور في أن عملية العلمنة لا تقتصر عليها، وكذلك العلمانية المحايدة بالمعنى الذي يمكّن من حرية ممارسة الدين وحرية عدم ممارسته. من الضروري العودة إلى البحث في المسيحية اللاتينية ولغتها ولاهوتها لفهم العلمانية ومنشئها في أوروبا، لكن لا يجوز أن نتوقف هنا.

إن ما يُميز المجتمعات الغربية هو وقوع صيرورة دَنيوَة الوعي والممارسة البشرية (لناحية وعي دنيوية المعرفة والممارسة البشرية) في سياقٍ خاصٍّ ناتج من الثورة العلمية والصناعية، بمعنى تجلي الدنيوة في الفهم العِلمي للعالَم المحيط الذي يفسّره بقوانينه الداخلية لا بالغيب؛ وفي إعادة إنتاجه عبر تسخير قوى الإنتاج القائمة على أساس هذا الوعي العلمي في الصناعة؛ وصراع الدولة مع هيمنة الكنيسة؛ والثورة الفكرية التي تحوّلت عمليًا إلى علمنة الوعي وانحسار هيمنة الثقافة الدينية، وبالتالي نشوء مقاربة فكرية في فهم ظواهر الدنيا بقوانينها، ونشوء الموقف العلماني في فهم العلاقة بين الدين والدولة.

لقد استُدعيت مفردة «علماني» ذات الأصل المتعلق بالزمني والدنيوي كما أسلفنا كمصطلح. لذلك، فإن المُسلّم به بحق في التفكير العربي السائد أن العلمانية كفكرة هي أوروبية المنشأ. والدليل على ذلك (كما أسلفنا) أن هذا

---

(4) انظر: Charles Taylor, «Introduction,» in: David Martin, *On Secularization: Towards a Revised General Theory* (Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2005), p. x.

أما المؤلف نفسه فيكتب في الصفحة 90 من الكتاب أعلاه ما يلي: «بعد كل شيء فإن من دون وجود المسيحية بأشكال مختلفة في الإصلاح والتنوير والأنسنية لا تعني أوروبا أكثر من مصطلح جغرافي». من الواضح أن أوروبا بالنسبة إلى المؤلف مسيحية مثلما هي أوروبية. مسيحية في تنويرها وإصلاحها، بمعنى أن المسيحية ليست إحدى صفات أوروبا، بل هي أوروبا. يكتب هذا الكلام مفكر متنوّر لا يريد استبدال نمط الحياة العلماني بنمط حياة ديني، لكنه يرى أيضًا أنه حتى العلمانية الأوروبية لا يمكن فصلها عن جذورها المسيحية.

يؤسس تشارلز تيلور موقفه هذا مرة أخرى في كتابه عصر علماني: Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007).

اللفظ لم يظهر في العربية إلا مترجمًا. لكن حتى في اللغات الأوروبية المعاصرة يكاد مصطلح العلمانية الحالي يكون استخدامًا لمصطلح لاتيني خارج سياقه التاريخي. فعلى الرغم من أصوله اللاتينية، إلا أن دلالاته الأوروبية الحالية متأخرة جدًا، وغير مشتقة مباشرة من أصله.

كانت المفردة اللاتينية قائمة كما ذكرنا في الجزء الأول، قبل نشوء مصطلح العلمانية الحالي للدلالة على رؤية أيديولوجية معينة، وقبل نشوء مفهوم «العلْمنة» كأنموذج (بارادايم) نظري في فهم التطور التاريخي. والحد الأوسع لدلالة مصطلح «العلمانية» أو «العلمانوية»، وهو هنا المصطلح القارّ (أي المُنمّط) كتوجّه فكري للعالم الذي يستدل عليه في نهاية المصطلح من Secular إلى Secularism، وعملية «العلْمنة» Secularization كصيرورة تاريخية هي تحديد الحيّز الديني وإخراج الدين كمؤسسة أو نمط تفكير، أو كليهما، من المجال غير الديني (الذي يوسَم بالمجال العلماني، أو المجال المعلمَن الذي تعرّض لعملية علْمنة). إنه المجال الذي صار يُعتبر غير ديني. وهو ما ختمنا به الجزء الأول من هذا الكتاب، بمعنى أن المجال العلماني في الحداثة صار هو الذي يعرِّف المجال الديني، أي يُحدّده، على عكس ما كان سائدًا قبل الحداثة، حين كان المجال الديني يُعرِّف سلبًا كل ما هو غير ديني. وهذه ليست قرارات ومواقف بل عملية تطور تاريخي ما لبثت أن ولّدَت الأيديولوجيا التي تبرّرها، والموقف الأيديولوجي والأخلاقي المعياري الذي يدعو إلى تحقيقها بوعي وإرادة باعتبارها تقدّمًا في تاريخ البشرية، وكذلك الأنموذج النظري الذي يفسّرها.

إن تطور تحديد المجالين، السياسي والديني، في الإسلام ليس موضوعَنا في هذا الجزء من الكتاب، وسوف نعود إليه لاحقًا في الجزء الثالث، لكننا نكتفي هنا بالإشارة إلى أن تطوّر وعي السياسي خارج الديني حدث باستمرار في الثقافة العربية - الإسلامية الكلاسيكية، حيثما تطوّر الفرق بين الاعتبارات السياسية والدينية عند الحكّام مثلًا. وتوجد شواهد على ذلك ومحطات تاريخية مفصلية، تشكّل معالمَ في هذه الصيرورة، كما عند الخليفة عمر بن الخطاب الذي غالبًا ما وجد نفسه مضطرًا إلى التفكير سياسيًا من خلال مرجعية مصلحة الكيانية السياسية الوليدة، وتكييف النص المقدس (غير المكتوب كمصحف

بعد)، أو حتى تجاهله في بعض الحالات، وإيقافه العمل ببعض الحدود القرآنية، مثل حد السرقة، في ضوء مقتضيات المصلحة. ونجد مثل ذلك عند عثمان ومعاوية وأبي جعفر المنصور؛ لكنه سيتطور بشكل منظومي في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي في التمييز بين مجال الخليفة ومجال أمير الأمراء ثم السلطان، وبالطبع عند عضد الدولة ونظام الملك[5] وغيرهم من الأمراء والسلاطين. وحين نصل إلى عضد الدولة ونظام الملك يكون هنا قد تمأسس، بشكل شديد الوضوح، الفصل بين وظيفتي الخليفة والسلطان. كما تطوّر تمييز بين العادات والمعاملات من جهة والعبادات والمقدّرات من جهة أخرى، ووصل إلى ذروته فقهًا مع نجم الدين الطوفي (ت 716هـ)، ولا سيما في شرحه حديث «لا ضرر ولا ضرار» في **التعيين في شرح الأربعين**، حيث تطرق عمليًا إلى الفصْل التام بين العادات والمعاملات التي تصح فيها المصلحة العقلية (التي تندرج في إطار تصنيفنا القانون اليوم في القانون المدني) والعبادات (التي تنظّمها الأحكام الشرعية الدينية) التي يحكمها النص. لكن قبل ذلك بكثير، أي منذ بداية العصر الأموي، تحوّلت الخلافة إلى ملك عضوض ينتقل بالتوريث ويحمل اسم الخلافة، لكن المهم أن الحاكم أصبح قادرًا على التفكير بالحكم كمُلك[6].

تهاوت سلطة الخليفة السياسية المركزية في مرحلة العهد العباسي الثاني،

---

(5) بدأ الانفصال بين مجال الخليفة صاحب الولاية الدينية والرمزية ومجال السلطان صاحب السلطة والقوة مع استيلاء السلطان البويهي عضد الدولة على بغداد في عهد الخليفة العباسي الطائع لله في أواسط القرن الرابع الهجري، ووصل الأمر إلى أن يطلق الخليفة لقب ملك الملوك، وعلّق السيوطي آسفًا على ضعف الخليفة قائلًا: «وقد صار الأمر في زماننا إلى أن الخليفة يأتي السلطان يهنئه برأس الشهر، فأكثر ما يقع من السلطان في حقه أن ينزل عن مرتبته، ويجلسا معًا خارج المرتبة، ثم يقوم الخليفة ويذهب كأحد الناس، ويجلس السلطان في دست مملكته». انظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **تاريخ الخلفاء** (بيروت: دار ابن حزم، 2003)، ص 323.

لكن الفقهاء المسلمين لاحقًا، خصوصًا بعد عهد السلطان السلجوقي نظام الملك، أصّلوا هذه الظاهرة تحت باب التفويض، واشتهر في ذلك الماوردي (المتوفى في عام 450هـ) الذي أورد أبوابًا عن وزارة التفويض وأحكامها وشروطها في عمله المعروف: **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**.

(6) يمكن هنا مراجعة ابن خلدون وابن المقفع وابن الأزرق، حيث ميّزوا الولاية الكاملة من الولاية الناقصة واللاولاية. وهذا ما سوف نقوم به في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

وبشكل خاص في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي على الأقاليم العباسية لمصلحة سلالات عائلية عسكرية بازغة وقوية في الأقاليم، يصفهم مسكويه بـ «أمراء الطوائف»[7]، بل خسر الخليفة سلطته في بغداد نفسها، وتحوّلت سلطته إلى سلطة إسمية ليس له فيها إلا الخطبة والسكة لمصلحة سلطة أمير الأمراء العسكرية[8] التي سرعان ما استقلت نسبيًا عن الخلافة، واعترف بها الخليفة في مرحلة لاحقة على أنها مرتبة السلطان، ليصار في المرحلة السلجوقية إلى إقامة الخطبة للخليفة والسلطان معًا. وغدت سلطة الخليفة في هذا السياق بتعبير آدم متز أشبه بـ «قيصر من قياصرة الإمبراطورية الجرمانية المقدّسة في ألمانيا»[9]. ويبدو أن تشكّل ثنائية الخليفة/السلطان في القرن الرابع الهجري هي التي حكمت نظرة مثقفين عرب مثل محمد أركون، إليها، في ضوء إشكالية الفصل بين السلطتين الدينية والزمنية في الخبرة الغربية، بوصفها «علمنة حصلت فعليًا لا نظريًا» من ناحية تكريس علمنة المؤسسات كأمر واقع[10]. لكن هذا ليس مميزًا لمرحلة تاريخية محددة، ولم يحتج تفسيره إلى نظرية العلمنة. وعبَّر عن هذا التمايز بمصطلح الملك والأمر، وما زال يفسر برأينا بمصطلح السياسة، وأخيرًا بنظرية الدولة.

الموقف العمومي في تلك المرحلة تمثّل بخطاب ديني يغلِّف دنيوية العالم أو عالم المصلحة بتبريرات دينية، لأن الثقافة الدينية ظلت مهيمنة على المستوى الشعبي العام، وكذلك كمصدر شرعية للحكم. وليس ضروريًا أن يكون هذا التغليف واعيًا لذاته. لكنه قد يكون واعيًا لذاته في حالات، أي مصوغًا ومغلّفًا دينيًا عن قصد، وذلك نتيجة إدراك هيمنة الثقافة الدينية

---

(7) أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، 7 ج، ط 3 (طهران: دار سروش، 2001)، ج 5، ص 132 و459.

(8) ألبرت حوراني، تاريخ الشعوب العربية، تعريب أسعد صقر، ط 2 (دمشق: دار طلاس، 2008)، ص 72.

(9) آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط 2 (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1947)، ص 2.

(10) محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، ط 2 (بيروت: دار الساقي، 2006)، ص 312.

والخطاب الديني كمصدر شرعية، وأنه لا بد من صوغ التبريرات دينيًا. وهذا نفسه يفترض وعيًا لوظيفة الـدين واستخدامًا لها. فهـو إذًا نوع من التمايز، وإن لم يكن نمطًا أنموذجيًا من العلمنة بموجب البارادايم الغربي الذي تؤسسه نظرية العلمنة. وهذا صحيح لأنه حين يكون غير واع لهذه العملية، فذلك لأنه خاضع لهذه الهيمنة الدينية تحديدًا. وفي الحالتين، ليست مصادفة أن من غير الممكن صوغ التطوّر التاريخي الإسلامي أو العربي أو تفسيره كعملية علمنة قبل أن يتحوّل هذا المصطلح، المترجم من سياق أوروبي إلى العربية، مفهومًا يحمل قدرة تفسيرية ما مستقلة نسبيًا عن السياق الغربي الـذي أُنتج فيه. وما زال النقاش العربي حاليًا يدور حول معناه، أي إن جلّ الجهد ما زال يدور على مناقشة المصطلح.

أما العلمانية في السياق العربي فهي أيديولوجيا قائمة منذ المرحلة الاستعمارية، ولها ممثّلون يمكن فحص منشئهم الفكري المتأثر بتطور العلوم في الغرب وضرورة فهم الظواهر الطبيعية والاجتماعية علميًا، ولها أصحاب دعوات لفصل الدين عن السياسة، ولحرية الفرد في اعتناق الدين الذي يختار، أو عدم اعتناق أي دين، وغيرها من الدعوات. لكنها تختلط في الوعي الشعبي بالعداء للدين. أما في الوعي الشعبي للعلمانيين أنفسهم فتختلط بمواقف مثل عدم ارتداء الحجاب، والتساهل مع تعبيرات معينة في الأدب والدراما التلفزيونية، والتعليم المختلط للبنين والبنات والاختلاط الاجتماعي بين الجنسين وظهور المرأة في العمل في المجال العمومي وغيرها من الظواهر المتعلقة بنمط الحياة، التي قد تنسجم مع الثقافة الشعبية أو تتنافر معها في حالة اقتصارها على نخبة محدثة فشلت في عملية التحديث المجتمعي عمومًا.

بهذا الاستخدام نكون قد أخذنا من الغرب مصطلحًا إشكاليًا حقًّا في الثقافات كلها، ولا سيما في الثقافة العربية الحديثة، وأصبح يثير تداعيات عدة. وإذا سعينا إلى استخدامه في فهم صيرورة تاريخية أبعد من الحداثة الغربية فلن يكون ذلك من دون أصل في الثقافة العربية والتاريخ العربي، لكنه يأتي من خارجها كتطبيق عليها. فما المانع من ذلك؟ إن الدينامية التي تحكم ذلك معروفة في تاريخ الأفكار، وهي دينامية انتقال الأفكار من مجال إلى مجال آخر. وهي تتضمن بالضرورة نوعًا من إعادة تفسيرها وتأويلها، وحتى تغييرها.

ويكون الامتحان في قدرته التفسيرية لصيرورات اجتماعية تاريخية؛ والامتحان الآخر هو هل يوجد تيار فكري اجتماعي سياسي يمكن أن نسمّيه علمانيًا؟ كما يكمن في تحديد الإجابة عن السؤال في شأن العلاقة بينه وبين العلمانية الأوروبية من جهة، والثقافة المحلية من جهة أخرى. وإذا نجح المفهوم في امتحان التفسير هنا فلا بأس، وإذا لم ينجح نكون قد فهمنا أمورًا عدة خلال ثبوت ذلك. أما رفض المصطلح قبل أن نبدأ بالتجربة، فلا شك في أنه موقف أيديولوجي مسبق، أكان مصدر هذا الموقف الغرب أم الشرق، من جامعات في نيويورك ولندن أم في القاهرة والرباط.

اصطلح على عدد من المفردات باعتبارها مصطلحات عامة لتؤدي دورًا مفهوميًا، لكنها في كل مرحلة تثبّت نفسها من جديد كمفهوم عبر أنموذج تفسيري تستند إليه وينجح في تفسير الظاهرة المقصودة. يمكن ترجمة المصطلح إلى لغة أخرى، أما المفهوم فلا يترجم بما يتجاوز نقل دلالة اللفظ إلا إذا فُهِمت قدرته التفسيرية، ثم فُحِصت أيضًا في السياق الثقافي الذي احتضنها. وهنا على وجه التحديد يتضح اشتغال دينامية التفسير والتأويل وإعادة الإنتاج في انتقال المفاهيم والأفكار.

نُقلت مفردة العلمانية بعد تحوّلها مصطلحًا (أو كلمة بالحرف الكبير) إلى اللغات الأخرى. لذا فإن دلالاتها تستحق البحث وإعادة النظر، لا في صيرورات الفصْل بين الدين والدولة، ولا في تمايزات معروف غيرها فحسب، بل في منشئِها وتطوّره. فالفكر النقدي وحده يعي أن تاريخ اللفظ -المصطلح- المفهوم مهما قُدِّم منمطًا هو تاريخ معقد.

لمصطلح العلمانية الغربي تاريخ. وربما يكون مفاجئًا للبعض أن منشأه ديني. ويصرُّ عدد من الباحثين الأوروبيين على أن «يفاجئونا» في كل عام باكتشاف ذلك مجددًا، مع أنه أصبح مفروغًا منه في التاريخ الأوروبي، ولا سيما تاريخ الأفكار، فالمصطلح يعود إلى تمفصلاتٍ وتمايزاتٍ وظيفية في الكنيسة ذاتها. وبادئ ذي بدء ميزت المفردة كصفة الرهبان «المكرّسين لخدمة الربّ» من رجال الدين العاملين في الدنيا ككهنة في النواحي والتجمعات السكانية. كما استخدمت لاحقًا كمصطلح في وصف عملية نقل أملاك الكنيسة إلى الدولة

في حالة المصادرة، وذلك في نص معاهدة وستفاليا عام 1648 بعد نهاية حرب الثلاثين عامًا، بوصفها تعاهدًا دوليًا على نشوء الدول - الأمم في المجانَسة القومية للكنيسة مع الدولة، وهو أصل قيام النظام الدولي وحجر أساسه الدولة - الأمة[11].

إنها مرحلة نشوء منظومة الدول ذات الحدود السياسية والسيادة الوطنية وبداية نشوء نوع من منظومة القواعد التي تحكم العلاقة بينها. وفي هذه المرحلة يمكن القول إن سيادة الدولة وُضِعت بوضوح فوق الاعتبارات الدينية. وصارت الدولة هي التي تحكم الكنيسة، وتلك هي مرحلة سيادة الملوك، وهي سيادة متفوقة على السلطات المحلية الإقطاعية (الفيودالية) كلها. تلك مرحلة انتقال مصدر شرعية الملوك من البابا إلى الله مباشرة... وسيادة الدول هنا هي سيادة الملوك، والحاكم هو السيد. ومفهوم السيادة في عبارة «السيادة لا تتجزأ»، وُلد تعبيرًا عن هذه المرحلة، وانتقل لاحقًا، بعد الثورة الفرنسية بشكل خاص، ليعني سيادة الشعب أو الأمة.

قوّض الإصلاح البروتستانتي بانشقاقه ادعاء الوحدة والقداسة والجامعية والرسولية في مقولة «كنيسة واحدة مقدسة جامعة رسولية»، وأصبحت لها صفة الكنيسة الكاثوليكية. فقد أدخلت البروتستانتية تعددية دينية في ظل المسيحية في الغرب ذاته (بعد أن أصبحت الكنيسة البيزنطية حالة شرقية منفصلة لا تشكل جزءًا من تعددية دينية مذهبية، فهذه ما عادت قائمة في «الغرب» ذاته)، وتزامن ذلك مع نشوء الدولة الحديثة ومحاولتها مصادرة القداسة والحق الإلهي. وانتقلت القيصرو- بابوية، أي الملكية ذات السيطرة على الكنيسة،

---

(11) يثار هذا الموضوع غالبًا بعد انهيار المعسكر الاشتراكي وتطوّر عملية العولمة وبدء التدخل الدولي في شؤون سيادة الدول. فيجري تعداد هذه الظواهر وكأنها تبشر بنهاية هذا النظام (الدولي). لكن المؤلف يرى أن النقاش في شأن هذا الموضوع ما زال مختزلًا للغاية، ويتبين أن ظواهر جديدة تعدّل القديمة وتتفاعل معها ولا تُلغيها، بل تُضعفها وتعززها في آن واحد. والظواهر الشاملة لا تلغي الخصوصية. والظواهر الخاصة التي يكتب لها الحياة هي التي تؤكد خصوصيتها وتندرج في العموم في الوقت عينه. والدولة القوية هي التي تنجح بالاندراج ضمن عملية العولمة وتأكيد خصوصيتها وسيادتها في الآن نفسه، وحيث تكون العلاقة بين الظاهرتين مقتصرة على التضاد، فإن الإلغاء (إلغاء السيادة من جهة، أو الانغلاق والانعزال من جهة أخرى) يُصبح سيد الموقف.

إلى الغرب، ولا سيما في عصر هنري الثامن في إنكلترا، بعد أن كانت هذه الملكية تميّز الإمبراطورية البيزنطية[12]. وبذلك تحوّل عدم الالتزام الديني بكنيسة الملك إلى معارضة سياسية. لكن القيصرو- بابوية لم تدم في إنكلترا طويلًا، حيث كان قد نشأ لها محدّد تاريخي ومهم، هو البرلمان، والفرَق الدينية المنشقة في إنكلترا واسكتلندا، وغالبًا ما تقاطع هذان القيدان على الجمع بين الملك والدين. وتطوّرت من الحروب الدينية في الفترة عينها مقولة «لكل إقليم دينه»، أو «الناس على دين ملوكها» (على دين أمرائها في الواقع في ألمانيا). ومع نشوء منطق الدولة والسياسة القائمة على مصالحها تحوّل مبدأ لكل إقليم دينه الناجم عن الحروب الدينية إلى مبدأ التسامح الديني وحياد الدولة إزاء الاختلاف الديني في داخل المسيحية. وساهمت عقيدة الدولة التي بدأت كولاء للحاكم المركزي (الملك)، والتي وُضعت فوق الصراعات الطائفية، في نشوء الوطنية والقومية المبكرة وكذلك في نهوض التجارة والصناعة وتوحيد الحدود الجمركية.

إذا اعتبرنا البروتستانتية إصلاحًا دينيًا يدعو إلى تواصل الفرد المؤمن مع الله والنص من دون وساطة الكنيسة، وإذا نظرنا إلى الدولة من هذه الناحية، أي من ناحية إصرار الدولة على التواصل مباشرةً مع الله من دون وساطة الكنيسة، فإن دول الملكية المطلقة كلها هي بمعنى ما دول بروتستانتية، أقصد حتى الكاثوليكية منها، وحتى إذا نظرنا إليها من زاوية توظيف الكنيسة دولتيًا لتعزيز الفصْل بين «مملكة الله» و«مملكة العالم». وبهذا المعنى فإن الفرد البروتستانتي الأول هو الدولة. فالدولة هي أول من ألغى الحاجة إلى الوساطة بينها وبين الله. والفرد الأول الذي يقف من دون وسيط أمام الله بهذا المعنى هو الملك السيد المطلق قبل أن يجري تعميم الفردية وتفقيرها في آنٍ.

ولّد سياق الرد على الحروب الدينية، واتفاق وستفاليا أيضًا الفكر الذي نعتبره عقلنة لنظام الدولة وللنظام الدولي وتنظيرًا لهما[13]، فأطلقت معاهدة

---

(12) ولاحقًا القيصرية الروسية، ولا سيما منذ أن نشأت في عهد إيفان الرهيب، ووصلت إلى أوجها في عهد بطرس الكبير.

(13) Taylor, *A Secular Age.* =

وستفاليا ديناميات نشوء مفهوم العقد الاجتماعي. إنه باختصار فكر ما بعد وستفاليا. ومفهوم العقد الاجتماعي في الفكر الأوروبي ليس واحدًا. والفرق بين المفاهيم المختلفة للعقد الاجتماعي والنظريات المختلفة في تفسير نشوء الدولة وفهم حالة الطبيعة في القرن السابع عشر، بين اعتبار الدولة تنظم حالة الحرب الاستثنائية (لوك) (John Locke) (1632-1704)، أو تنظّم حالة الحرب الشاملة كقاعدة في الحالة الطبيعية ما قبل الدولة (هوبس) (Thomas Hobbes) (1588 - 1679) وغيرها من النظريات، هي الفروق ذاتها التي ميزت أيديولوجيات سياسية مختلفة لاحقًا في القرن التاسع عشر[14].

ترافق التنظير للاجتماع ونشوء الدولة، والعلاقة بين الفرد والمجتمع والدولة، مع الثورة العلمية في القرن السابع عشر: من غاليليو (Galileo Galilei) (1564 - 1642) إلى نيوتن (Isaac Newton) (1642 - 1727)، التي رسّخت صورة العالَم في وعي نمط العلم الجديد يومئذٍ كعالَم ذاتي المرجع. وهذه المرجعية الذاتية تصبح ممكنة في حالة تجانس بنية العالم ليمكن تطبيق الرياضيات عليها، وفهم الظواهر الجزئية في الدنيا من دون الرجوع إلى قوى خفية من خارج هذا العالم.

للأسباب أعلاه يعتبر تشارلز تيلور أن العلمانية نشأت ردة فعل على إشكاليات سياسية تولدت في أوروبا المسيحية، لكن في الإمكان تطبيقها في مجتمعات غير مسيحية إذا كانت مجتمعات حديثة. إذ ارتبط تطوّرها بنشوء الدولة القومية لإيجاد قاسم مشترك بين الفرق الدينية والتوصّل إلى أخلاقيات

= في هذا الكتاب يستخدم تشارلز تيلور العلمانية للدلالة على فصل الدين عن الدولة في السياسة ورفع السياسة فوق الدين، وللدلالة على انخفاض نسب التدين بمعنى علمنة الأفراد والناس وعقائدهم وتوجهاتهم إلى الدنيا، وأخيرًا على أن هويات الأفراد ما عادت مولودة بفعل الإيمان وعدم الإيمان، وإنما تجري صناعتها وتركيبها من عوامل وعناصر عدة اجتماعية وثقافية وغيرها، من ضمنها الدين، وذلك عند من يرى في الدين مكوّنًا في هويته. وبرأينا، لا يمكن تجاهل تأثير القيصرو- بابوية البيزنطية في نمط الحكم الإسلامي المسمى الخلافة في مرحلة كونه «ملكًا عضوضًا»، ولا سيما في المرحلة العثمانية المتأثرة بشكل مباشر بالنمط البيزنطي، حيث أقامت السلطنة أول مرة مؤسسة دينية تابعة لها مباشرة.

(14) انظر الفصل الثاني الذي أفرده المؤلف لهذا الموضوع في: عزمي بشارة، **المجتمع المدني: دراسة نقدية**، ط 6 (بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 95-144.

سياسية مستقلة عن الدين. ليست هذه إنجازات مقبولة فحسب، بل هي من وجهة نظره شرط الديمقراطية أيضًا، ولا سيما إذا أضيف إليها مبدأ جون رولز القائل أن لا مجال للاتفاق على قاعدة فكرية واحدة تبرّر المبادئ المتفق عليها بين القوى السياسية والاجتماعية، أي عدم جواز فرض مبدأ فكري واحد من الدولة، دينيًا أكان أم علمانيًا.

كتب تيلور هذا الكلام خلال مناقشته نقّاد العلمانية الذين ينطلقون في نقدهم من أن العلمانية ظاهرة مسيحية، ولا سيما رافضيها في المجتمعات الإسلامية. ويعتبر أن هذا النقد صحيح جزئيًا لناحية الظاهرة ومنشئها، لكنه يرى أن المهم هو سعي المجتمعات الأوروبية إلى إيجاد القاسم المشترك بين اتباع العقائد المشتركة التي تمكّنهم من العيش سوية. وكان هذا المشترك بداية الدين الطبيعي، وفي حالات أخرى كان محاولة لتأسيس أخلاق سياسية مستقلة عن الدين، وما لبث أن تبين أن هذه المحاولات كلها لم تكن خالية من الطابع المسيحي والجذور المسيحية، ولا سيما مع نشوء التوترات بعد انضمام فئات واسعة غير مؤمنة دينيًا، وأخرى غير مسيحية إلى العيش المشترك هذا. من هنا أصبحت المسألة ليست إيجاد المشترك الديني، ولا العودة إلى الدين الطبيعي، بل تحييد الدولة في الشؤون الدينية والفكرية. وهذا في حد ذاته قابل للتطبيق في المجتمعات الحديثة غير المسيحية، أو للدقة غير الـ «ما بعد مسيحية». فتيلور يعتبر المجتمعات الأوروبية الحالية ما بعد مسيحية[15]. وهذا يختلف عن «غير مسيحية» أو «لا - مسيحية». فـ «ما بعد» أي ظاهرة، لا يخلو من الظاهرة، بل يتضمنها ويتجاوزها. و«ما بعد المسيحية» لا يخلو من المسيحية ثقافيًا.

ميزنا أعلاه بين المصطلح والمفهوم. وحين نتعامل مع العلمانية لا بد من التمييز بين المصطلح والمفهوم والمعتقد العلماني أيضًا، كمقاربة للدنيا تصل إلى حد الأيديولوجيا، إن لم يكن العقيدة.

---

(15) Charles Taylor, «Modes of Secularism,» in: Rajeev Bhargava, ed., *Secularism and its Critics*, Themes in Politics Series (Delhi; New York: Oxford University Press, 1999), pp. 31 and 37-39.

يعتبر تيلور هذه شروطًا للانتماء المباشر «الأفقي» إلى الدولة، وهو شرط المواطنة الحديثة، بدلًا من الانتماء إلى الدولة عبر تقسيم «عمودي» تراتبي مثل الانتماء إلى طائفة أو طبقة أو غيرها من الانتماءات التي تعوّق بناء الدولة الحديثة.

تعرّفنا حتى الآن إلى أمرين: الأول هو أن مصطلح العلمنة جاء من عالم الدين في وصف تمايزات داخل هذا العالم الديني، قبل أن ينتقل إلى وصف تمايزات منه، كما في حالة نقل ملكية الأرض من الكنيسة. والثاني هو أن حق الملوك الإلهي في الحكم ليس فكرة قروسطية، بل هو وليد المرحلة الانتقالية الكبرى المؤلفة من قرون غير واضحة الحدود بدقة والواقعة بين العصر الوسيط وعصر الحداثة الذي ترسخ في القرن التاسع عشر، ومنه ظهر تعبير العلمانية مصطلحًا، ثم معتقدًا لدى بعض الأفراد أو الحركات - الجماعات.

أزهق العصر الوسيط الروح في الحروب الدينية، وولدت الدولة الوطنية، ومعها بدايات الحداثة من رحمها[16]. ففي حرب الثلاثين عامًا بين الكاثوليك والبروتستانت دُمرت أوروبا عمليًا، وقضى ما يقارب ثلث السكان في دويلاتٍ ألمانية كثيرة. وكان المنطلق الأهم لنظريات «العقد الاجتماعي» متجذرًا في البحث عن دور الدولة في حفظ الأمن الاجتماعي ضد الحروب الداخلية، أكانت حالة الحرب هذه هي القاعدة الطبيعية (هوبس) أم الاستثناء من حالة الطبيعة (جون لوك مثلًا)؛ وكان في ذهن مفكّري العقد الاجتماعي جميعهم الحروب الدينية لتلك الفترة. وكان الحل الأول لهذه الحروب المخيفة والمروّعة التي اجتاحت المجتمعات الأوروبية هو الدولة مفهومًا وكيانًا، وكانت الدولة ككيان هي الرد على الحروب الدينية. وكانت نظرية الدولة هي الرد على اللاهوت، لكنه، بطبيعة الحال رد يتضمن غالبًا علمنة المصطلحات اللاهوتية. فلم يجر التنافس مع قدسية الكنيسة من دون إضفاء قدسية ما على السلطة الدنيوية بعلمنة مصطلحات دينية واستخدامها في وصفها.

كرّس النظام الدولي الجديد تمأسُس الكنائس المستقلة المقوْمنة، بقدر ما أُطلقت يد الدولة في مجانسة رعاياها مع مذهبها أو كنيستها بالوسائل كلها. وهو الأصل في إيجاد الهوية القومية المتجانسة والمندمجة للدولة الحديثة أو الدولة - الأمة المركزية التي ستتشكّل منذ إبرام معاهدة وستفاليا الوحدة الأساسية للنظام الدولي. وولد في سياق هذا الحل للحروب الأهلية الطائفية الشكل الأول لعملية العلْمنة وهو علاقة الدولة بالكنيسة، أي إخضاع الدين

(16) وهذا لا يعني أنها انطلقت بسببها تحديدًا.

للدولة التي هي هنا الدولة الحديثة المتحرّرة من الإمبراطوريتين (الكنسية والسياسية). هذا هو الشكل الأول للعلمانية الحديثة، القائم عند توماس هوبس مثلًا من دون أن يستخدم، هو أو غيره، في هذا المرحلة مصطلح العلمانية نفسه، ما عدا الاستخدام المعروف في سياق استملاك السلطات الدنيوية لأراضي الكنيسة. العلمنة كمفردة في هذه المرحلة تعني علمنة أراضي الكنيسة الكاثوليكية في الدول البروتستانتية، أي استملاكها من مؤسسة دنيوية.

نشأ التنظير للدولة المركزية نتيجة الحروب الدينية. ومنحت هذه الدولة الأمن من الحروب الأهلية. وبعد أن قويت حرّرت الإنسان أيضًا من قيود التبعية الشخصية المحلية للأمير المحلي أو الدوق أو البارون (وكان لهذا الأمر تبعات مأساوية بنشوء جيوش المشردين الذين يعرضون قوة عملهم في سوق العمل. لم يعنِ التحرر من قيود التبعية الشخصية الفيودالية تحقيق الحرية السياسية بعد)؛ كما سمحت عبر إزالة الحواجز الجمركية في داخل الدول وتأمين الطرق، بالتطور السريع للتبادل التجاري والصناعة والسوق الوطنية.

لكن الدولة جلبت معها أيضًا الخوف من تغوّلها وسيطرتها الكاملة، واستدعت بالتالي القوانين القائمة على مفهوم واجبات الحاكم، ومفهوم الحقوق، وليس في مقابل الأمير المحلي فحسب، بل في الأساس مقابل الدولة المركزية لاحقًا. وبداية، ارتبط مفهوم «الحق» في مرحلة النهضة باستخدام النصوص الدينية في تبرير ضرورة تقييد سلطات الملك بجعل العلاقة به عهدًا، أي ميثاقًا، كما في «العهد القديم» بين «شعب إسرائيل» وملوكه التوراتيين. كان ذلك قبل أن يرتبط الحق بالقانون، ويرتبط الثاني بالحقوق حتى بات بالتدريج رديفًا لغويًا لها. وسياق القانون كحق هو الذي قادت إليه الحروب الدينية ونشوء الدولة المركزية، والذي تولّد منهما بالتدريج ذلك الحق عبر عملية مخاض طويلة.

كما نشأ مفهوم الحقوق غير القابلة للتصرف من النقاشات في شأن التسامح الديني كرد آخر مختلف على الحروب الدينية، وكجواب متطوّر عن رد الدولة لفرض السلم الأهلي بتدخلها الذي أخذ بدايةً شكل فرض عقيدة محددة في مناطق نفوذها، أي إن القانون نشأ كتنظيم يُعبّر عن «كلية قدرة»

الدولة المركزية، ويحدّد عشوائيتها ويوازنها في الوقت نفسه. أما الحقوق الفردية فنشأت في النقاش الديني عن حرية الإيمان والضمير، وفي سياق الرد على حق الملك أو الأمير المركزي في أن يفرض على رعاياه عقيدة.

بدأت الليبرالية في الواقع مع فكرة الحرية الدينية. وتحوّلت من التسامح الديني وحرية الضمير عند المفكرين الأحرار قبل جون لوك، ثم معه، إلى الليبرالية السياسية في القرن التاسع عشر. وهو أيضًا قرن نشوء الأيديولوجيا العلمانية بهذه التسمية، من دون أن يتطابق مصطلحا العلمانية والليبرالية في الواقع. فهما لم يتطابقا إلا في موضوع حق الفرد في ممارسة مذهبه الديني. فجون لوك لم يكن علمانيًا بأي معنى، إلا أنه كان داعية لحرية الضمير، ورافضًا أن تفرض الدولة عقيدة بعينها. ولم تكن الليبرالية في منشئها التاريخي، وفي جوهرها علمانية. وقد تسربت العلمانية إليها بالتدريج بعد أن تبلورت كفكر في القرن التاسع عشر[17]. وحتى في حينه عندما كتب جون ستيوارت ميل مقالته الطويلة «في الحرية» في عام 1859 لم تكن مشكلته تسلطية الدولة، بل عدم تسامح الأغلبية أو طغيانها.

دفع ميل إلى أن تصبح قضية حرية الضمير والرأي والإيمان الفردي قيمة عليا، ولم يعتبر الدولة مبدأ أخلاقيًا. وأكثر من ذلك، مع تأسيس مبدأ حرية الرأي والضمير والإيمان الفردي تصبح مهمة الدولة حماية الحرية، ويصبح الحفاظ على الحرية أهم من أي مبدأ أخلاقي آخر يمكن أن تمثّله الدولة وترفعه فوق الحرية. وهذا هو المعنى الكلاسيكي لليبرالية.

إن سياق نشوء العلمانية هو أولًا وقبل أي شيء نشوء الدولة الحديثة التي تتفوق على المؤسسة الدينية وتسيطر على الدين وتحتكر العنف. ونظريًا جرت اشتقاقات فكرية لتفوّق الدولة من إعمال قوانين العقل للخروج من الحالة الطبيعية. إنها منذ البداية تجسيد للعقل. وبموجب تفكير هوبس تؤهل القوانين الطبيعية، وهي قوانين العقل (لا الدين أو الوحي)، الإنسان للخروج من الحالة

---

(17) يؤكد فهمي جدعان التمييز بين الفكر الليبرالي والعلماني، ويتعامل معه كمدرسة مختلفة في كتابه المهم: فهمي جدعان، في الخلاص النهائي: مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين (عمّان: دار الشروق، 2007).

الطبيعية، حالة الحرب والفوضى والموت. وبما أن هذا ممكن بفضل قوانين العقل في فكر من هذا النوع، فإن هذا يعني (من دون أن يقال) انسحاب الله من العالم. ومع انسحاب الله من العالم إلى عالمه المطلق في السماء يصبح مصدر السلطة البشر المتعاقدون أنفسهم. وعلى البشر أن يطيعوا بشكل مطلق قوانين السيادة التي شكّلوها بالعقد الاجتماعي خوفًا على أنفسهم من الموت الناجم بالضرورة عن الاحتراب الدائم في حالة الإنسان الطبيعية. ومن هنا، لا يوجد مكان لنصّ ديني يتحوّل إلى قانون. الدولة هي مصدر القانون. وكل دولة يجب أن تقلق من أولئك الذين يعيّنون أنفسهم مفسّرين لإرادة الله في الدول. فهؤلاء يثيرون قلق هوبس فيحذّر الدولة منهم على طول الفصل الثالث من كتابه الرئيس لفيتان (1651)[18].

في مجتمع ما قبل الدولة وفق هوبس، تنشأ حالة حرب الكل ضد الكل وتحتم قيام المجتمع السياسي المتعاقد والتنازل عن السلطة لحاكم من أجل تحقيق الأمن. العقد الاجتماعي لدى هوبس وعند لوك هو الحل، لكنه لا يقوم على عدالة إلهية ولا على إحسان إنساني مدفوع بالشعور الديني، بل على المصلحة. إن ما يدفع الناس إلى التعاقد لحماية أمنهم، أو حماية الملكية الخاصة كما في حالة لوك، هو المصلحة. كان هذا تفكير جديد بالنسبة إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر. فالسائد في الفكر الديني أن ما يجمع الناس هو العدالة الإلهية أو الوازع الديني الذي يدفعهم إلى الإحسان وإلى النظر إلى المصلحة العامة كما هي عند الطهرانيين والكالفنيين وغيرهم. لكن لم يكن هذا هو أصل الفكر الديني في العصر الوسيط.

ثمة تشابه بين فرضيات هوبس في شأن الحالة الطبيعية ووضع الإنسان فيها، وبين تصورات القديس أوغسطين[19] (St. Augustine of Hippo)

---

(18) لكثرة طبعات هذا الكتاب وطريقة تقسيمه السهلة، لا نجد داعيًا لتحديد صفحات طبعة معينة. فالمقصود هو الفصل الثالث من أي طبعة من هذا الكتاب.

(19) كان هذا اللاهوتي المفصلي في تاريخ المسيحية مواطنًا رومانيًا من تاغست في الجزائر، وصار أسقف هيبو الواقعة في شمال أفريقيا حيث مدينة عنّابة الجزائرية الحالية. وكتب أكثر من 118 مؤلفًا بين كتاب ومقالة وأطروحة. وعمل على مؤلفه الذي نستند إليه في كتابنا هذه: مدينة الله: ضد الوثنيين بين عامي 413 و426.

(354-430) للمدينة الأرضية (Civitas Terrana) (وهي عنده ليست حالة الإنسان الطبيعية بل حالته بعد الخطيئة والسقوط من الجنة)، حيث يتبع الإنسان لذّته الشخصية وأنانيته ونزوعه إلى الخطيئة كنسل لآدم وحواء.

قلّما يلاحظ الباحثون أن القديس أوغسطين الذي يمكن أن نعتبره مؤسس الفكر الديني الكنسي في العصر الوسيط ميز بين حالة الإنسان الاجتماعية وحالته السياسية. فحالة الإنسان الطبيعية التي خلقه الله عليها هي العيش بمساواة ومحبة لله مع الآخرين، وهي حالة اجتماعية في الوقت عينه. إنها حالة اجتماعية لا توجد فيها سيطرة للإنسان على مخلوقات عاقلة، بل على الطبيعة فحسب (ألا يذكّر هذا باليوتوبيا الشيوعية؟!). وبموجب ذلك «الناس العادلون الأوائل هم رعاة لقطعان من الماشية وليسوا ملوكًا على البشر»[20]. لكن الإنسان سقط عن طبيعته عندما عصى أمر الله، الأمر الذي أدى إلى نشوء مجتمع الخطيئة القائم على محبة الذات والطمع وحب التملك والحسد والسعي إلى المجد، وهذا كله يؤدي إلى التجاوزات والجرائم والاعتداء على ما للآخرين، وبالتالي يحتم وجود الدولة. حالة الإنسان الطبيعية قائمة إذًا في الفكر الديني، وكذلك السقوط عنها بالخطيئة[21] (يوازيه الاغتراب عنها بالملكية الخاصة عند ماركس الشاب). ويقود مجتمع الخطيئة إلى التجاوزات ذاتها التي تحتّم الحاجة إلى الدولة في نظريات العقد الاجتماعي، وعند ماركس أيضًا، فالملكية الخاصة والتمايز الطبقي الناشئ عنها (التي توازي عند ماركس الخطيئة الأصلية) هي أساس قيام الدولة. ويسمي أوغسطين حب السيطرة على الآخرين والناجم برأيه عن حب الذات ورفض المساواة بالآخرين بحب السيطرة (Libido Dominande). وهو مصطلح قريب جدًا من مصطلحات علم النفس الحديث، ويعني حرفيًا «لذة السيطرة». ويمكن القول إن علم النفس قد علمَن هذا المصطلح الموجود في اللاهوت المسيحي[22].

---

(20) Augustine, *The City of God: Against the Pagans,* Edited by R. W. Dyson, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998), book 19, chap. 15, p. 992 (9th Printing, 2013).

(21) Augustine, book 14, chap. 13, p. 609.

(22) في معرض افتتانه (الذي يمكن تفهمه برأيي) بهيغل والماركسية يعتبر عبد الله العروي أن نظرية الدولة هي نقد أدلوجة الوجدان التي تكتسي شكلين: الأول ديني ميتافيزيقي عند أوغسطين =

إن تاريخ الفكر الأوروبي من منطق الدولة إلى الفكر السياسي التعاقدي، والفكر الاشتراكي وغيره من أنماط الفكر العلماني اللاحق لهو أكثر مسيحية في بنيته وأصوله مما نعتقد. فقد نبتت العلمانية الغربية على أرض مسيحية وفي ثقافة مسيحية، لكن هذا لا يعني أنها تطابقٌ مع المسيحية، أو أنها نابعة من جوهرها المفترض.

كتب هوبس كتابه المعروف من منفاه في فرنسا متأثرًا بالحرب الدينية في بلده. ولم يكن إخضاع الدين للدولة عند هوبس عملية محايدةً قيميًا، بل تضمنت تفوقًا قيميًا للدولة كما أسلفنا. هكذا أرادها فعلًا بموجب الظروف التي عاشها، ومواقفه التي نعرفها، وهكذا بدت أيضًا في النظرية. ليست بداية العلمانية إذًا تحييد الدولة قيميًا كما يروّج البعض في تفسيراتها المعاصرة، بل تنطلق في بداية طريقها من تفوّق الدولة قيميًا.

من دون هذا التفوق القيمي للدولة، القائم في نظريات (العقد الاجتماعي) كلها، لا يمكن الحديث عن قومية ووطنية وغيرها. العقد الاجتماعي لا يشبه العقود التجارية في شيء، إلا في كونه عقدًا، بمعنى أنه التزام متبادل، أما موضوع العقد فمختلف تمامًا عن العقود التجارية. فالناس كما هو معلومٌ لا تحارب وتقاتل وتستشهد من أجل عقدٍ فارغٍ قيميًا كالعقود التجارية. فقد انتزعت الدولة جزءًا من القداسة لذاتها حالما أخضَعت الدين لها. وهذه القداسة تشكّل حينما يلزم مركّبًا أساسًا في تحديد البنية والسلوك والطقوس وغيرها. وربما تُصبح إيمانية بدرجات متفاوتة، فتعبّر عن ذاتها في أيديولوجيات ومؤسسات بأشكال مختلفة، تصل إلى ما يشبه الديانات البديلة.

= والثاني ليبرالي أخلاقي عند كانْت. انظر: عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ط 7 (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2001)، ص 31. ونحن نختلف معه، فالحقيقة أنه لا توجد نظرية ميتافيزيقية في الدولة عند أوغسطين. ونظرته إلى الدولة، وللدقة السلطة السياسية، واقعية بالكامل. فهو فصل بين مدينة الأرض ومدينة السماء، واعتبر الأولى دنيوية بالكامل، وتعبيرًا عن حاجات بشرية دنيوية، ولم يؤلف فيها نظرية. وبرأينا ليست الدولة عند كانْت دولة الأخلاق والمثل العليا. لكن هذا موضوع آخر. المهم ليست هنالك حاجة إلى مثل هذا التقديم كي يظهر أن لهيغل وحده نظرية في الدولة. فما يتوافر عند هيغل في الواقع هو نظرية بقالب ميتافيزيقي، ويجب تجريدها من هذا القالب، لكن عند تجريدها منه تخسر النظرية كثيرًا مما كان يبدو تماسكًا نظريًا واتضح أنه تداعي أفكار تأمّلي.

هذا من ناحية الدولة، أما من ناحية الدين فكانت البروتستانتية برأي ماكس فيبر، كما أسلفنا في بحثنا عن التدين، حاضنًا قيميًا لنشوء الرأسمالية الحديثة بتطويرها الإيمان الفردي وأخلاقيات الواجب وأخلاقيات العمل والإنتاج كطريقٍ للخلاص يعبّر عن عقلانية جوهرية تزهد بالعواطف والمُتَع الحسية.

من المهم أن نذكر هنا أن ماكس فيبر نفسه اعتبر التدين الداخلي والمهتم بالعمل المنتج في الدنيا لتنفيذ إرادة الخالق في الوقت عينه، الذي يركّز على الزهد الداخلي والتقوى وعدم التعامل مع الأشياء الدنيوية بعاطفية وإبقاء القيمة العاطفية لله، هو أيضًا حاضنة للعلمنة أيضًا. فالزهد الديني الداخلي يُقلل من أهمية المظاهر الدينية الخارجية في الحياة الاجتماعية، كما يقلل من سيطرة المؤسسة الدينية على حياة الناس الاجتماعية.

لا تكمن مشكلة فهم العلمانية في فصل الكنيسة عن الدولة، فهذه مسألة مؤسسية لا يشكّل تشخيص حدودها الفاصلة مهمة مستحيلة في علم القانون، كما يمكن متابعة تاريخها من دون صعوبة بالغة في منظور المؤرخ. ونشأ التمايز والفصل قبل نشوء مصطلح العلمانية. وإنما الإشكال يكمن في ادعاء فصل الدين عمومًا عن السياسة بشكل عام. فمن الصعب أصلًا أن ندرس الأول بمعزل عن الثانية في أي بلدٍ، لأن الدين والسياسة قائمان ضمن نظام ضبط اجتماعي رمزي أو هوياتي، يتعامل مع الأيديولوجيا والمقدّس والهويات والرموز والعصبيات وغيرها في المجتمع نفسه، وفي الدولة ذاتها. فكيف يمكن أن ينفصلا؟ إن شكل الفصل الممكن هو في الوعي، بمعنى ضعف أحدهما أو تراجعه. فمن دون علمنة الوعي يصعب الفصل. وإذا كان الشعب متدينًا، أو إذا انتشرت فيه ثقافة دينية يصعب أن يكون هذا الفصل مطلبًا دستوريًا، ويتحول الفصل إلى مهمة تحييد الدولة دستوريًا في شؤون الدين، شرط ألا يفصل الدين عن السياسة في المجتمع. ففرض فصل الدين عن السياسة سوف يتحوّل إلى قمعٍ وإرهابٍ في هذه الحالة، كما أنه يتحوّل في بعض التجارب إلى عملية نزعٍ للهوَية. أما تَحييد الدولة في الشؤون الدينية فشأن آخر يمكن فرضه بالقانون، وحتى في الدستور، وينطبق ذلك على الفصل بينها وبين المؤسسة الدينية.

إذا كانت درجة التدين عند الشعب مرتفعة فلا بد من أن يؤدي الدين

دورًا في الحيز العام إن أجاز الدستور ذلك أم لم يجزه. فالتدين يؤثّر في سلوك المتدين الانتخابي وغيره من سلوكياته السياسية، أكان ذلك عبر رؤيته الدينية، أم عبر تأثره بالخطاب الديني والشعارات السياسية المصوغة دينيًا. وفي المجتمعات المدنية المركّبة يشكّل الديني بعدًا من أبعاد المدني نفسه، وهذا هو جوهر الرؤية الجديدة لعلاقة المدني بالديني.

لذا، قبل الحديث عن علمنة السياسة، ليس بإخضاع الدين لاعتباراتها فحسب، بل بفصلها عن الدين، فإن حدًا أدنى من علمنة الوعي يجب أن يتوافر على مستوى الثقافة المجتمعية أولًا وقبل أي شيء. أما في الصوغ القانوني فلا بد من نوع من أنواع الفَرض والإكراه. فالقانون هو فرض في النهاية. ويمكن أن يبدأ بفرض الفصل بين المؤسسة الدينية والدولة، أو بين الانتماء الطائفي للفرد ومواطنته. وبعدها يمكن أن تتشكل الحياة الدستورية ذاتها. ولا شك في أن تعامُل الدولة مع المواطنين كمواطنين بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية ومعتقداتهم، إضافة إلى انتشار التعليم وغيره عوامل في نشر هذا الوعي المعلمن. لكن لا يمكن أن يُفصَل الدين عن السياسة بالقانون. فهذه مسألة وعي وأنماط تدين.

تفترض العلمنة أن ثمة صيرورة تاريخية تؤدي إلى انحسار الدين تدريجًا عن مجالات وعي البيئة الطبيعية والاجتماعية والجسد الإنساني، وعن قطاعاتٍ مجتمعية واسعة، يتمثل أهمها بالنسبة إلى مصطلح العلمانية في نشوء منطق الدولة الذي يتغلب على الاعتبارات الدينية، حيث يصبح الحكم السياسي على الأمور نابعًا من مصالح الناس في الدنيا. وما يمكن تشريعه من قوانين قبل علمنة الوعي وفرضه من الدولة هو منع الدولة، أو أي قوة سياسية من فرض الدين بواسطة الدولة، أو منع فرض رأي سياسي لحركة دينية بواسطة الدولة، أو فرضه كأنه رأي مقدس تستدعي مخالفته تكفير المخالف.

هذه المرحلة من علمنة الدولة والقانون ممكنة التطبيق حتى قبل بلوغ المجتمع وأنماط الوعي فيه درجاتٍ عالية من العلمنة. وتحييد الدولة في الشأن الديني قانونيًا ممكن حتى في مجتمع متدين، بل بالذات في المجتمع المتدين. فلماذا يحتاج المجتمع المتدين إلى الإملاء الديني بواسطة الدولة؟ إنه لا يحتاج

إلى ذلك. وقد يحتاج إلى حماية الدولة لحرية ممارسة الدين حيث تتعدد الديانات والطوائف، أو حيث أدى استخدام الدين للدولة (أو الدولة للدين) إلى تقييد العقيدة المخالفة وممارستها.

لهذا فإن تأكيد القوانين الدينية في مجتمع متدين أصلًا كما يجري في بعض دول العالم العربي، لا بد من أن يكون استخداميًا من الدولة الحديثة. فالدولة تستعمل الأيديولوجيا الدينية في مثل هذه الحال لتبدو كأنها حامية للدين لاكتساب الشرعية في مجتمع متدين لا يحتاج فيه الدين إلى حمايتها. ويحدث هنا التواطؤ المعروف، لأن المؤسسة الدينية تستخدم حاجة الدولة هذه كي تزيد نفوذها، وتستغل قوى سياسية دينية هذا السياق كي تنتقد عدم التطبيق الصحيح للدين... وهكذا دواليك. فما دامت الدولة سلّمت، ولأسبابها هي، بأن الدين يشكل مسألة مرتبطة بالسياسة، لا بد من أن تستغل القوى السياسية الدينية هذا السياق. لكن الدولة تسيء إلى الدين والتدين حين تقبل بإملائه على الناس، مستخدمة قوتها الدنيوية لتصنع لنفسها شرعية. وهي ليست في هذه الحالة سوى كيان علماني سلطوي يتموّه بالدين.

اعتقد باحثون مثل ماكس فيبر أن عملية العلمنة في المجمل هي من صلب الحداثة. وأن الثانية تتطوّر بشكلٍ خطي تصاعدي يشمل العقلنة الحسابية لقطاعات الاقتصاد وإدارة المجتمع، ونزع السحر عن قطاع بعد آخر بفهمه من خلال منظومة علاقاته السببية، والدوافع البشرية الدنيوية، وبالاستغناء عن العوامل الغيبية في شرحه، وتمفصل وتركيب مؤسسة الدولة وتوزيع وظائفها وعقلنتها وتنظيمها وبيروقراطيتها، وأن تطوّر العلوم يقود إلى العلمانية. وتعبير «نزع السحر عن العالم» هو تعبير فيبري وجدنا أكثر تعريفات فيبر اختصارًا له في محاضرته المتأخرة نسبيًا التي ألقاها في عام 1917، ونُشِرَت في عام 1919 «العلم بوصفه حرفة»: «إن التحصيل العلمي المتنامي والعقلنة لا يعنيان أبدًا معرفة عامة متنامية لشروط الحياة التي نحيا في كنفها، بل يعني شيئًا آخر مختلفًا: هو أن نعرف ونعتقد، أننا نستطيع في كل لحظة، شرط أن تكون لنا الإرادة، أن نبرهن لذاتنا عدم وجود أي قوة سرية أو غير مرئية قادرة من حيث المبدأ على التدخل في سير الحياة، بل إن في الإمكان من حيث المبدأ السيطرة على جميع الأشياء من خلال التكهن بها. يعني ذلك إذًا: إزالة السحر عن

العالم. لا يعني ذلك بالنسبة إلينا ما يعنيه بالنسبة إلى البدائي الذي يؤمن بقوى كهذه، أي اللجوء إلى وسائل سحرية نستطيع بواسطتها السيطرة على الأرواح أو التوسل إليها. بل إن ذلك لا يتحقق إلا بالتكهن[23] وبالوسائل التقنية. وهذا هو تحديدًا المعنى الأساسي للعقلنة بوصفها كذلك»[24]. وأوضح فيبر أن هذا لا يعني أن الإنسان الحديث أكثر معرفة بشروط حياته من الإنسان البدائي. فالإنسان البدائي أكثر معرفة بتشغيل وسائل الصيد والزراعة من معرفة الإنسان الحديث الذي يستخدم الطائرة أو القطار بطريقة عملهما. لكنه يعني أن لدى الإنسان القدرة على تفسيرها وشرحها من قوانينها الداخلية من دون الحاجة إلى إقحام قوى غيبية في عملية التفسير التي يتلوها التوقع أو التكهن العلمي بموجب قوانين. وهذا يعني فهم مجالات الحياة بموجب قوانينها، وتوزيع الناس بموجب تخصصات مختلفة لفهم هذه المجالات.

بصفته مؤرخًا اجتماعيًا لا مجرد عالم اجتماع، تتبّع فيبر العناصر العقلانية ووجدها في الحضارات كلها، ولا سيما حيث وجدت «إدارة» اقتصادية أو سياسية. لكنه اعتبر العقلانية قيمة أساسية ومركزية في الحضارة الغربية وحدها، وكان في تعيينه هذا هيغليًا بالكامل. وكان الفرق بينه وبين ماركس أنه لم يرَ سببًا لاعتبار الإنتاج الرأسمالي الصناعي المعقلن سابقًا على عقلنة الدولة، فيما أشارت الأدلة التاريخية التي جمعها إلى العكس. من هنا قاد عنده انتصار قيمة العقلانية في الغرب إلى الرأسمالية، وليس العكس. وإذا كانت المادة في قيد الدرس والتحليل في هذه الحالة هي التاريخ والوقائع التاريخية، فإن موقف فيبر يستحق تسمية مادية تاريخية أكثر مما تستحقه حالات فرض معادلات فلسفة التاريخ على التاريخ.

حين تجري عملية العلمنة بهذا المفهوم تُصبح حتى الحاجة إلى المقدّس قابلة للتعويض روحيًا في مجرى هذا التطور بممارساتٍ فنية وجمالية، أو بمتعٍ حسية في الحيزيْن الخاص والعام، أو بأشباه الديانات البديلة التي تجيب عنّ

(23) يقصد بالتكهن التنبؤ العلمي بموجب قوانين ونماذج نظرية.

(24) ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، ترجمة جورج كتورة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص 172. ارتأينا استخدام الترجمة العربية لأنها من كتابات عالم الاجتماع القليلة المترجمة مباشرة عن الألمانية.

الحاجة إلى التواصل مع المقدس، وتزيح المقدس إلى المجال الدنيوي في الوقت عينه.

ما زال النقاش في العلوم الاجتماعية قائمًا: هل العلمنة نظرية؟ هل هي منظومة مقولات مترابطة منهجيًا حيث تسمح بتنبؤات علمية عن مستقبل مجتمع من المجتمعات؟ أو بكلمات أخرى، هل هي نظرية تفسّر علاقة الدين بمجالات الحياة الأخرى في الحداثة، أم هي عقيدة من عقائد الحداثة، أم هي مجرد توصيف وقائعي لما جرى في أوروبا في مرحلة تاريخية محددة؟ وتوصيف الوقائع بحد ذاته لا يشكل نظرية.

يصحّ القول إن العلمانية علمانيات، والعلمنة صيرورات وتواريخ، وليست تاريخًا واحدًا. وإن انتشار الثقافة العلمانية في مجتمع من المجتمعات يأتي على درجاتٍ، وفي حالات اجتماعية - تاريخية وحتى معرفية مختلفة كمًّا ونوعًا. وهذا يعني أن الثقافة السائدة، بما فيها الثقافة السياسية في المجتمعات الحديثة قد تكون أكثر أو أقلّ تدينًا تبعًا لتلك الحالات، أكثر أو أقل اعتبارًا لنمط التفكير الديني نصًّا ومؤسسة وحركاتٍ. يصح أن نقول إن انتشار التدين والثقافة الدينية درجاتٍ، وإن ثمة درجاتٍ من العلمنة أكثر مما يصح القول إن الدين ينفصل عن الحيز العام، أو عن الدولة، أو عن السياسة فصلًا كليًا من خلال العلمنة. فالمجتمع والثقافة والسياسة في بريطانيا وفرنسا مثلًا أكثر علمانية مما في الولايات المتحدة، على الرغم من أن بريطانيا تحتفظ بكنيسة رسمية، فيما لا تحتفظ الولايات المتحدة بمثلها. والسياسة في فرنسا وبريطانيا أكثر علمانية من الولايات المتحدة، لأن الثقافة والحيز العام فيهما أقل تأثرًا بالخطاب الديني والتفكير الديني والمقولات الإيمانية منها في الولايات المتحدة، على الرغم من أن الكنيسة تنفصل عن الدولة بشكل تام في الولايات المتحدة.

أخيرًا، قبل اختتام العرض في هذا القسم من الفصل الأول، نُعرّج قليلًا على موضوع عالجناه في الجزء الأول من الكتاب وهو علاقة الدين بالسحر. وكنا قد عالجناه فلسفيًا، لكننا نضعه هنا في السياق التاريخي.

من أهم وظائف اللاهوت المسيحي (كما في الأديان العقيدية عمومًا) رسم الحدود بين الدين والخرافة (Superstition) (أو العقائد البالية) من جهة،

و«الطقوس الدينية» الصحيحة وممارسة السحر (Magic)، وبشكل خاص العرافة Witchcraft، من جهة أخرى. يقوم اللاهوت هنا بشرح الدين الصحيح وتحديده عقيدة وطقوسًا، ويعرّف الخرافة في الوقت نفسه بأنها العقائد التي تحيد عنه. كما يُبين بدقة قواعد الشعائر الصحيحة ومعناها، وكونها الطريق إلى «قلب» و«أذن» كائن متجاوز عاقل وكلّي القدرة؛ وبذلك يُميزها من محاولات التأثير بواسطة السحر في القوى الخفية وفوضى الأرواح والشياطين والجن الفاعلة في الكون. ومن هذه الناحية يمكن القول إن الثيولوجيا في الديانات التي تؤمن بإله متجاوز عاقل ساهمت في نزع السحر من العالم.

لكن يمكن القول إن هذه الأمور ليست عملية حسم قطعي للفرق بين الأمرين، فحتى عشية الحداثة آمنت أغلبية الثيولوجيين بوجود أرواح شريرة وأخرى طيبة، وملائكة فاعلين في الدنيا وشياطين هم «في الواقع» ملائكة سقطوا من الجنة، ويقومون بأعمال شريرة، أهمها التعرّض للأخيار ودفع الناس إلى فعل الشر[25]. وساهمت هذه في فهمهم الشرور في العالم. فهم في البداية لم يتوقفوا عن الإيمان بها، بل آمنوا بوجودها وبضرورة محاربتها، أي إن محاربتها هي نوع سلبي من الإيمان بها. وكان هذا يعني عملًا مكثفًا على رصد العقائد «المنحرفة والشاذة» والممارسات السحرية وتجميعها وتصنيفها وتحليلها لاستخدام هذه المعلومات في مكافحتها ومنعها والتحذير منها، وذلك بواسطة آليات متنوعة تشمل أبسط الأدوات مثل عِظات الكهنة ضد ممارسات شعبية سحرية من بقايا الديانات الوثنية المختلطة بالمسيحية وصولًا إلى محاكم التفتيش وعملية صيد الساحرات. والخصم الرئيس للاهوت في هذه الحال هو الثقافات الشعبية المنتشرة بممارساتها التي تحاول أن تؤثّر في الحظوظ المتعثرة للبشر، ونصيبهم في الدنيا، أو تحاول أن تضفي معاني على بيئتهم ومجريات حياتهم. والأهم هو تأثير هذه الثقافات الشعبية في الكهنة أنفسهم ورجال الدين الذي يقدّمون أنفسهم أحيانًا بوصفهم القادرين على الإجابة عن حاجات الناس في إطار هذه الثقافة. وفي الحال الأخيرة يطرح رجال الدين وصفات «مسيحية» لمقاومة الأرواح الشريرة والشياطين واللعنات وغيرها.

---

(25) Euan Cameron, *Enchanted Europe: Superstition, Reason, and Religion, 1250-1750* (Oxford, UK; New York: Oxford University Press, 2010), pp. 89-112.

عرض فيبر في علم اجتماع الدين في كتابه الرئيس **الاقتصاد والمجتمع** الذي صدر بعد وفاته في عام 1921، وفي مجموعة الدراسات بعنوان **الأخلاقيات الاقتصادية والديانات العالمية** نماذج عدة لانتقال الدين من العبادات السحرية الطابع إلى مفهوم عاقل عن إله متجاوز، التي تصل إلى قمتها بحسب رأيه في البروتستانتية. كما بين في مساهمته الرئيسة في علم اجتماع الدين في كتاب **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** (1904)، كيف ينتج خلال هذه العملية أنموذج الأخلاق البروتستانتية الذي يميل إلى البراغماتية في الحياة الدنيوية وإلى الزهد في إضفاء العاطفة والقدسية عليها، ولا يقبل بمقاربة تقديسية لغير الله. ونجد ذلك في التيارات الطهرانية في البروتستانتية على وجه الخصوص.

من أهم مميزات البروتستانتية أنها تعاملت مع الطقوس الكنسية الكاثوليكية والأعمال التي يصفها الكهنة للمؤمن للتكفير عن ذنوبه من إضاءة الشموع إلى عدد الصلوات اللازمة إلى التبرع وفعل الخير، كنوع من السحر والشعوذة، أي إنه في مرحلة ما من التاريخ الأوروبي هي مرحلة الإصلاح الديني بدأ نقد العناصر السحرية الطقسية وغير الطقسية في الممارسة الدينية (المسيحية) ذاتها. لكن هذا لا يعني أن عالم مارتن لوثر والإصلاحيين كان خاليًا من الأرواح والشياطين، ولا يعني أن البروتستانت توقفوا عن ممارسة الشعوذة ضدها. فهؤلاء انتقدوا محاولات التأثير في الله وتحصيل الخلاص للمؤمن بوسائل وطقوس اعتبروها سحرية. لكن لم يحصل عندهم توقف مفاجئ عن الإيمان بالشياطين والأرواح الشريرة في العالم. وفي مقالة تنقيحية (Revisionist) لكتابة التاريخ المعهودة ادعى سكريبنر أن الإصلاح البروتستانتي لم يرغب أصلًا في نزع الغموض والقداسة من الكون، وعرض الممارسات السحرية، وممارسة الشعوذة التي كانت قائمة في البروتستانتية، مؤكدًا أنه يصح أن الإصلاحيين رفضوا فكرة القديسين وشفاعاتهم وكراماتهم، لكنهم لم يحجموا عن الاعتقاد بوجود الأرواح والشياطين والملائكة في محيطهم[26].

---

(26) Robert W. Scribner, «The Reformation, Popular Magic, and the «Disenchantment of the World»,» *Journal of Interdisciplinary History,* vol. 23, no. 3: *Religion and History* (Winter 1993), pp. 475-494.

يصح هذا الكلام في سياق آخر عن دور الأصوليين الإسلاميين في نقد شفاعات الأولياء وكراماتهم والتبرك بأضرحتهم، مع الاستمرار في الإيمان بالجن والملائكة، وحتى بالشياطين، وفعلها في محيطهم، وفي الدنيا بشكل عام.

فقدت العقائد السحرية صدقيتها بالتدرج مع ظهور العلم وتطور الصناعة والتجارة وتعميم التعليم وزيادة معرفة الإنسان بعالمه الطبيعي، ومحاولة السيطرة عليه في ضوء القوانين التي تحكمه. وكانت هذه عملية تدرجية. لكن الدين نفسه ساهم في محاربة السحر والخرافة في القرون الوسطى وعشية الحداثة، لكونهما يحيدان عن الدين القويم، ولأنهما أيضًا، مع قوى الغيب، يمثّلان بقايا وثنية منافسة لوساطة الكنيسة وحدها، ولأنهما يحتكران هذا الدور.

اتخذت حرب الدين ضد الخرافة والسحر أشكالًا عدة بما فيها منافسته في بعض الأحيان. ولا شك في أنها في مرحلة الحداثة ومع ظهور الطباعة اتخذت شكل مناقشات ثيولوجية موسعة لمسألة السحر، حيرت في اتساعها وكثافتها بعض المؤرخين[27]، مع أن السبب واضح وهو أولًا ظهور الطباعة ذاتها التي تعني تكثيف المناقشات في المجال العمومي في هذا الموضوع وغيره، وثانيًا توحيد العقيدة في ظل دولة الملكية المطلقة، الأمر الذي عنى مناقشة هذا الموضوع تحديدًا.

ربما يجد أحد المؤرخين التنقيحيين أدلة على ازدياد الممارسة السحرية في مرحلة معينة في الحداثة، أو يكتشف أدلة (غالبًا من محاضر محاكم التفتيش) عن انتشار الممارسة السحرية، فيصدر بذلك أحكامًا مطلقة ضد فكرة أنه جرت في التاريخ عملية علمنة أو تحديثٍ أصلًا. والحقيقة أن صيرورة نزع السحر من العالم تتخذ مسارات مختلفة، هي في حد ذاتها متعرجة. ولا يجوز الإسقاط من الثقافة الشعبية على نيات الإصلاحيين مباشرة، أو من ثقافة الساسة العلمانيين على الكهنة. فهذه بيئات مختلفة عاشت مسارات تطور مختلفة. فقد تورّطت أيضًا الجمعيات الملكية والأكاديميات التي أسست في القرنين السابع عشر والثامن عشر في محاولة تحديد السحر والساحرات كأنها ظواهر قائمة، وغاصت في عملية تصنيفها، حتى حين كان هدفها من التصنيف محاربة هذه الظواهر.

كما بينا في الجزء الأول من هذا الكتاب، نجد تقاطعات كثيرة بين العلم والسحر هدفها السيطرة على العلاقة بالبيئة والمحيط (ولا سيما العلاقة بالقوى الطبيعية). ونجد نزعات سحرية غنوصية حتى في بدايات العلم الحديث، وحتى على جداول أعمال الجمعية الملكية في لندن في بداياتها.

---

(27) Cameron, p. 16.

ثانيًا: عِلمانية أم عَلمانية وهل هي فلسفة؟

إذا أردنا أن يقابل لفظ «علماني» بالعربية مصطلح Secular حرفيًا فيجب أن تفتح فيه «العين» ليصبح «عَلماني»، من عالَم وعَلَم، ويفترض أن يرادف كلمة Saeculum، وهي من اللاتينية، وتعني عصر وحقبة زمنية. واستخدمت في النسخ اللاتينية الأولى من التوراة لتقابل الأبدي أو الأبد. لكنها في الصلاة اللاتينية عنت الأبد. وتترجم عبارة Saecular Saecularum المستخدمة في نهاية الصلاة قبل كلمة آمين بالعربية أيضًا «إلى أبد الآبدين». أما عند القديس أوغسطين فإن الدهر (Saeculum) هو زمن انتظار قدوم المسيح المخلص، إنه الزمن العادي «الأرضي» في التاريخ الذي يجب أن يمضي قبل الخلاص وبدء الزمن المقدس. إنه الزمن الذي يتعاقب. وحتى بهذا المعنى فإن أصل المصطلح في تقسيم الكنيسة للزمن بين زمن «زمني»، إذا صح التعبير، أي زمن «أرضي» تُعرَف له مراحل، وبداية ونهاية على الأرض، وزمن أبدي مقدس.

لدينا إذًا لفظٌ يحمل دلالة «زمني» في مقابل غير الزمني، أي الإلهي. ويمكن القارئ هنا أن ينتبه لمصطلح «دهري»، و«دهريين» عند الأفغاني في تعريفه المادية والماديين، بما في ذلك بعض فلاسفة التنوير غير الماديين، في مقالته المعروفة «في الردّ على الدهريين». فقد فهم الأفغاني «المادية» بواسطة مفهومٍ عربي هو «الدهريون» في مرحلة ما قبل ظهور الإسلام. لكن صوغه له كان مرتبطًا بردة فعلٍ إسلامية على صعود العقيدة المادية العقلانية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية انتشارها لدى نخب عثمانية تركية وعربية، وقوة نزعتها الهجومية على الدين. بينما بقي الأفغاني في الوقت عينه يتصوّر إمكانية محاكاة الإصلاح البروتستانتي بإصلاحٍ إسلامي ينتج منه إصلاح مدني سياسي. وتبعه في ذلك عدد مهم من مفكريّ النهضة العربية ورجالات الإصلاح مثل عبد الرحمن الكواكبي ومحمد عبده وطاهر الجزائري وشكيب أرسلان وغيرهم.

كما تطوّر المصطلح الكنسي ليعني ما يوجد خارج الكنيسة أو الدير. فدلالة «العلمانيون» باللغة الكنسية عمومًا، حتى عصرنا هذا هي أتباع الكنيسة من غير رجال الدين، أي رعاياها؛ وتاريخيًا وضع الرهبان في مقابل «رجال الدين العلمانيين» الذين يعملون مع الشعب في المطرانيات والأسقفيات،

(Secular clergy, Parish clergy)، ولا يعتكفون أو يمضون وقتهم في الأديرة مثلما يفعل الـ (Regular clergy). وأضيفَ وصف علماني إلى الإكليروس نفسه «إكليروس علماني» لوصف رجال الدين الذين يعملون مع الناس العاديين في «الدنيا»، خارج الدير. كما استُخدم التعبير لاحقًا للتمييز بين «المدني» والكنسي في الأراضي والممتلكات، ولا سيما في استخدام تعبير «علمنة» في وصف عملية مصادرة السلطات الزمنية أملاكَ الكنيسة واستملاكها.

يميز بعض الاستخدامات الكنسية الزمني من الروحي، والقادة الزمنيين والإكليروس ليمنح الكلمة معنى دنيويًا أرضيًا، أي من هذا العالم الدنيوي الزمني. فزمني ضد أبدي، وضد روحي، ويعني «دنيويًا موقتًا»، أي وقتيًا، ويعني واقعًا في الزمان الفعلي، لا خارجه. وغالبًا ما استُخدمت تعابير «قادة روحيون» في وصف الإكليروس، في مقابل «قادة زمنيون» لوصف السياسيين من المستشارين والقانونيين المحيطين بالملك أو الأمير. وما زال بعض الكنائس يستخدمها حتى يومنا هذا. الزمني هو الدنيوي، غير الروحي، وغير الديني... حتى لو كان الشخص الموصوف بالزمنية والدنيوية مؤمنًا دينيًا. فسمة «الزمنية» هنا ليست وصفًا لعقيدته أو فكره، بل هي وصف لوضعه الاجتماعي ووظيفته، فهو زمني بمعنى أنه لا يمثّل الدين أو المؤسسة الدينية. ووصف «العلماني» في استخدامه هذا هو وصف لمن يتبع كنيسة لكنه ليس رجل دين، بتأكيد عدم كونه رجل دين كصفة.

هذا هو المعنى الذي بقي في المعاجم اللغوية للكلمة. إنه معناها كمفردة تحوّلت إلى مصطلح قبل أن تتحوّل إلى مفهوم يُشكّل أداةً تحليليةً في العلوم الاجتماعية من جهة، وقبل أن يتحوّل أيضًا إلى تعبيرٍ أيديولوجي من جهة أخرى. وهي الدلالة التي بقيت في المعاجم مثل معجمِ أكسفورد. وهي على أنواعها تعتبر أن العلماني هو اللاديني، أو للدقة غير الديني، في تفسيره كصفة لبُنى، أو وظائف اجتماعية، أو مؤسسات. إنها المؤسسات غير الدينية كما كانت تعني أتباع الكنيسة من غير رجال الدين.

عند العودة إلى دلالات اللفظ نجد استخدامًا للمعنى نفسه في المقابلة بين الإكليروس وغير الإكليروس عند الفرنسيين في استخدامهم لفظ Laïcité الفرنسي للدلالة على «علماني»، وغالبًا ما يحتفظ الكتّاب العرب المتأثرون

بالعلمانية باللفظ الفرنسي بأحرفٍ عربية «لائكية». وهو يعود إلى الأصل اليوناني Laos ويعني «شعب»، أو «عامة» و«عوام». والمقصود به في الفرنسية بدايةً كل من لا ينتمي إلى فئة رجال الدين.

يعود استخدام اللفظ Laïcité كعلمانية إلى القرن التاسع عشر، لا إلى فلسفة التنوير كما يعتقد بعض الباحثين العرب. ففلسفة التنوير مرّت ومارست تأثيرها كله في نقد الخرافات والعقائد وسوء استخدامها في المؤسسات والممارسات الدينية طوال القرن الثامن عشر والجزء الأكبر من القرن التاسع عشر من دون أن تحتاج إلى استخدام مصطلح العلمانية. وكذلك مرت الثورة الأميركية والفرنسية، وصيغ إعلان الاستقلال بعد الأولى، وإعلان حقوق الإنسان والمواطن بعد الثانية، من دون استخدام المفردة هذه، أو المصطلح هذا.

استُخدم هذا المصطلح في فرنسا في سياق الصراع لتطبيق التعليم الرسمي ضد التعليم الكنسي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين. لكن لا شك في أن سياقات مفهومه الموسّع فكريًا، من دون اللفظ المعهود، تعود إلى فلسفة التنوير وغيرها من الأفكار الحديثة. أما اللفظ فتمأسس مصطلحيًا، وقانونيًا تحديدًا، في القرن التاسع عشر في سياق قوانين (Jules Ferry) في عام 1880 لتنظيم التعليم الرسمي العام، التي صدرت إبان الصراع الحاد بين اليمين واليسار، الملكيين والجمهوريين، الريفيين والمدينيين، الإكليريكيين والعلمانيين في فرنسا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وأفضت تحولاتها إلى قانون الفصل في عام 1905 الذي فصل فصلًا تامًّا بين الدين والدولة بالصيغة الفرنسية للعلمانية المعروفة إلى يومنا بـ «اللائكية».

لا تعني حقيقة أن جذر اللفظ الفرنسي اليوناني يعود إلى «شعب» الإسراع في الاستنتاج أن الديمقراطية هي العلمانية، لمجرد أنها ببساطة تعني حكم الشعب، بل يعني الاستخدام البسيط للعلمانية بمعنى الشعب Laos في مقابل الإكليروس؛ وهذا مجال دلالي آخر غير الشعب Demos في مقابل الحكّام. الشعب من منظور «اللائكية» يتموضع مقابل الإكليروس، لا مقابل الاستبداد أو الملك مثلًا، تمامًا كما في لفظ Laity الإنكليزي الذي يختلف

عن لفظ People. ولا تحمل هذه المقابلة وحدها أيًا من دلالات الديمقراطية، لأن الكنيسة تنقسم إلى رجال دينٍ وعلمانيين، أو شعب، أو عامة، أي أتباع الكنيسة الذين ليسوا رجال دين. نرى إذًا أن أيًا من الكلمتين Secular وLaïcité لا تعني حرفيًا العلمانية كما نفهمها اليوم. لذلك لا نعوّل كثيرًا على البحث في الفروق في مفهوم العلمانية في بريطانيا وفرنسا بواسطة البحث التأصيلي في الألفاظ والعودة إلى الفرق بين اللفظين. فقد جرى تحويل الكلمات إلى مصطلحاتٍ جراء الاستخدام التاريخي والمؤسسي والسياسي الذي منحها دلالاتها الحالية.

لا يجوز تحميل الفروق الدقيقة في فهم العلمانية كأيديولوجيا وموقف (هل تعني فصل الدين عن الدولة؟ وهل هي خصخصة القرار في الشأن الديني، أم هي تحييد الدولة في شؤون الدين؟) على الفرق بين الكلمتين. فهذه فوارق في الموقف والأيديولوجيا، ولا تُشتق من اللفظ نفسه إلا بأثر تراجعي، ولغرضٍ ما.

يصعب تحديد الاستخدام الأول للفظ في التعبير عن موقف أيديولوجي. ويبدو من أكثر من مصدر أن الاستخدام الأول للفظ «سيكيولاريزم» و«سيكيولار»، علمانية وعلماني كمفهوم للدلالة على توجه فكري معين كما نستخدمه اليوم كان في عام 1851 على يد جورج هوليوك (George Jacob Holyoake)[28]. وهو لم يكن مؤمنًا، لكنه اعتقد أن الإلحاد موقف لا علاقة له بتنظيم المجتمع وعملية المعرفة، وأن الأصح هو تحييد الشأن الإيماني الديني، واستنباط المعرفة من الحياة والتجربة، ومن دون أن تحدد المعرفة موقفًا من قضية الإيمان. كان هوليوك داعية علمانيًا، إذا صح التعبير، من فئة المثقفين التي كانت تدعى المفكرين الأحرار (Freethinkers) كتعبير عن تحررهم من قيود

(28) ورد خطأ يُرجح أنه مطبعي في دراسة لعبد الوهاب المسيري: John Holyooke. هذا بحد ذاته خطأ مطبعي غير مهم، لكن المهم أن بعض الدراسات المنحولة نقلته عنه خطأ ومن دون فحص المصدر الأصلي ولا حتى في ما يتعلق بالاسم. انظر: عبد الوهاب المسيري، «مصطلح العلمانية،» في: عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، العلمانيّة تحت المجهر، حوارات لقرن جديد (دمشق: دار الفكر؛ بيروت: دار الفكر المعاصر، 2000)، ص 12.

الخطاب الديني، أو المسلمات الدينية عند تفكيرهم في الطبيعية والمجتمع وفي صنع مواقفهم الأخلاقية، بما في ذلك موقفهم النقدي من المؤسسة الدينية. وانتشر تعبير (Freethinker) ككلمة واحدة في وصف المثقفين من هذه الأوساط قبل ذلك بقرنين. وأسّس هوليوك الجمعية العلمانية (The Secular Society) التي أعلنت أنها تؤمن بنظام عالمي عادل، وبرنامج أخلاقي يقوم على العقل الذي يتعامل مع القضايا الإنسانية من دون حاجة إلى التفسيرات - ما وراء - الطبيعية. وأسّس أيضًا صحفًا عدة للدعوة إلى أفكاره، وكانت السلطات تُغلقها دائمًا.

طُوّر هذا المصطلح تحديدًا في صحيفة *The Reasoner* (المعلّل، أو المحاجِج العقلي إذا صح التعبير). ولمنح القارئ فكرة عن كيفية التعامل مع مصطلح حين نحته من قام بنحته ليعبّر عن أفكارٍ كانت قائمةً من قبل، لكن كي يتمّ التعبير عنها مصطلحيًا، انتقل هوليوك الذي تأثّر بعالم الاجتماع الفرنسي أوغست كونت إلى استخدام مصطلح اللاأدرية (Agnostic, Agnosticism)، أو اللاغنوصية، أي عدم وجود معايير معرفية لدى العلم للبتّ في قضايا الله والماورائيات، الذي استخدمه أول مرة البيولوجي الإنكليزي توماس هنري هكسلي في عام 1860. ومن المعروف أن هكسلي حاول تعميم فكر تشارلز داروين (Charles Darwin) (1809 - 1882) الذي عرّف نفسه أيضًا كـ «لاأدري»، أو لاغنوصي، أي إنه لا يعلم شؤون الغيب والدين والماورائيات، وليس لديه حكم علمي في شأنها. وداروين لم يفعل ذلك علنًا، لكن يستدل على موقفه هذا مما نشره عنه ابنه بعد وفاته كما سوف نرى. وفي أي حالٍ فإن التوجه الفكري الذي يُعبر عنه، ويُعرّفه هذا المصطلح «اللاأدرية» بدقةً بعد صوغ هكسلي كان قائمًا منذ الفلسفة اليونانية. وهو بهذا المعنى عكس الغنوصية (Gnosticism) التي تفكر في الماورائيات والغيبيات، وتقترح سبلًا لمعرفتها.

اعتبر هوليوك مصطلح «اللاأدرية» أكثر دقة من مصطلح العلمانية في التعبير عما يريد قوله. لم يكن أول من استخدم مصطلح العلمانية في دلالاته العصرية متعصّبًا له إذًا، وفضّل عليه مصطلحًا آخر حين رأى ذلك ملائمًا.

جرى التعبير أيديولوجيًا عن مواقف علمانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وفي بداية القرن العشرين في نشاط حركات وجمعيات مختلفة جعلت مهمتها تنويرية في محاربة الجهل والخرافة. وكانت هذه الجمعيات

في بريطانيا جمعيات سلمية غير صدامية، وما لبثت أن زالت لأن المجتمع نفسه كان يتعلمن[29] بفعل التطور الاقتصادي الاجتماعي، وتغير أنماط الحياة والتفكير بالتدرج. لكنها اتخذت أشكالًا راديكالية وصدامية في مناطق أخرى ولا سيما في المناطق التي تأخرت فيها عملية العلمنة مثل إسبانيا وإيطاليا وتركيا العثمانية. فهذه وصلتها الأفكار العلمانية المتأخرة بصيغة الوضعية الكونتية، أو التطورية السبنسرية، أو المادية الفرنسية والألمانية الإلحادية المتأخرة.

أما تعبير العلمنة (Secularization) في وصف صيرورة إقصاء الدين، أو كعملية «دَنْيَوَة» لمجال ما، فبدأ استخدامه في بريطانيا في نهاية خمسينيات وبداية ستينيات القرن التاسع عشر، مع مصطلحات مثل «علمنة الفن». وفي ألمانيا بعد ذلك بثلاثين عامًا بدأ يدور صراع فكري في شأن «علمنة الأخلاق»، أي تحريرها من مرجعيتها اللاهوتية، وكانت هذه من أعسر العمليات الفكرية تصوّرًا بالطبع، لأن الأخلاق ارتبطت بالدين في نظر أغلبية الناس في تلك المرحلة. ولكنها تحولت إلى نموذج نظري (سوسيولوجي) في فهم تطور المجتمع في القرن العشرين. ولغرض تمييز دلالات المصطلح من المفهوم كأنموذج نظري في العلوم الاجتماعية نجد للتسهيل على القارئ بعض التعريفات التي تشير الى الدلالات والاتجاهات الممكنة التالية:

- انحسار الدين وتراجعه، وفقدان الرموز والعقائد والمؤسسات الدينية مكانتها ونفوذها.

- تراجع أهمية الدين الاجتماعية في حياة البشر اليومية وفي إدارة شؤونهم المعيشية.

- التركيز على الحياة المادية الزمنية، ومهمات الحاضر العملية، وتهميش الجانب الروحي.

- انتقال ما كان وظائف للمؤسسات الدينية، كعملية إنتاج المعرفة ذاتها، وأنماط السلوك وحتى التربية والتعليم، إلى مؤسسات غير دينية.

---

(29) Susan Budd, *Varieties of Unbelief: Atheists and Agnostics in English Society, 1850-1960* (London: Heinemann Educational Books, 1977).

- نزع القداسة عن مجالٍ بعد آخر.

- فصل الدين عن المجتمع وظهور الإيمان الداخلي المحض غير الفاعل في المجتمع.

- فصل المؤسسة الدينية عن المؤسسة السياسية.

- تحييد الدولة في الشأن الديني.

أصبحت هذه كلها دلالات تحملها مصطلحات العلمانية والعلمنة. لكن بعضها يتداعى إلى الذهن قبل غيره، أو أكثر من غيره. وبعضها الآخر لا يتداعى إلا إلى ذهن المتخصص بالعلوم الاجتماعية. ونجد غيرها الكثير مما سوف نعود إليه لاحقًا في الجزء الثاني من هذا المجلد حيث سوف نراجع نظريات العلمنة.

بالنسبة إلى المصطلح العربي، هل الأصح أن نقول عِلمانية (بكسر العين من عِلم) أم عَلمانية (بفتحها من عالَم)؟ ليس ذلك مهمًا برأيي. و«قالت العرب» المعاصرة عِلمانية (بكسر العين) ودرجت على الألسن، وبذلك حسم الأمر بالنسبة إلى اللفظ. ليس ذلك لأن المفهوم يأتي من عِلم، بل لأن الاشتقاق «من عالَم» قد يؤدي إلى لفظها «عالمانية» أو «عَلمانية» من عَلْم. لكنّ التعامل مع اللفظ المشتق من «عِلم» كأن المفهوم مشتق من «عِلم»، ليس ترجمة صحيحة بالتأكيد. فلا توحي بالعِلم ألفاظ غير عربية مثل Secularism أو Laïcis. والعربي المعاصر حتى حينما يلفظها عِلمانية بكسر العين، لا يقصد العِلم ولا يفكر فيه، بل بالعالم. إنه يفكر في البعد الدنيوي في مقابل الديني، وفي الواقع في مقابل الغيب، كما فكر الأوروبي بدلالة اللفظ وما زال.

كما شرحنا أعلاه نجد أيضًا سندًا عند الشيخ عبد الله العلايلي. فللكلمة الفرنسية عنده علاقة «بالإشاحة عن الانتساب لفئة الكهنوت» كما كتب. وهو يستغرب بالتالي التفزع منها، مقترحًا ترجمةً هي «الحِلّاني» و«الحِلّي». و«كان الحلّي في المفهوم العربي ما قبل الإسلام من ليس من الحمس المتعصبين لتقاليدهم...»[30].

(30) عبد الله العلايلي، أين الخطأ؟: تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد، ط 2 (بيروت: دار الجديد، 1992)، ص 117-118.

الأدق أيضًا أن نفهم أن العلاقة بين الحلال والحرام قائمة على الاشتقاق نفسه من الحل والحرْم، لا في المقابلة مع الحمس فحسب. وهو برأينا المصطلح الأقرب إلى معنى غير مقدس، أو غير حرام، من دون أن يعني «مدنس». تمامًا كلفظ «حُول» في العبرية (و«يوم حول» بالعبرية هو يوم عادي من أيام الأسبوع، أي ليس يوم سبت) و«حِيلّون» (علْمنة، دنْيَوَة)، أما «حيلّول» فليست اشتقاقًا من معنى اللفظ، بل تأتي من المجال اللفظي ذاته، لكنها تعني المسّ بالشيء (تدنيس، و«حيلّول هشم» تعني التجديف). أما ما سبقها فكلمات يُشتق منها معاني الدنيوي غير المقدّس، والأخيرة وحدها، «حيلّول»، تذهب إلى درجة التدنيس. ولا يتطرق العلايلي طبعًا إلى المصطلح العبري الذي تترجم إليه المصطلحات نفسها ذات الأصل اللاتيني أعلاه. «حيلوني» بمعنى ما هو دنيوي، أي زمني، أي غير قدسي. وكما في العربية يعني اللفظ («حيلوني» العبري) الشخص العلماني موقفًا، وذلك حين يستخدم في وصف إنسان. والتشابه مع اللفظ الذي اختاره العلايلي «حلّاني» (ربما من دون أن يدري بهذا التشابه في الاستخدام العبري) دليلٌ على دقة الرجل وتضلّعه من أصول اللغة، وجذور الكلمات المتشابهة بلغاتٍ سامية أخرى. «حِلّاني» بالتأكيد هي ترجمةٌ أدق وأجمل من علماني، لكن ربما فات الأوان لتيسير رواج مثل هذا اللفظ بسبب غياب مجاله التداولي.

استدعى العلايلي الانتباه إلى ورود معنى العلمانية اللاتيني في الأدب الكلامي الإسلامي القديم. ففي العصر العباسي نجد أن كلمتي عامة وعوام كانتا تطلقان على الساعين في مرافق الحياة الدنيا غير المنقطعين إلى الدرس الخالص الحاذقين فيه[31]، كما أن الإمام الغزالي ألّف رسالة دعاها إلجام العوام عن علم الكلام، وهو يقصد بالعوام «غير المتضلعين من الدين[32] كما في دلالة laicité, laos, laity.

---

(31) انظر: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، عيون الأخبار، تحقيق منذر محمد سعيد أبو شعر، 4 مج (بيروت؛ عمّان: المكتب الإسلامي، 2008)، ج 3، ص 22.

(32) انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إلجام العوام عن علم الكلام، تحقيق ودراسة سميح دغيم (بيروت: دار الفكر اللبناني، 1993).

رأى زكي نجيب محمود أيضًا أن لفظها بفتح العين، عَلماني، وذلك في مقالته «عين فتحة عا»[33]. لكنه يؤكد أن هذا النقاش بحد ذاته ليس مهمًّا، لأن المفهوم يؤدي إلى المعنى نفسه. وهذا برأينا هو أيضًا الفرق بين اشتقاق اللفظ وتكوّن المفهوم. وفي حين ارتأى عزيز العظمة، صاحب العِلمانية من منظور مختلف، وغيره كثيرًا من الدراسات المهمة في هذا المجال، أن تكون مكسورة، لأنها مشتقة من العِلم. وردّ العظمة العلمانية إلى العِلم: «وليس تاريخ العبارة هو وحده الذي يتسّم بشيءٍ من الغموض، فمن غير الواضح أيضًا كيف تمّ اشتقاقها، وهل كان الاشتقاق من العِلم عِلمانية بكسر العين، أم من العَالم، العَلمانية بفتح العين بناءً على اشتقاقٍ غير سليم. ولكن الأرجح أن الاشتقاق الأول هو الأوْلى فهو ذو أساسٍ ثابتٍ في حاضر اللسان العربي المتحقق، وهو مندرجٌ في قاعدة صرفية صريحة. وليست محاولات الشيخ عبد الله العلايلي وغيره لإرجاع العلمانية إلى العالم مُقْنِعةً على وجه العموم، كما أنها قريبة العهد متأخرة على واقع العبارة»، وبنى على ذلك بقوله: «والعِلمانية بكسر العين إذن هي العبارة المعتمدة في هذا الكتاب، على أن يمكن مبدئيًا، واستنادًا إلى المضامين التاريخية للعلمانية اشتقاقُ عبارتها من العالم أو من العِلم»[34].

لأننا لا نستسهل الاستهانة بلغة العلايلي العربية، ولأن الترجمة الحرفية لا بدّ من أن تُشتق من عالم، عدنا إلى أقدم استخدام معروفٍ للكلمة، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ومن يُقدِم على مِثل هذه العودة لن يجد كثيرًا من المعاجم من تلك المرحلة المتأخرة، ولا بد من العودة إلى محيط المحيط لبطرس البستاني[35]، «عَلماني (نسبة إلى عَلْم بمعنى العالم. رجل عَلماني: أي

---

(33) زكي نجيب محمود، «عين فتحة عا،» اليقظة العربية (أيار/ مايو 1987)، ص 15.

(34) عزيز العظمة، العلمانيّة من منظور مختلف (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1992)، ص 17-18. وكان هذا أيضًا رأي أحمد حاطوم في مقالةٍ قصيرةٍ «العلمانية بكسر العين لا بفتحها»: انظر: أحمد حاطوم، «العلمانيّة بكسر العين لا بفتحها،» الناقد (لندن)، السنة 2، العدد 20 (شباط/ فبراير 1990)، ص 44-47.

(35) وهذا ما فعله طلال أسد في كتابه تشكلات المجال العلماني: Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003), p. 206, footnote (2).

ليس رجل دين. وهو خلاف الديني أو الكهنوتي»[36] حيث الدلالة مشتقة من العالمي الدنيوي، وهو في الواقع المصطلح الكنسي الرائج في وصف أتباع الكنيسة من غير رجال الدين. ومن هنا فتح العين لا كسرها. والكلمة في محيط المحيط ترد بفتح العين. وحرّفت برأينا إلى الكسر في ما بعد، من دون أن يكون المقصود بالضرورة اشتقاقها من العِلم. كُسرت العين، ولم يُكسَر العالم، فتغير اللفظ ولم تتبدل دلالاته.

أليس التفكير الدنيوي العلماني هو ذلك التفكير الذي يؤكد أن لكل مجالٍ قوانينه الداخلية الخاصة، غير السماوية، وأنه يجب أن يفهم من ذاته ومن خلالها، وهكذا يُنـزعُ عنه السحر؟ أليست هذه الدلالات قريبةً من مفهوم العِلم أيضًا؟ صحيح، لكن لو انحصر مفهوم العِلمانية في هذه الدلالة، لما احتجنا إليه. فمفهوم العِلم يكفي. وليس القصد بفهم الأشياء من ذاتها أن يكون عِلميًا، إذ قد لا يكون هذا الفهم علميًا، وتكفينا هنا الإشارة إلى الأيديولوجيات العلمانية. فليس كل ما هو علماني يحيل على الدنيا علميًا بالضرورة. ولكن ثمة علاقة أكيدة بين الاستغناء عن الغيب في تفسير العالم من ذاته بواسطة العلم، وبين فهمنا لعلمنة الوعي. هذه دلالة قائمة في مصطلحات العلمانية والعلمنة، ولكن ليس بالضرورة أنها تعني اشتقاق اللفظ من عِلم.

لا شك لدي في أننا نجد في العربية وفي اللغات الأوروبية تقاطعات شتى بين العلمانية (حتى لو فكرنا بشكلٍ واعٍ أنها تشتق من لفظ العِلم) واشتقاقها من لفظ العالم[37]. ولا علاقة في الحالَتين بالتدين. فالعلماني يرى أن المتدين حين

---

(36) بطرس البستاني، محيط المحيط: قاموس عصري مطول للغة العربية، تحقيق محمد عثمان، 9 مج (بيروت: المكتبة العلمية، 2009)، مج 6، باب العين، ص 289.

(37) يوافق عادل ضاهر على أن فكرة العلمانية أصلها بفتح العين واللام، لكنه يحولها في الوقت عينه إلى موقف إبيستيمولوجي. وهي تختلف في تعريفها عنده عن لفظ العِلموية المشتق من العلم. لكنه يختلف عن المعنى الحرفي لمفردة علمانيّة بكسر العين فحسب بأنه يدخل في نطاق التفكير العقلي أيضًا الأخلاق والمعايير، أي إنه يناقض في الواقع في مجمل كتابه فكرة أن العلمانية بفتح العين واللام من (عَالَم)، ويدافع عن العلمانية كموقف إبيستيمولوجي يتعامل مع الدنيا بالعقل والتحليل العقلي بما في ذلك التعامل مع الدين نفسه. وبذلك تختلف العلمانية عنده عن العلم بأنه يُدخل ضمن الفكر العلماني الأخلاق والمعايير، أي معرفة الغايات، وليس الوسائل فحسب. انظر: عادل ضاهر، الأسس الفلسفيّة للعلمانيّة (بيروت؛ لندن: دار الساقي، 1993)، ص 38.

يفكّر علميًا في أي مجالٍ فإنه في هذه اللحظة يغادر نطاق المقدّس إلى المجال العِلماني. وهذا التداعي قائم بمعنى: ليس كل علمانية عِلمًا، قد يكون التفكير العلماني بعيدًا جدًا عن العلم، لكن كل عِلم برأي العلمانيين هو بالتأكيد نتاج نشاطٍ فكري علماني، دنيوي يفكر بالأشياءً من خلال قوانينها، لا من خلال تأثير قوى من عالم الغيب تحرّكها وتتحكم فيها.

«قالت العرب» المعاصرة عِلمانية، ولا فائدة من تغيير حركة العين فتحًا في هذه الحالة. ففي أجواء هيمنة ثقافة دينية لا علاقة لمصدر سلبية الموقف من المصطلح بنوع اشتقاقه. وكلمة عِلم بحد ذاتها لا تحمل إلا معاني إيجابيةً عند العرب. فلماذا هذا الموقف السلبي لو كان اللفظ هو الدلالة؟ ليس الموقف السلبي متوقفًا على مصدر اللفظ. وربما يفيد أن نفهم لماذا كسرها المثقفون العرب في القرن التاسع عشر، بعد أن كانت أو بدأت العين مفتوحةً، كما رأينا في **محيط المحيط** منذ عام 1870، لنفهم السياق الذي مَوْضعوا فيه المصطلح فدرج كعِلمانية على الألسن. ربما انتشر الكسر تدريجًا بشكلٍ غير واعٍ تجنبًا للتداعيات السلبية التي يثيرها وضع العالم في مقابل الدين. وكسر العَين يَقْرِن المصطلحَ بالعِلم، أي بمرجعيات العقل مقابل مرجعيات الدين، في ما يوازي الفهم السوسيولوجي للتحديث كعملية نزع السحر عن العالم، كما في مصطلح Entzaubarug der Welt[38] عند ماكس فيبر. والمقصود هو وضع معايير فهم قوانين المجالات المختلفة في عالمنا من داخلها ومنطقها وقوانينها، وليس بموجب تدخلاتٍ متجاوزة من خارج هذا العالم، ولا نتيجة الروح التي تسكن المادة، أو الغيبيات التي تُخلَط فيها الروح بالمادة، والأسطورة بالتفسير.

يعني تقدّم المعرفة العلمية أن تقلَّ بنظر الناس الحوادث الناجمة عن الأفعال المنسوبة إلى الغيب في العالم، أو المنسوبة إلى القوى القائمة خارج العالم. من هنا، فإن تقدّم العِلم في فهم مجالٍ ما يعني نزع السحر والروح عنه وعن فهمه، ويعني علْمنته. العِلمانية هنا ترتبط من دون شك مفهوميًا بمفهوم

---

(38) ترجم هذا المصطلح الألماني إلى الإنكليزية كـ Disenchantement. ويكاد يعني بالإنكليزية نزع الشاعرية أو الانبهار عن العالم. وليس هذا هو المقصود بالألمانية فالمصطلح الألماني يعني بالإنكليزية Demagnification أو Demysterization.

العلم، لكن القصد هو العالم الزمني في مقابل التفسيرات التي تحيل على قوى من خارج العالم والزمن والتاريخ. الارتباط قائم على الرغم من الفرق بين جذريْ المصطلحيْن لغويًا.

عبّرنا في الجزء الأول من هذا الكتاب عن وجهة نظرٍ تقول إن نزع السحر عن العالم لا يؤدي إلى نزعه عن الإنسان. فالإنسان يظل «ينسحر» من ظواهر قديمة وحديثة، ويتأثر عند نقاط تماسٍّ مع مقدساتٍ في الدنيا لم يُنزع عنها السحر أيضًا، أو انتقل السحر إليها. وحتى الطبيعة التي يُعتبر نزع السحر عنها ظاهرة حديثة جعلتها تتحول إلى مجالٍ للتفاعل البشري في إنتاج البشر حياتهم المادية بعلوم الطبيعة والصناعة وغيره، بقيت تشكّل لكثيرين من البشر مجالًا للانبهار والانسحار. ولا نعتقد أن من المفيد حضاريًا أن يقل عدد هؤلاء الذين ما زالوا مسحورين بالطبيعة ويرون فيها بعدًا ساحرًا. ولا شك في أن الفكر العربي الحديث في مرحلة يسميها ألبرت حوراني، بحق أو بغير حق، «العصر الليبرالي» أُخذ (انسحر!!) بالتقدم العلمي في القرن التاسع عشر، وليس مقتنعًا به فحسب لأنه كان مدفوعًا بدوافع عاطفية قوية لفهم سبب حالة التخلف مقارنة بالغرب. كان مأخوذًا بتحدي مرجعية العِلم لمرجعية التفسير الديني في فهم العالم، ومحاربة التخلف، والعقائد الأسطورية والسحرية. وترجم التيار الإصلاحي الإسلامي انفعاله بالتقدم العلمي في شكل دفاعٍ «علموي» عن الإسلام كي لا يُعتبَر الدين الإسلامي متعارضًا مع العلم. فحتىَ العلم نفسه يمكن أن يصبح موضوع انسحار.

في هذا التفسير المنعكس في اللفظ، الذي يوصل عملية العلْمنة إلى اعتبارها مرجعية العقل والعلم، يصبح الفرق ضئيلًا بين العلمانية كنتاجٍ فكري لعملية علْمنة، أي كعملية تاريخية جارية، وبين وعيها لذاتها كموقفٍ. وهذا يعني برأينا أن العلمانية كأيديولوجيا هي لقاء تمظهرات العلمانية في التاريخ مع ذاتها في الوعي في تعريفها لذاتها كمرجعية العلم والعقل في مقابل مرجعية الدين. والمقصود هو إحالة مرجعية العلم والعقل في الحكم على الظواهر الدنيوية في مجالٍ بعد آخر.

لكن هذا لا يجعل العلمانية فلسفة علمية، فهي ليست كذلك. ويسمي

عادل ضاهر العلمانية الفلسفية هذه بالعلمانية الصلبة، كونها موقفًا يقوم على اعتبارات فلسفية أقل ارتباطًا بالحالات والوقائع العينية[39]. ويقول إن العلماني الصّلب قد ينظر إلى الدولة الدينية نظرة كارل ماركس إلى العبودية، وإنه قد يجد مبررات تاريخية لنشوئها، ومع ذلك يرفضها من حيث المبدأ... والاقتراحات النظرية التي يقوم عليها اعتمادها مرفوضة، وإن كانت الظروف الموضوعية أحيانًا تجعل وجودها محتومًا وذا فوائد معينة أيضًا في بعض الحالات[40].

من غير الواضح ماذا تعني مقولة مثل: إن دولة العبودية قد تكون مفهومة لكنها غير مقبولة من الناحية الأخلاقية. فموقفُ الفهم من دون الموافقة يمكن تطبيقه على أي شيء في الحياة اليومية، وليس هنالك حاجة إلى كارل ماركس في الموضوع. نحن نقول عن كثير من الأمور أنها مفهومة، أي يمكن فهمها، لكنها غير مقبولة. لكن كلام عادل ضاهر يُقال في سياق الموقف العلماني من الدولة الدينية. فالتحليل العلمي لنشوئها ووجودها وقوانين تطوّرها هو تحليل علمي لا يميز العلمانيين من غيرهم. في حين أن رفضها هو موقف عقلي أخلاقي وعملي في الوقت عينه. وهذا الموقف الأخلاقي والعملي نفسه هو نتاج مرحلة تاريخية معينة، كما أن الماركسية هي نتاج مرحلة تاريخية معينة. ولا معنى للقول إن الماركسية ترفض العبودية التي كانت قبل ألفي عام لكنها تفهمها. فهي قد تدّعي فهم العبودية التي كانت قبل ألفي عام، لكنها ترفض العبودية اليوم. كما لا يصح أن يقال عن الموقف العلماني إنه يرفض الدولة الدينية التي كانت قائمة قبل ألف عام، لكن يصح القول إن العلمانية ترفضها في عصرنا. ويفترض أن يفهمها العِلم في عصرها بالأدوات العلمية المُتاحة، لا من منطلق رفضها في عصرنا.

يشترك ضاهر مع محمد أركون في موقفه الفلسفي من العلمانية باعتبارها ليست كفرًا ولا موقفًا من الدين، بل بحثًا عن المعرفة يشمل البحث العلمي في الدين أيضًا من دون أن يكون المقصود هدمه. وعند أركون فإن هدف كل موقف

---

(39) ضاهر، ص 62.

(40) المصدر نفسه، ص 72.

علمي هو فضح الثوب التنكري التمويهي الذي ارتداه الفكر الإسلامي[41]. المشكلة أن هذا الموقف ينطبق على كل علم في موقفه من كل ظاهرة، بما فيه الدين، بالتالي لا يبقى الكثير في هذا التعرّيف كي يميز الموقف العلماني بشكل خاص من العلم، أو التفكير العلمي، سوى أنه في حالة العلمانية الدين هو موضوع العلم. وهذا ليس صحيحًا برأينا، إلا في مرحلة محددة في تطور التاريخ الأوروبي. وفي تلك المرحلة المبكرة لم يطلق هذا الجهد في فهم الدين علميًا على نفسه لقب علماني.

لو حصرنا تعريف العلمنة في التمايزات بين المجالات المختلفة، وهي التمايزات التي تعرّف المجال الديني، لدخل كثيرون من المتدينين في فئة العلمانيين. فالعلمانية كفكر يؤكد ضرورة إعمال العقل في فهم قوانين المجالات المختلفة، بما فيها الطبيعة والمجتمع والاقتصاد والسياسة، من داخلها وبفصل الدين عنها، تجعل مفكرًا إسلاميًا أزهريًا مثل علي عبد الرازق في كتابه الصادر في الربع الأول من القرن العشرين **الإسلام وأصول الحكم** علمانيًا بامتياز. وهو علماني بامتياز لأنه علمانيٌّ مؤمن بل ومتدين. ففي حالة هؤلاء أمثال علي عبد الرازق تمتاز العلمانية، وتتميز من ظواهر مثل الإلحاد والمادية وغيرها. هنا نجد تمييزًا أدق للعلمانية لأنهم في شخوصهم يجسّدون الفرق بين العلمانية والإلحاد. أما إذا اعتمدنا تعريف كاتب مثل عادل ضاهر للعلمانية باعتبارها موقفًا فلسفيًا إبيستيمولوجيًا يتلخص باستقلال العقل ومرجعيته المطلقة في المعرفة النظرية والعملية، كما يفعل ذلك على طول كتابه **الأسس الفلسفية للعلمانية**، فإن علي عبد الرازق لا يكون علمانيًا. فعلي عبد الرازق هنا لا يعتبر النص الديني مرجعًا في السياسة، لكنه مرجعه حتى في تبرير موقفه هذا، وموقفه من علاقة الدين بالدولة. وبموجب تعريفنا للعلمانية لا يفترض أن يهمنا ذلك. فهو يقول بشكل واضح إن الدين ترك المجالات الأخرى للعقل ليحسم بها، وهذا يكفي لتعريف المقاربة العلمانية للأمور، ولا يفترض أن نعتبر العلماني هو من يُحكّم العقل أيضًا في شأن الإيمان الديني، فعندها لا يبقى فرق بين العلماني وغير المؤمن. لكن هذا في الحقيقة ما يُستنتج

(41) ضاهر، ص 39.

من مداولات عادل ضاهر الطويلة في كتابه، ففي النهاية يقدم التبرير الفلسفي للمتدين أن يحسم مسألة كونه إما متدينًا وإما علمانيًا، في حين أننا نرى أن هذا نمط واحد خاص من العلمانية؛ أما العلمانية بشكل عام كما نراها في هذا الكتاب فيمكن في إطارها أن يكون المرء مؤمنًا دينيًا وأن يكون في الوقت عينه علمانيًا في مواقفه الاجتماعية والسياسية وتحكيمه العقل في غير قضايا الدين. فليست العلمانية برأينا مقاربة للدين، ولا موقفًا من الدين، بل هي مقاربة للدنيا، وللدين بصفته جزءًا من الدنيا فحسب.

ليست مصادفة برأينا أن عادل ضاهر لا يعالج الإيمان أبدًا في كتابه **الأسس الفلسفية للعلمانية**، فهو يستخدم بدلًا من ذلك مقولة «المعرفة الدينية». ومن الواضح أنه إذا كان الإيمان مجرد معرفة دينية لسهل تفنيده ودحضه. قضية الدين هي الإيمان الديني، وهو لا يتعارض مع العلمانية. ويتعارض فحسب إذا ادعى أن العقيدة الدينية هي مقاربة معرفية للعالم والدولة، وأنها أداة أو مجموعة أدوات لفهمهما وتنظيمهما. ولا شك في تناقض الدين والعلمانية حين يكون الدين أداة معرفية.

إذا كان الإسلام كدين هو مصدر المعرفة في شأن تنظيم الدولة والحكم، لا العقل، فهذا يتنافى مع إعطاء الله الإنسان القدرة العقلية ليقرر. وهذا يعني إما أن يكون الإسلام هو مصدر المعرفة في هذه الشؤون (وهو كمصدر معرفة قد يعني أمورًا عدة: النص، الفقه، ناقلي النص والفقه، المفسّرين، الحركات الدينية، الواعظين... إلخ)، وإما أن يكون العقل هو المصدر. ومن حق المتدين أن يقول إن الله منح الإنسان العقل، ومن حقه أيضًا أن يبرر هذه المقولة بالنصوص. وهو لا يؤدي بذلك إلى عدم استقلالية العقل بالضرورة، فهو يحاول أن يبرر استقلالية العقل بمرجعياته الأخلاقية والثقافية بشكل عام. وهذا تسويغ ثقافي لا نعتبره مناقضًا للعلمانية.

هذا هو خلافنا الرئيس مع عادل ضاهر الذي يعتبر العلمانية فلسفة، أو موقفًا فلسفيًا. ونحن لا نعتقد أنها تستحق هذا الاسم. فثمة موقف فلسفي عقلاني، وموقف فلسفي تجريبي وموقف فلسفي ريبي ووضعي، ولا نرى العلمانية موقفًا فلسفيًا، أو تيارًا فلسفيًا، أو فلسفة. وثمة فرق بين القول أن فلسفة

ما علمانية وهذه مقولة صحيحة (ويمكن حتى الذهاب أبعد والنقاش في أن كل فلسفة علمانية) وبين القول أن العلمانية هي فلسفة. وهذه مقولة غير صحيحة.

القول باستقلالية العقل لا يميز العلمانية كفكر، وحتى لو صح ذلك، فهذا بحد ذاته لا يجعل منها فلسفة. وكون المفكر يعرّف العلمانية على أنها موقف فلسفي يمنعه من فهم أفكار ومواقف علمانية بموجب تعريفنا العلمانية. وهي قائمة عند مؤمنين يقاربون العالم بقوانينه، وحتى إدارة المجتمع بقوانينها، ويدعون لفصل الدين عن الدولة، ولكنهم لا يضعون العقل مرجعًا فوق كل اعتبار في مجالات الحياة كلها، بل يضعون مرجعيات فوقه في شؤون مثل الأخلاق وغيرها. ولو اتبعوا الموقف الفلسفي الذي يطالبهم بتحكيم العقل في شؤون الدين لتحوّلوا إلى باحثين في شؤون الدين، أو لاهوتيين في أفضل الأحوال، وليس متدينين.

يمكن تبرير العلمانية دينيًا بالنصوص، أي بواسطة تبيين عدم وجود مُوجِب ديني لنظام حكم إسلامي، ولا يوجد نص يأمر بعدم الفصل بين الدين والسياسة. لكن هذا لا يُعد تطويرًا لمفهوم العلمانية. ونحن نجد مثل هذا التسويغ لرفض فكرة وحدة الدين والسياسة بواسطة العودة إلى النصوص الدينية عند مفكرين ومثقفين إسلاميين نظروا وكتبوا طوال القرن العشرين من علي عبد الرازق ومحمد أحمد خلف الله وخالد محمد خالد (في فترة محددة)، إلى المستشار محمد سعيد العشماوي، وحسين أحمد أمين وغيرهم لاحقًا، أي إن المرجع المستخدم في تسويغ عدم الاعتماد على النص في شأن نظام الحكم هو النص الديني نفسه.

يصعب الجزم في حالة هؤلاء هل النص الديني هو مرجع الكاتب فعلًا في الوصول إلى قناعاته، أم هو «مسايرة» للثقافة القائمة، أم اعتراف من الكاتب بأن المرجع في الثقافة العربية الإسلامية التي يكتب في إطارها هو النص الديني، ولا بد من الاعتماد عليه كي لا يشك القارئ في أن الحجة المقدمة ضد اعتبار الإسلام نظام حكم سياسيًا حجةً ضد الدين. وليس ثمة حاجة برأينا إلى حسم مسألة طبيعة هذا الدافع، ولا للتشكيك في عمق إيمان هؤلاء. ولا بد من الاكتفاء بنصوصهم المكتوبة حين نناقش مثل هذه المسائل علميًا. والحقيقة

أنه لا يمكن بالطبع استنباط مفهوم العلمانية من النصوص الدينية، حيث نشأ المفهوم وتطوّر في سياق آخر خارجها، مع أنه وجدنا للفظ اللاتيني جذورًا دينية... لكن ليس هذا هدف أولئك الكتّاب الذين يكتبون في إطار المرجعية الدينية ويدحضون مسألة «نظام الحكم الإسلامي»، من داخلها. ونحن لا نرى في ذلك عيبًا، أو نقصًا كما يرى عادل ضاهر، لأننا خلافًا له لا نعتقد أن العلمانية فلسفة، أو موقف فلسفي، بل نرى أنه حتى لو قبلنا بأن العلمانية موقفٌ يؤمن بمرجعية العقل وحده، يمكن المتدين أن يكون علمانيًا يجعل العقل مرجعه في مجالات اجتماعية وسياسية عدة، وأن يسوّغ ذلك لنفسه كمؤمن في تدينه، أو لقرائه كمؤمنين في تدينهم.

لا مكان هنا للسؤال: «وهل كانوا سيقبلون بالموقف العلماني لو كان ثمة نص واضح يُملي على المؤمن نظام حكم إسلامي؟». فربما كانوا سيقعون في أزمة فكرية أو أخلاقية، وربما بموقفهم ومزاجهم الحداثي كانوا سيكتشفون تفسيرًا لذلك، مثلما اكتشفوا أن هذا الارتباط بين الدين والسياسة ونظام الحكم تاريخيٌّ، وليس قائمًا في جوهر الدين، ولا يصلح لكل مرحلة تاريخية. وهو في الواقع جوهر ما ادّعاه علي عبد الرازق فعلًا في كتابه **الإسلام وأصول الحكم**. وهو لا يختلف عما يكتبه أي علماني من منطلق فلسفي، ومن وجهة نظر التحليل العلمي للتاريخ، لأن علاقة الدين بالسياسة، من هذا المنظور، في حالة الإسلام أو غيره على السواء، هي علاقة تاريخية وليست علاقة مفهومية، أي إن العلاقة ليست ناجمة عن ترابط مفهومي بين جوهر الدين كدين وجوهر السياسة وإدارة الدول، وإنما ثمة مراحل تاريخية لم تنفصل فيها الثقافة الدينية عن الثقافة السائدة في الحكم، والتقى فيها رجال الدين بإدارة الحكم نتيجة معطيات اجتماعية واقتصادية وسياسية في مراحل تطور بعينها. وإنه لإنجاز أن يرى أمثال علي عبد الرازق الشيخ الأزهري أن القضاء ووظائف الحكم ومراكز الدولة ما هي إلا خطط سياسية صرف لا شأن للدين فيها. ومقصده أن الدين «لم يعرّفها ولم ينكرها ولا أقرَّ بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة»[42].

---

(42) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، ط2 (المنصورة، مصر: مطبعة مصر، 1925)، ص 103.

العلمانية ظاهرة تاريخية حديثة، ليس لها علاقة مباشرة بالموقف الإلحادي، فهذا الثاني موجود تاريخيًا قبل العلمانية بكثير. ولا تقوم العلمانية على الإلحاد تاريخيًا، ولم تتطور منه. فهما ظاهرتان مختلفتان لا تنتميان إلى تقليد فكري واحد، ولم تتطورا في المسار التاريخي نفسه. وربما من المفيد أن نستدعي الانتباه مرة أخرى إلى أن الإلحاد سابقٌ على العلمانية تاريخيًا. وأنه لو كان التقدم التاريخي يسير كعملية ابتعادٍ فكري عن الدين كما يدّعي العلمانيون المتعصبون ضد الدين لما كان الابتعاد الأكثر حدة عن الدين بصيغة الإلحاد هو السابق على العلمانية تاريخيًا. الإلحاد فكرة قديمة كقِدم اللاهوت.

في سياق الحداثة يكفي أن نذكر أن الإلحاد كان عقيدة شائعة في أوساط أبناء الارستقراطية في أوروبا عشية الثورة الفرنسية. وهؤلاء لم يكونوا علمانيي التوجهات في السياسة غالبًا. في حين أن الثائرين على الارستقراطية هم الذين حملوا فكرة العلمانية ضدّ الحكم القديم وضمنه الارستقراطية وأفكارها. وبهذا المعنى لم يأتِ الإلحاد كعقيدة حداثوية أو برجوازية. وعلى العكس من ذلك بحث قادة الثوار الفرنسيين (وأغلبية الثوار من المتدينين بطبيعة الحال خلافًا لأغلبية القادة المعروفين منهم الذين كانوا يناهضون الكنيسة وحتى الدين المسيحي) عن حسٍّ ديني ثوري علماني في مقابل الإلحاد الارستقراطي من جهة، وفي مقابل السلطة الكنسية التي شكّلت جزءًا من النظام القديم من جهة أخرى. ومن هنا ظهرت المحاولات الأولى لتحويل الحس الثوري إلى حسٍّ شبه ديني علماني، انتهى إلى النهايات المأساوية المعروفة عند يعاقبة الثورة الفرنسية. لكن هذا المزاج الثوري المختلط بالحس الديني، والباحث عن المقدّس في الدنيا، انتقل إلى حركاتٍ قومية أخرى في أوروبا.

في مقابل العلمانية الصلبة والرخوة عند عادل ضاهر نجد في الجهة المضادة لهذا النمط من الفكر علمانيتَين عند تشارلز تيلور، تنقسمان بموجب علاقة الدولة بالدين. يميز تيلور بين العلمانية المتشددة أو الحازمة (Assertive Secularism) التي تتشدد في الموقف من الدين في المجال العام باتخاذ موقف سلبي منه أو بالرقابة عليه، والعلمانية المحايدة، وهي ترجمة غير دقيقة

لـ (Passive Secularism)[43]، وهي التي تصف فكرًا وممارسة يكتفيان بالفصل بين الدين والدولة بمعنى الحفاظ على الحرية الدينية في المجتمع، من دون تدخل الدولة.

أما على مستوى الفكر فنجد في الجهة المقابلة لعادل ضاهر تمييزات أخرى عند عبد الوهاب المسيري الذي يذهب إلى أن ثمة فصلًا ضمنيًا أو نسبيًا للدين والكهنوت عن الدولة في المجتمعات الإنسانية كلها[44]. فالغرب والشرق شهدا تداخل الديني والزمني، كما شهدا انفصالهما. والرأي أن العلمانية نُقلت ونُشرت في الشرق من مفكّرين علمانيين هو رأي اختزالي؛ والانطلاق من مقولة: «أعطِ ما لقيصر لقيصر وما لله لله» كإثبات أن الظاهرة العلمانية هي ظاهرة مسيحية هو برأيه اختزال لفهم العلمانية ولفهم الواقع في العالمين المسيحي والإسلامي أيضًا[45]. ما أراد المسيري أن يقوله هنا تفنيد لمساواة العلمانية بالعلمانية الجزئية التي يكتفي بها عدد من المدافعين عن العلمانية في العالم الإسلامي لتبرئتها من العداء للدين ومن المادية. وهو يعدد كثيرًا من هؤلاء الذين يكتفون باعتبار العلمانية فصلًا للدين عن الدولة، أو تحييدًا للدولة في الشأن الديني وغير ذلك. ومقولته هنا مركبة، لأنه يعتبر العلمانية بهذا المعنى قائمةً إلى حد ما في الغرب والشرق، في العالم الإسلامي وغير الإسلامي، وبالتالي فالهجوم على العلمانية بادعاء أن الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية هو ظاهرة مسيحية يخطئ الهدف. فليس هذا هو الخصم الحقيقي. الخصم الحقيقي عنده هو ما يسميه «العلمانية الشاملة». وهذه برأيه ظاهرة شمولية قائمة في الغرب، ووجدت تجلّيها الأشمل والأصدق في المرحلة الرأسمالية. يظهر المسيري على السطح وكأنه علماني، لاعتباره فصل الدين عن الدولة أمرًا طبيعيًا قائمًا في الشرق والغرب. لكنه يكتفي بذكره كظاهرة موضوعية ولا يتبنّاه كفكرة. وهذه برأينا ليست علمانية، بل تصوير لما هو قائم. وهذا الانفصال الموضوعي بين الدين والدولة قد يجري في ظل دولة

---

(43) Taylor, «Modes of Secularism,» pp. 31-54.

(44) عبد الوهاب المسيري، العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشاملة، 2 ج، ط 4 (القاهرة: دار الشروق، 2011)، ج 1، ص 17.

(45) المصدر نفسه، ص 21.

أيديولوجيتها دينية، وقد يتحوَّلُ الدين إلى أيديولوجيا بسبب هذا الانفصال تحديدًا.

ينتقد المسيري موقف محمد أركون الذي يحاول أن يوفق بين ما يسميه الإنسانية الدينية المتمثلة بالإيمان بقدرة الإنسان على معرفة الحقيقة والجوهر من دون مساعدة، والإنسانية العلمانية التي لا ترى أن الإنسان بحاجة إلى مثل هذه القوى الخارجية، والذي يرى أن الديانات أنظمة ثقافية كبرى لا بد من بحثها والاستفادة منها لا اتخاذ موقف سلبي منها، لكنه في الواقع لا يؤمن بها، ودعوته موجهة إلى الغرب في الواقع لدراسة هذه المنظومات الثقافية الكبرى[46]. ويعرض المسيري عددًا كبيرًا من العلمانيين العرب من دُعاة العلمانية الجزئية مثل نصر حامد أبو زيد وحسن حنفي وعاطف العراقي الذي تأرجح بين العلمانية الجزئية والشاملة، ومحمد أحمد خلف الله وغيرهم، لكنه يركّز على أولئك الذين يمكن تصنيفهم بموجب مصطلحاته كأتباع العلمانية الشاملة، ومن ضمنهم عادل ضاهر وهاشم صالح وعزيز العظمة[47].

يعتقد المسيري أن الأساس هو نقد العلمانية الشاملة، أي العلمانية كمقاربة مادية للكون، وأنها عقيدة شاملة في الحضارة الغربية. وهي التي تشكّل الخطر المحدق بالإنسانية كلها. وهذا ما يناقشه في كتابه **العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية**. إنه يناقش عمليًا تجلياتها المختلفة التي تنفي البعد الغيبي الروحاني المتجاوز، وتقدّس في المقابل المادة والجسد والاستهلاك، وتظهر الأشكال المختلفة ومن ضمنها اغتراب الإنسان عن جوهره، أداتية العقل وأداتية الإنسان والتشيؤ والتسليع (أي تحويل كل شيء إلى سلعة) وغيرها من المصطلحات التي استخدمها مفكرون غربيون حداثيون منذ القرن التاسع عشر في نقد سيطرة

---

(46) المسيري، العلمانية الجزئية، ص 78.

(47) المصدر نفسه، ص 85-91. وهو برأينا لا يرى خصوصية كتاب عزيز العظمة الذي أكد في عنوان كتابه على منظوره المختلف. ومنظوره المختلف على طول الكتاب هو محاولة إظهار أن ثمة علمنة موضوعية جرت في العالمين العربي والإسلامي، وأن الثقافة المعادية للعلمانية هي ثقافة متخلفة عن واقعها ذاته، والحل هو الاعتراف بهذا الواقع، ورفض التميّز المزعوم في التاريخ الإسلامي كأنه مستثنى من عملية العلمنة. كان هذا هو هدف كتابه، لا عرض فلسفة علمانية شاملة، مع أنه في الواقع يتبنى العلمانية المتشددة أو الشاملة كموقف.

السوق الرأسمالية على الحياة الإنسانية. ولا يجلب المسيري في هذا المجال جديدًا لأن أفكاره هذه في نقد ما يسميه هو العلمانية الشاملة وردت عمومًا عند مفكرين غربيين نقديين مثل: نقد الاغتراب عند فيورباخ وكارل ماركس، ونقد العقل الأداتي في مدرسة فرانكفورت، والتعبيرات عن عدمية العالم الحديث وانهيار الأخلاق عند نيتشه ومن تأثر به، وغيرهم كثر. وهو، في المناسبة يركّز كثيرًا على ما يسميه قطاع اللذة ودوره المشترك مع وسائل الإعلام في إعادة صوغ صورة الإنسان لنفسه بشكلٍ جوهري، وبإشاعة مجموعة من القيم خارج أي إطار قيمي أو معرفي، ومن دون التزام اجتماعي أو حضاري، حيث أصبح الدافع الوحيد والمحرّك للقائمين على وسائط الإعلام وقطاع اللذة هو دافع الربح، فكلاهما جزءٌ مباشر من اقتصادات السوق الحرة التي لا توجد عليها رقابة مدنية[48]. وهو يفضّل مصطلحات مثل نزع القداسة والواحدية المادية في فهم العلمانية الشاملة.

يعتمد المسيري الذي لا يُلحِق بكتابه قائمة مراجع، كثيرًا على نتاج مدرسة فرانكفورت، ولا سيما جدلية التنوير لأدورنو وهوركهايمر وكتاب **الإنسان ذو البعد الواحد** لهربرت ماركوزه في وصف مظاهر ما يُسمّيه هو العلمانية الشاملة ونقدها، ويربط بين العلمانية الشاملة وعملية التمدين في الغرب[49].

يعتبر المسيري العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة طرفين في متصلٍ واحد، فالعلمانية الجزئية ترى وجوب فصل الدين عن السياسة وربما الاقتصاد، لكنها لا تنكر وجود مطلقات وكيانات أخلاقية. أما العلمانية الشاملة فرؤية شاملة للواحد ذات بُعد معرفي كلي ونهائي، تحاول بكل صراحة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات بكل مجالات الحياة. وهي رؤية عقلانية مادية تتشعب عنها رؤية أخلاقية وأخرى تاريخية ورؤية للإنسان. العلمانية الشاملة هي الإمبريالية التي قامت بترشيد الإنسان الغربي في إطار الأنموذج المادي، وجيّشت الجيوش ثم غزت العالم وحوّلته إلى مادة استعمارية يوظفها الإنسان الغربي بوصفه الأقوى لمصلحته.

---

(48) المسيري، العلمانية الجزئية، ص 38.

(49) المصدر نفسه، ص 43 و135-137.

فيما نرى نحن في هذا الكتاب أن وجود فصل نسبي في الوحدة نفسها بين السياسة والدين، أمور قائمة تاريخيًا مع نشوء السلطة السياسية وانفصالها عن قيادة الجماعة الوشائجية الأولية. هذا أساس أنطولوجي لإسقاط عملية العلمنة على التاريخ كأنموذج في فهم التمايزات الوظيفية وغيرها، ولا سيما بين المقدس والدنيوي، والله والعالم، والدين وغيره. لكن العلمانية ظاهرة أكثر خصوصية. وأقصد أن ظاهرة العلمانية باعتبارها أيديولوجيا معاصرة بدأت تاريخيًا بالتركيز صراحة على مسألة إدارة شؤون الدنيا من دون تدخل الدين، والدعوة إلى ذلك، انتهاء بمسألة تحييد قطاع بعد آخر دينيًا، وتتويج ذلك بالدولة.

إن تحييد الدولة في الشأن الديني كأيديولوجيا، كغاية أو برنامج يجري تطبيقه أو يُتاق إلى تطبيقه، ليس قائمًا في المجتمعات كلها على الإطلاق. ما هو قائم هو درجات متفاوتة من التمايز بين شؤون الدين وشؤون الدنيا، وبين الدين والسياسة، والدولة والمؤسسة الدينية. أما العلمانية بمعنى تحييد الدولة في الشأن الديني فهي نتاج تطور تاريخي طويل، ولها خلفيات فكرية وفلسفية. لكن هذا النتاج ليس الأمر الأبسط بل هو الأمر الأكثر تركيبًا. وبهذا المعنى، فإن العلمانية الجزئية «أشمل» من الشاملة وأكثر تركيبًا، لأنها أكثر خصوصية كظاهرة، إنها الظاهرة المخصوصة في قيد البحث. ومن المفيد بحث خلفياتها الفكرية والتاريخية، وصولًا إلى تركيب الظاهرة. وهذا هدفنا من هذا الكتاب.

يفصّل المسيري المثالية الأنموذجية للعلمانية كما يلي: 1. يموضع مركز الكون في العالم وتختفي المرجعية المتجاوزة، ويتجلى 1.أ في فكرة وحدة الوجود. 1. ب مركز الوجود يمكن أن يسمّى أيضًا الطبيعة أو المادّة. 2. المبدأ الواحد يسود في الإنسان والطبيعة، وموضوع الحلول قد يصبح أمّة أو عرقًا، وقد ينقسم هذا المبدأ الواحد إلى مادية صلبة وردة فعل تفكيكية عليها، أي إنه يعتبر النقد التفكيكي الموجّه إليها جزءًا من العلمانية الصلبة أيضًا. وهو يعرّف العلمانية الشاملة كـ «رؤية عقلانية مادية للعالم ترى العالم في إطار مرجعية مادية كامنة فيه (فالعالم يحوي داخله ما يكفي لتفسيره، والعقل القادر على استخلاص القوانين التي تلزمه لإدارة حياته)، وهي ترفض المرجعية المتجاوزة وكل الثنائيات الناجمة عنها، وضمن ذلك ثنائية الإنسان والطبيعة، فتردّ العالم بأسره إلى مبدأ طبيعي مادي واحد»[50].

---

(50) المسيري، العلمانية الجزئية، ص 197.

لحظة العلمانية الشمولية هي فلسفة هوبس الواحدية المادية الصارمة، وتلاه شبينوزا بخطابه المادي الشمولي الذي تختفي فيه أي غائية أو تجاوز، وتكمّل وحدة الذات والموضوع عند هيغل هذه الصورة. لكنّ المسيري لا يرى أن التاريخ برمّته عند هيغل ليس سيطرة المادة، بل هو تاريخ تحرر الروح من المادة. والماركسية عند المسيري هي نقطة الصفر العلمانية لأنها تُرجع كل شيء إلى المادة، وتنشأ في الماركسية ميتافيزيقا جديدة عدمية. ويصل في تحليله الفلسفة المادية إلى الصهيونية التي لا يرى فيها إلا جانبًا ماديًا وعلمانية شمولية. وعلى هذا الموضوع ركّز لاحقًا، فالكتاب برمته يركّز على غياب الغايات وتحوّل الترشيد الإداري إلى هدف، ومعه الربح والنجاح، وتحييد الأخلاق والقيم في الأحكام العقلانية. والحقيقة أن ربطه هذه الظواهر كلها بمبدأ واحدي مادي هو ربط ينزع إلى الشمولية بحد ذاته. ويغضّ النظر عن صحة إرجاع الظواهر إلى هذا المبدأ المادي، إلا أنه لا يرى تركيب هذه الظواهر والصراع الذي رافقها بين المادية والروحانية، وبين الضرورة والحرية، كما لا يرى أهمية القيم في انفصالها عن العلم، وكأن هذا الفصل حوّلها إلى لا شيء، وحوّل أداتية العلم إلى كل شيء. والحقيقة أن عرض المسيري يتضمن كثيرًا من الأفكار الصحيحة، والرؤى العميقة، لكنها كلها من دون استثناء أمور نوقشت نقديًا في إطار الحضارة العقلانية الغربية المعاصرة نفسها، وجرى ذلك مبكرًا نسبيًا. وهذا في الواقع لا يأتي بجديد بخصوص هذه الظواهر. لكنه يصنفها بشكل انتقائي، ثم يجمعها كلها، ويُخرجها من سياقها ويصنع بذلك سردية جديدة هو الآخر، لكنها سردية قائمة على انتقاء ما يثبت وجهة نظر محددة، وإهمال ما عداه. فهو يهمل الآثار الإيجابية للتطور العلمي، كما يهمل التطور الثقافي والروحاني والأخلاقي في الغرب. في حين أن المطلوب هو رؤية الصيرورة التاريخية والتطور الفكري وتركيب الظواهر وخصوصية الموضوع الذي يجري بحثه.

سنحاول في هذا الكتاب أن نعرض جانبًا مهمًا من الصيرورة التاريخية والفكرية وصولاً إلى الظاهرة في قيد البحث. ونحن نعتقد أن العرض التاريخي من زاوية نظر تطوّر المواقف الفكرية في الشأن الديني، وشرح عمليات التمايز التي وقعت، يساهم في إضاءة جوانب خفية، أغفلت أو نُظر إليها في الماضي بشكل مختلف أو فُسِّرَت بطريقة مختلفة بناء على سرديات كبرى. وسوف

نحاول أن نفحص التمايز الفكري في سياقه، تحدونا قناعة أن هذه المقاربة ستساعدنا في فهم خصوصية الظاهرة.

العلمانية كفكر هي وصف لما هو نتاج صيرورة تاريخية، وموقف موجب له في الوقت عينه. إنها نتاج علمنة الفكر، بإقصاء الفكر الديني من مجالٍ بعد آخر يحتلّه العلم. وهي نتاج علمنة المجتمع والدولة بتراجع الأهمية الاجتماعية للدين. وأعيد إنتاجها من خلال التوازنات بين المؤسسة الدينية ومؤسسة الدولة، وبين الحيز العام والخاص، وبين القانون العام والقرار الخاص في الشأن الديني. إن العلمانية في منظور الوعي والثقافة هي مرحلةٌ في تطوّر الوعي يفسِّر بموجبها موضوع التفكير أكان في الطبيعة أم في المجتمع من ذاته وبقوانينه، لا بقوى روحية خارجة عنه. وهي مرحلة في تطوّر المجتمع والدولة يتقلص فيها الوزن الاجتماعي للدين، ويتحول فيها القرار الديني إلى قرارٍ إيماني حرٍّ حتى لو احتفظ الدين بتأثيرٍ في المجال العمومي.

ما يمكن أن نسمّيه القرار الفردي الإيماني هو بنيةٌ نظريةٌ متراصةٌ، إنه أنموذج (بارادايم)[51] سائد في التعامل مع الدين بنيويًا كأن التدين شأن خصوصي؛ وهو أيضًا مقاربةٌ نظريةٌ لفهم الدين والأخلاق يميز نظرة العلمانيين من الدين كشأن فردي. فلم يكن التدين دائمًا قرارًا فرديًا كما نتخيله في عصرنا (وهو ليس كذلك لدى قطاعات واسعة في عصرنا أيضًا). ولا يعني دائمًا وبالضرورة خصخصة تاريخية للشأن الديني، وإبعاده عن الشأن العام. فالدين لا يبتعد عن الشأن العام. لكن تقاس درجة علمنة المجتمعات بمدى تقلص وزنه السياسي، ومدى تقلص تأثيره في وعي الناس وسلوكهم الاجتماعي، ومن ثم افتراضهم هذا الافتراض أعلاه وكأنه شأن فردي.

العلمنة هي عملية دحْرٍ للمقدس والمتجاوز من قطاعٍ بعد آخر من قطاعات النشاط الاجتماعي والفكري والفني والسياسي. إنها عَملية فهم وتسيير أي مجالٍ معرفي واجتماعي من منطلق القوانين أو المصالح الأرضية أو الدنيوية. وقد تتطلب هذه الأخيرة في مجالٍ ما استخدامَ الدين، أو أخذه في الاعتبار.

---

(51) استخدمنا لفظ بارادايم بدلًا من باراديغم لتعريب Paradigm، لأن المصطلح يلفظ بهذه الطريقة.

لهذا كله يُحدِثُ مصطلح العلمنة أكثر من ارتباكٍ في استخدامه. فعلمنة الدولة أو علمنة العلم والفن والقضاء وغيرها أصبحت الآن عبارات واضحة تقريبًا، ويمكننا تصوّر ما تعنيه من جهة تحريرها من الأحكام الدينية والنصوص المقدسة والتفسير العجائبي وغيره، لكن عندما نستخدم عبارة «علمنة الدين» نفسه فقد نعني أمورًا متناقضة:

1. تحويل الدين إلى أداة بيد قوى علمانية للتأثير فيه والسيطرة عليه والتبرير الاستخدامي له كأداة وغير ذلك. وهذا يعني علمنته من ناحية المستخدِم، لكنه يفترض وجود كثرة كاثرة من البشر، ومن مجالات الوعي التي لم تتعلمن بعد، ومن هنا تأثُّرها بالدين حتى كأداة، وهو ما قد يستدعي استخدام قوى سياسية براغماتية له.

2. تَحَوُّل التدين إلى نمط تدينٍ عند إنسان علماني يقبل فصل الدين عن هذه المجالات المختلفة التي جرت علمنتها. يتشكل لدينا هنا دينٌ تعدّل بموجب أنماط تدين أتباعه (أو مؤسسته) القادرة على التكيف في مجالات جرت علمنتها، ومع أنماط وعي وممارسة اجتماعية معلمنة.

3. دفْعُ الدين إلى الاهتمام بقضايا الدنيا، أي العودة عن الانفصال عن المجالات الدنيوية إلى الاتحاد بها. وبذلك يعني هنا مصطلح علمنة الدين عكس مصطلح علمنة الدنيا. فعلمنة الدين تعيد إدخاله في الدنيا بما فيها السياسة، وعلمنة مجال من مجالات الدنيا تعني إقصاء الدين عنه.

4. تحويل قيم دينية إلى قيم علمانية، أو اعتماد عبارات ومصطلحات دينية في داخل خطاب وثقافة علمانية. وهذا ما يذكّر بمقولة كارل شميت في أن أغلبية المفاهيم السياسية الحديثة هي مصطلحاتٌ لاهوتية جرت علمنتها. وهو أمر رائج جدًا في الأيديولوجيات القومية، أو المتقومنة[52]. وهو أيضًا رائج في

(52) من بين ذلك الصهيونية مثلًا. وتنتشر أدبيات تحليل الأصل اللاهوتي للمصطلحات القومية الصهيونية بشكل واسع. واخترنا من بينها جملًا معبّرة لكارين أرمسترونغ: «على الرغم من دنيويتها المعلنة لقد عبّرت الصهيونية عن نفسها غريزيًا بمفردات دينية تقليدية، وكانت بالأساس دينًا لا إله له. كانت مليئة بآمال صوفية، ونشوتة بالمستقبل، لموضوعات قديمة للخلاص، والحج والبعث... فبدلًا من التوجه نحو إله متعالٍ سعى اليهود إلى إنجاز هنا على الأرض. فالكلمة العبرية «هجشماه» تعني حرفيًا =

الأدب والشعر والفن وغيره، حيث تُستخدَم التعابير الدينية بشحناتها العاطفية الرمزية في إطار الثقافة اليومية أو الأدبية والفنية، وفي الممارسة السياسية الشعائرية، وفي الخطابات، والمقابلات، والبرامج الانتخابية والسياسية، والدعاية المشحونة عادة بالرموز أو المشبعَة بها.

لتفادي هذا الارتباك بين الدلالات المختلفة يمكننا تفضيل عدم استخدام تعبير «علمنة الدين» هذا على الإطلاق. فمن المفضّل استخدام تعابير مختلفة لوصف السياقات المختلفة التي يدلل عليها. من هنا أيضًا ربما يصح بخصوص العلمانية باعتبارها أيديولوجيا وموقفٍ، أن نستخدم تسمية العلمانوية في ترجمة Secularism التي تشير إلى مذهبة العلمانية، أو الإيمان بها معتقديًا على نمط الإيمان شبه الديني. فالعلمانوية تتقاطع مع الإلحاد، لكنها ليست إلحادًا بحكم تعريفها. لكنها كموقفٍ أيديولوجي تعني في تعريفها الدقيق اتخاذ موقف سلبي من وجود الدين في الحيز العام، وعدم الاكتفاء بأن الدين والتدين والإيمان قرارات فردية، أي إنها لا تكتفي بمنع القسْر والإرغام في القرار الديني، بل تذهب إلى خصخصة الدين كظاهرة، لا خصخصة القرار الفردي في الشأن الديني فحسب، كما تذهب إلى حد الرقابة والسيطرة عليه باعتبار أن تأثيره سلبي ولا بد من ضبطه. لا تعتبر هذه الأيديولوجيا تحييد الدولة وتحييد الحيز العام من الشأن والنشاط الدينيين أمرًا كافيًا، بل تدفع الدولة إلى أن تتبنى موقفًا سلبيًا من التدين ومظاهره الاجتماعية، بما فيها مظاهره السياسية، وأن تسعى إلى دفعه خارج الحيز العام.

من أجل تجنب الوصول إلى تحوّل العلمانية إلى علمانوية تواجه مجتمعًا متدينًا، ومن أجل تحقيق حالة لا يلتقي فيها التحرر من الإكراه الديني إكراهًا علمانيًا، لا بد من دراسة الأوضاع الاجتماعية، وتحديد ماذا ينتج عند شعب من الشعوب في مرحلة تاريخية معينة حين تُدرس العلاقة بين الدين والدولة والمجتمع السياسي من زاوية نظرٍ تلتقي فيها الإرادة للدفاع عن حرية المعتقد

= حقق ماديًا، وكانت كلمة سلبية في الفلسفة اليهودية القروسطية... فأصبحت في الصهيونية تعني إنجازًا، تجسيدًا لأمل إسرائيل في العالم الدنيوي. فالقداسة لم تعد ثاوية في السماء: فلسطين كانت أرضًا مقدسة في أكبر معنى تحمله الكلمة». انظر: كارين أرمسترونغ، الله والإنسان على امتداد 4000 سنة من إبراهيم الخليل حتى العصر الحاضر، ترجمة محمد الجورا (دمشق: دار الحصاد، 1996)، ص 375.

مع منع الإكراه في الدين. كيف يمكن مثلًا أن تلتقي المساواة بين الأفراد، وانبثاق شرعية الحكم من إرادة الشعب مع عدم الإملاء في الشأن الديني في الظروف السياسية الاجتماعية السائدة المحددة، وبالاستفادة أيضًا من التجارب الخاصة والعالمية بهذا الخصوص؟

هكذا يُحدد شعبٌ من الشعوب مصطلحَه في العلمانية السياسية كإدراكٍ أيديولوجي فكري للحاجة إلى حياد الدولة في الشأن الديني، وعدم الإكراه في الدين في ظروفه المعطاة. هذا النوع من البحث جهد مفيد أكثر من الخلاف على معاني الكلمات التي تطورت وتبدلت عبر التاريخ. العلمانية في استخدام أي من الكلمتين، بكسر العين أو فتحها، في وصف موقف من علاقة الدين بالدولة تعني في الحد الأدنى تحييد الدولة في شأن القرار الديني أو المذهبي، وتعني في الحد الأقصى تصورًا أيديولوجيًا لخصخصة القرار في الشأن الديني، أي إخراج الدين من الحيز العام، والتحكم به، أو فرض الرقابة عليه لهذا الغرض. أما العلمانية كنظرة إلى العالم فلها معنى في أي حقلٍ من حقول النشاط البشري كتفكيرٍ وتقويم في هذا المجال المعين بموجب قوانينه التي يستنبطها العقل والتجربة الإنسانية، أو بموجب مجاله المعرفي الذي يميزه. فلا يُخلَط بين المجال المعرفي للأسطورة والمجال المعرفي للعلم، ويُستغنى عن إدخال المقدّس أو الأسطورة أو توريطهما أو الاستعانة بتفسيرٍ روحي أو إلهي من خارج هذا المجال من أجل تفسيره وفهمه وفهم قوانينه. وكِلتاهما، العلمانية السياسية والفكرية، صيرورة، ونتاج صيرورة مرّت بها أنماط الوعي ومجالات المعرفة المختلفة، كما مرّ بها المجتمع. وفيها كلها تجري عمليات تمفصلٍ وتمايزٍ لمجالات النشاط الإنساني والمعرفة بعضها من بعض، ومن المقدس.

تتجلى نتائج عملية العلمنة بشكل غير متوقع وغريب ومتناقض. فهي لا تظهر في مجال العلم والمعرفة فحسب كتفسيرٍ لمجالٍ ما بموجب قوانينه المتطورة مع تطوّر العلوم المختلفة، ولا كحالة تطوّر سياقٍ اجتماعي- سياسي يمكّن من تحييد الدولة في الشأن الديني وحده، بل تظهر أيضًا كرغبة مباشرة وطاقة وإرادة لتغيير العالم، والفعل فيه. هنا نجد تحوّلًا في التعامل مع الدنيا من الاستكانة إلى الفعل، وتغيرًا في مقاربة «الحياة الدنيا» إلى عدم انتظار الآخرة، أو الاكتفاء بالتوسّل بإرادة الله. ففي الإمكان ملاحظة الانتقال التدرجي من

السلوك التقليدي ما قبل الحداثي الذي يجمع بين العجز أمام البنى الاجتماعية والسياسية، مثل نظام الاستبداد، والاستسلام لها بصفتها أمرًا طبيعيًا من جهة، بما في ذلك وجهها الآخر وهو الانفجارات المفاجئة على شكل تمرداتٍ وعصيانات مصحوبة بالآمال والحركات الخلاصية «المسيانية» و«المهدوية»، إلى التصميم السياسي والفعل المنظم، والرغبة المعبّر عنها بالتقدم والتطور في هذا العالم، وفعل شيءٍ من أجل ذلك. ولهذه التغيرات المشهودة في المقاربة الإنسانية للواقع الاجتماعي نتائجها المرئية الشاهدة على تغييرٍ جارٍ في العالم. وهي تغيراتٌ جرت وتجري بتسارع هائلٍ في المجتمعات العربية والإسلامية. هذا التغيير هو في الواقع عملية علمنة[53]. ولا يغير من طبيعة هذا الواقع إذا ما أطلقت الدعوة إلى التغيير خلف شعارات دينية ومن حركاتٍ دينية. فالتغيير يبقى جزءًا من روح العصر السائدة والناتجة من عملية العلمنة، والعازمة على تغيير مصير البشر في الدنيا.

نميز بين العلمنة التي تنطلق من الفرق بين المقدّس (Sacred) والدنيوي (Secular) كمجالٍ مميزٍ وكمصطلح لنحاول أن نرتقي به إلى أنموذج لفهم الظاهرة. وهذا يمكننا من أن نميز بين عملية العلمنة كصيرورة تطور تاريخي سواء أطلقنا عليه مصطلح العلمانية أم لا، وسواء حوّلناه إلى نظرية في فهم هذا التطور أم لا، من جهة، وفي فهم الأيديولوجيا العلمانية والمتميزة بهذه الصفة، من جهة أخرى. الصيرورة التاريخية عملية موضوعية تمسّ قطاعات المجتمع والمعرفة المختلفة، إنها عملية تغييرها في تمفْصل وتمايزٍ، تعقبها بعد كل «جولة» كهذه وحدة أرقى، أي أكثر تركيبًا، بين عناصر أصبحت متمايزة، ثم يعقبها تمايز جديد، وتمييز إرادي إنساني متجدد (سياسي، تشريعي، وطني على سبيل المثال).

العلمانية (Secularism) كأيديولوجيا هي موقف فكري أو مجموعة مواقف معرفية ومعتقدية ناشئة تاريخيًا. وفي تسلسل نظري (ليس المقصود تعاقبًا زمنيًا) تبدأ تنويعات تيارات هذه الأيديولوجيا بالتطابق مع عملية العلمنة والتنظير لها

(53) عن هذا الموضوع انظر أيضًا: Abdou Filali-Ansary, «Muslims and Democracy,» in: Larry Diamond, Marc F. Plattner and Daniel Brumberg, eds., *Islam and Democracy in the Middle East*, Journal of Democracy Book (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003), p. 199.

كعملية مرافقة لعملية التطور والتقدم، وكمفهومٍ معياري (لا تحليلي فحسب)، لكن من دون أخذ موقفٍ سلبي من الدين، مرورًا باعتبار العلمانية فصل الدين عن الدولة، وانتهاءً باتخاذ موقف مناهض لأي تأثير للمؤسسة الدينية أو حتى للدين، ومعارض بشكل خاص لتأثيره في الحيز العام. وقد تصل تنوعات العلمانية إلى حد التدين العلماني (التدين الدنيوي البديل) في مقابل نزع الشرعية عن أي نشاط ديني في الحيز العام. وفي حالات كثيرة تطورت الأيديولوجيا العلمانية تاريخيًا من موقف سلبي من الدين إلى موقف غير سلبي يتلخص بالدعوة إلى موقف محايد للدولة تجاه العقائد.

لكن جذر استخدام العلمانية كأيديولوجية، أو كموقف أيديولوجي، يأتي كما أسلفنا من القرن التاسع عشر في بريطانيا في محاولة لـ «مفكرين أحرار» تمييز أنفسهم من الملحدين، وتمييز موقفهم الذي يفصل الأخلاقيات الخاصة وقانون الدولة عن الموقف الإلحادي باعتبارهم يحترمون معتقدات الآخرين، أي يحترمون التدين. وكانت رغبة من أطلق هذه التسمية على ذاته متعلقة بالحفاظ على رابطٍ سياسي اجتماعي بالطبقات التي يرغب في مخاطبتها وذلك بالنأي بنفسه عن تهمة الإلحاد[54]. وارتبطت بأولئك «المفكرين الأحرار» في تاريخ الفكر تياراتُ الأفكار التي كانت الأقرب إلى هذا الموقف، والتي كانت فاعلة في «حلقات» و«أخويات» المثقفين في القرنين المنصرمين. وهذا هو حال جورج هوليوك المذكور قبلًا، الذي استخدم لفظ العلمانية للتدليل على موقفٍ أيديولوجي. وتميّز هؤلاء العلمانيون من أعضاء الجمعيات العلمانية الأولى بالانضباط والصرامة الأخلاقيين، وذلك في ممارسة صارمة لأوتونوميا الفرد الأخلاقية، ولواجباته الاجتماعية والإنسانية في عملية إثبات متواصلة أن هذا ممكن من دون إملاءات الدين. وفي بريطانيا بالذات تقاطع عمل الجمعية العلمانية الأولى في نهاية القرن التاسع عشر مع حركات مناهضة الكحولية

---

(54) معجم الدين والأخلاق لجيمس هستنغ يعيد أول استخدام إلى جورج جاكوب هوليوك في عام 1851، لهذا الهدف بالذات، أي تمييز نفسه من الملحدين. انظر: Eric Waterhouse, «Secularism,» in: James Hastings [et al.], eds., *Encyclopædia of Religion and Ethics*, 13 vols. (Edinburgh: T. and T. Clark; New York: C. Scribner's Sons, 1908-1926), p. 348, and Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind: A Course of Ten Lectures by Professor Owen Chadwick, January and April 1974, the David Hume Tower*, Gifford Lectures; 1973-74 (Edinburgh: [s. n.], 1973).

والسكر بين العمال. إن تذكّر أخلاقيات الجمعيات العلمانية الصارمة اجتماعيًا مفيدٌ إزاء انتشار فهم عربي متأخر للعلمانية كنمط حياة منحل اجتماعيًا وأخلاقيًا، ليس عند الحركات الدينية فحسب، بل عند جزء من العلمانيين من فئات طبقية منحلة اجتماعيًا تدّعي العلمانية من دون أدنى فكرة عما يعنيه المصطلح، ولا ترى فيها إلا ممارسة نمط حياة خاص من دون قيود.

كان هنالك في أوروبا من شُغل بما يشغل العلماني العربي حاليًا، أي بمحاولة إيجاد التعابير كي يُحيد الدولة في شؤون الدين والعقيدة من دون أن يصطدم بالفئات المتدينة في المجتمع، وليميزَ العلمانية من الإلحاد، مع الفرق أن ذلك كان يجري في بريطانيا قبل حاضر العرب هذا بقرن ونصف القرن.

سوف نناقش في ما يلي المقدمات الفكرية لنشوء العلمانية في تاريخ الأفكار. وسوف نخصص لها المجلد الأول والأوسع من هذا الجزء. ثم نخصص المجلد الثاني لنظرية العلمنة، ونتطرق باختصار إلى الصيرورة التاريخية التي تحاول أن تشرحها، وإلى سياقها التاريخي باقتضاب أيضًا. وليس الهدف من معالجة المقدمات الفكرية في القسم الأول من هذا الجزء الثاني أن نؤرّخ للفلسفة، أو حتى أن نعرض تاريخ الفكر العلماني. فالمهمة الأولى غير ممكنة في مجلد واحد، ويلزمها كثيرًا من الادعاء وعدم التواضع، أما المهمة الثانية فتتضمن إسقاطًا غير جائز على الماضي. ما نحاول أن نقوم به في القسم الأول من هذا الجزء الثاني هو موضعة الفكرة في تاريخ الأفكار، ولهذا الغرض نقدم نماذج فحسب من صيرورة علمنة الوعي الأوروبي. نحن نقدم نماذج، ولا ندّعي الإحاطة بتاريخ الفكر الغربي.

معالجة تاريخ الأفكار مهمة خطيرة لأنها تميل إلى أن تنزع نفسها عن سياقها الاجتماعي الاقتصادي، وإلى أن تستنتج فكرة من أخرى من دون تدقيق الواقع الاجتماعي، وحتى من دون فهم مدى أهمية فكرة كرّسها تاريخ الأفكار، على الرغم من غياب تأثيرها في مرحلتها. لكن من الناحية الأخرى قد نضطر إلى دراسة فيلسوف أو لاهوتي نخبوي قليل الأهمية في عصره، لكن تأثيره كان عظيمًا في مدارس فكرية وسياسية لاحقة أدت دورًا فكريًا وسياسيًا مصيريًا. والمثال على ذلك نخبوية هيغل وصعوبة فلسفته ومحدودية انتشارها في عصره

من جهة، والتأثير الواسع النطاق للتيارات الفكرية والسياسية التي تأثرت به من جهة أخرى.

كما أن من الصعب خلال ذلك تعريض الأفكار المسبقة عن المراحل التاريخية، لأن المهمة ليست فحص الواقع الاجتماعي خلال تلك المراحل. لنأخذ مثلًا فكرة أن العصور الوسطى هي عصور ساد فيها الدين، فنحن قلما ننتبه إلى معنى هذه الجملة. هل كان الناس أكثر تدينًا فيها مما في الحداثة المبكرة؟ أظهر لنا الاطلاع المعمق على الموضوع أن الناس في القرون الوسطى عاشوا في عالم فكري مختلط من تعاليم كنيسة لم يفهموا عقيدتها، ومارسوا صلوات باللاتينية لم يفقهوا معناها، وعقائد الديانات السابقة، وأساطير شعبية مختلفة وغيرها، كما أنهم إلى حد بعيد تركوا مهمات دينية كثيرة للكاهن وللطقس الرتيب، أما في الإصلاح الديني فأصبح مطلوبًا من كل إنسان أن يعرف دينه، وبهذا المعنى أن يصبح «رجل دين». ومع بداية الحداثة وتحوّل الدولة إلى إملاء التجانس العقيدي وكتب الصلاة ومراقبة سلوك الناس أصبح تابعو الديانة الرسمية ومعارضوها أكثر تدينًا مما كانوا عليه في العصر الوسيط، لكن ذلك جرى بتدخل الدولة الذي نم عن مظاهر علمنة من نوع مختلف تُخضِع فيها الدولة الدين لشؤونها هي... وسننظر في هذا الكتاب في بعض المعضلات والإشكاليات الشبيهة التي تكسر الترتيب المعهود في تاريخ الأفكار.

نحن نرى أن العلمانيةَ كمقاربة مؤلفة من مجموعة مواقف وتحليلات ظاهرةٌ أوروبية. ولا بد من دراسة نشوئها لفهمها كظاهرة اجتماعية سياسية تاريخية، ولفهم إمكانية تنقلها عبر الثقافات. أما العلمنة فتطمح إلى أن تكون نظرية في تفسير تطور من زاوية محددة، هي زاوية علاقة الدين بأنماط الوعي، وعلاقة الدين بالدولة والمجتمع. وهي كنظرية لا تثبت ذاتها بالتبريرات، ولا تدحض المواقف الأيديولوجية المسبقة، وإنما تحاول تطبيقها على الصيرورات التي تطمح إلى أن تفسرها. هذه هو اختبارها وليس النقاشات السفسطائية في شأنها. وقد نستنتج فائدتها أو عدمها من مثل هذا الامتحان، وقد نستنتج أنها تشرح أمورًا وتغفلُ أخرى، ولا بد من تعديلها أو تحديد أدق لشروط سريانها. فليس الحديث هنا عن نظرية في الفيزياء.

قبل الولوج إلى بدايات علمنة الفكر والمعرفة والدولة في أوروبا وتتبّعه حتى نشوء الفكر العلماني، لا بد من عرض موجز للعصر الوسيط، فمن دونه لا يمكن فهم ما سيأتي لاحقًا من تحولات، ولا يمكن فهم ما تعنيه العلمانية.

الفصل الثاني

مقدّمات العصر الوسيط

في أن الكنيسة نشأت منفصلة عن الدولة الرومانية، وفي أنها وارثتها في الوقت عينه. في أن الكنيسة الإلهية حالة معنوية، لا سلطة روحية عند أوغسطين. وفي أن المدينة الأرضية هي مجتمع الخطأة الذي لا بد له من دولة، وفي أن مواطني المدينة السماوية يعيشون في المدينة الأرضية خلال حياتهم على الأرض. في تحميل عبارة «أعطوا ما لقيصر لقيصر» ما لا تحمل. في أن الإمبراطور الروماني كان الأقوى في معادلة العلاقة بالكنيسة. وفي أن الكنيسة بعد انهيار الإمبراطورية صارت هي السائدة، وفي أن علاقتها بالممالك الناشئة كانت علاقة وحدة وصراع، وفي أنها انتهت بسيطرة الدولة على الكنيسة كعلامة من علامات نهاية القرون الوسطى بنشوء سلطة الملك وتقويتها ومركزتها كمقدمة للدولة الوطنية. في أن الهرطقة تعبير عن مأسسة الكنيسة، وفي أن ملاحقتها تعبير عن التداخل بين الكنيسة والدولة، وفي أن الهرطقة كانت أيضًا تعبيرًا عن حركات اجتماعية. وفي أن عظمة الكنيسة وثراءها ولّدا نقادها في الإطار الديني. وفي أن العصر الوسيط لم ينظر إلى المستقبل بل إلى نهاية التاريخ وقدوم المسيح. في أزمة البابوية وفي أن اعتماد البابوية المتزايد على السلطات الزمنية في قمع معارضيها زاد قوة الثانية، وساهم في بلورة قوة الدولة مقابل الكنيسة. في أن العصر الوسيط لا ينظر إلى المستقبل بل إلى الخلاص، وفي توقّع نهاية العالم. في تأثير أرسطو وابن رشد في اللاهوت المسيحي، وفي التزمت الديني الأصولي وموقفه من الفلسفة السكولاستية، وفي أن الفلسفة الإسمانية هي في الواقع لاهوت فرنسيسكاني لكنه قاد بشكل متناقض إلى تشجيع التجربة في العلوم بدلًا من المنطق الأرسطي، وإلى الفلسفة الحديثة لاحقًا. في تسمية العصر الوسيط بهذه التسمية. وفي دور الطاعون والحروب الصليبية في انهيار القديم. وفي عوامل الانتقال من العصر الوسيط إلى عصر النهضة.

أولًا: الكنيسة والدولة

مرت الكنيسة المسيحية بتطورات يصعب حصرها. فهي نمط تاريخي خاص من تأطير الجماعة الدينية خارج الجماعة السياسية في مرحلة النشوء، ثم هي نمط من تآلف الجماعة الدينية والجماعة السياسية في العصر الوسيط. وهي في الوقت عينه نمط تلاقي الجماعة الدينية المسيحية والبنية الإمبراطورية الهرمية للكيان السياسي الروماني. وهي طائفة دينية في مراحل وعصور أخرى. فبعد انهيار الإمبراطورية الرومانية حلّت الكنيسة مكانها كمؤسسة وتنظيم وبنية إدارية معنوية، وحتى مادية في كثير من الحالات، ببنيتها الهرمية والعابرة الحدود الشبيهة بالإمبراطورية. ولعل بنية الكنيسة هذه - الشبيهة بالإمبراطورية- هي نتاج (وليست سببَ) قيام قسطنطين بجعلها كنيسة الدولة بعد عقود من الاضطهاد والتشتت.

في زمن قسطنطين ظهرت بدايات التنظيم «الدنيوي» للكنيسة. وعلى أنقاض التقسيم الروماني المعتمد للولايات في الإمبراطورية حلت التنظيمات الكنسية: المتروبول والمطرانية والأبرشيات... فحتى التسميات كانت رومانية: أبرشية ورعية ومطران ومتروبوليت... إلخ، وهناك: البابا على رأسها كزعيم (قيصر) للكنيسة ليس له من أساس لسلطته غير المجد والجاه... ومعه القيصر (مثل أسقف الشؤون الدنيوية الموازي له) الذي يمتلك السلطة الدنيوية والمجد والجاه.

يمكن القول إن الديانة الرومانية بدأت كنوع من ديانة سياسية كيانية، نشأت في سياق نشوء روما، وتطوّرت مع تطوّرها من مدينة/ كيان سياسي إلى إمبراطورية (سمّاها بعض المفكرين والسياسيين المحدثين ديانة مدنية بأثر تراجعي كما سوف نرى لاحقًا في المجلد الثاني من هذا الجزء). وما لبثت أن تأثّرت بديانات محيطها المتوسّطي، وأدخلت أنواع العبادات لمواطنيها. وتوزّعت الآلهة بالتدرج في هذه الديانة الإمبراطورية المنفتحة، وتنوّعت حتى لم يبق في النهاية من مشترك في الديانة الرومانية «المدنية» إلا عبادة الإمبراطور نفسه. وكانت هذه العبادة «السياسية» إحدى أركان الصراع مع المسيحية.

فالمسيحية الصاعدة المنطلقة من هوامش الإمبراطورية للتمدّد شرقًا وغربًا رفضت السجود للإمبراطور، فهي قامت على أساس الفصل بين التديّن كشأن داخلي للإنسان، روحي وأخلاقي، وشؤون الإمبراطورية، لكن الأخيرة عمليًا لم تتركها وشأنها.

تاريخيًا يمكن القول إن المسيحية أعادت إغلاق الدائرة. فعندما اعترفت بها الدولة باعتبارها ديانة رسمية، أصبحت المسيحية أول مرة ديانة عمومية، هي ديانة إمبراطورية. وبهذا أصبحت كنيسة بالمعنى السوسيولوجي، أي ليس مجرد فرقة (sect) تضم جماعة من المؤمنين، إذ تحوّلت من فرقة (بالمعنى السوسيولوجي للكلمة) تُسمّى كنيسة، إلى كنيسة مُمَأسسة بالمعنى الفيبري لا يختار الإنسان دينه عند الانتماء إليها، بل يولد فيها إذا ما استخدمنا تمييزات فيبر وترولتش بين الكنيسة والفرقة الدينية، وهو يقترب من الفرق بين الطائفة الدينية (الأمة) من جهة والمذهب أو الفرقة والنحلة من جهة أخرى في لغتنا. بهذا المعنى تحوّلت الكنيسة المسيحية في واقعها الدنيوي من فرقة دينية ملاحقة إلى أمة المؤمنين التي ما عادت طوعية كما بدأت، بل صارت تشمل نسلهم تلقائيًا، وأصبحت لها من مجمع نيقية فصاعدًا أرثوذكسيتها (سنّتها) التي تكافح ضد الفرق المنشقة، وضد الهرطقة أو البدع.

كان أقصى ما تطلبه الكنيسة في مرحلة الإمبراطورية الرومانية قبل الاعتراف بها كعقيدة «رسمية» مساواة المسيحيين بباقي الديانات من ناحية تعامل الدولة معهم. وكان المسيحيون عمومًا يميزون بين الدين والولاء للدولة. وكانوا مستعدين لقبول الولاء للحاكم الوثني (لا عبادته) لأن له وظيفة مدنية. وهي مشيئة الله (كما بيّنها بولس الرسول في رسالته إلى أهل رومية التي سوف نتطرق إليها لاحقًا) في أن يكون ثمة أمير على الشعوب والمدن يدير شؤون دنياها، ولو كان وثنيًا. وهذه لم تكن بنظر المسيحية الأولى وظيفة الكنيسة التي كانت عبارة عن جماعة المؤمنين المتّحدين في إيمانهم خارج السلطات الزمنية، والموالين لهذه السلطات كرعايا حيث لا يخرجون عن طاعتها، لكنهم يرفضون أن تفرَض عليهم معتقدات لا يؤمنون بها.

في صياغة حديثة، كان مطلبهم في الواقع هو حرية الضمير والمعتقَد وحرية ممارسة العبادة. ولذلك كان بإمكان كل من طالب بالتسامح الديني في نهاية العصر الوسيط، وفي عصور النهضة والإصلاح، وفي العصر الحديث أيضًا، أن يعود إلى تلك «الأصول» المسيحية، أي إلى «السلف الصالح» لتبرير التسامح الديني (هذه المرة ضد قيادة الكنيسة الكاثوليكية وعلاقتها بالسلطة الزمنية في العصر الوسيط)، وحتى لتبرير الفصل بين السلطة الروحية (الإكليروس وعلى رأسه البابا) والسلطة الزمنية.

لا شك في أن ردة فعل الكنيسة على الاضطهاد الذي تعرضت له، وعلى الملاحقة التي عانتها، والتي نمّت شعورًا قويًا بدور الضحية، كانت أقل تسامحًا مع غير المؤمنين من الديانات الوثنية. فالثانية اعتبرت التدين المختلف أمرًا طبيعيًا. وكانت هذه التعددية مقبولة في الدولة الرومانية، لكن المسيحية قسّمت الناس بين مؤمنين وكفار على خطى اليهودية (وتبعهما الإسلام في ذلك لاحقًا)؛ أما الإمبراطورية الرومانية فكانت تعددية، وكان هذا من أسباب صراعها مع اليهودية التي كانت تُقصي الديانات الأخرى. وفي نهاية الأمر، بعد أن قمعت الميول السياسية لليهودية بدت لها هذه أقل خطرًا من المسيحية، لأنها كانت ديانة قَبَلية محلية غير تبشيرية.

منذ اعتنق قسطنطين[1] (272-337) المسيحية حين كانت الدولة تسيطر على العلاقة بين الطرفين، مرورًا بمرحلة تفوّق الكنيسة على السلطة الزمنية في الغرب، وإلى أن عادت السلطة الزمنية بصورة الدولة لتصبح هي المسيطرة مع نشوء الملكية المطلقة، سادت نزعة في تاريخ العلاقة بين الكنيسة والإمارة تدافع بموجبها الكنيسة عن حريتها ضد إملاءات الملوك عليها، في حين دافع الملوك عن حريات الكنائس المحلية في مواجهة الخضوع الكامل للبابوية، كما دافعوا عن حقهم في تعيين الأساقفة المحليين، وهم في الواقع فئة «المثقفين»

---

(1) حكم قسطنطين الذي يسمى العظيم، والذي رسمته الكنيسة قديسًا في ما بعد، بين عامي 306 و337، أي إنه مكث في الحكم ثلاثة عقود. وتثار شكوك في مدى جدية اعتناقه المسيحية، ولا سيما أنه كان حاكمًا عديم الروادع حين تعلق الأمر بالحكم. لكن سلوكه وكتاباته لا تثبت هذه الشكوك. فمن الواضح أنه آمن بالمسيحية.

المحلية المتوافرة التي لها نفوذ على الرعية. وهي الفئة التي زوّدت الملك بمستشارين.

كانت الكنيسة في البداية (زمن قسطنطين وما بعده) تحت حماية القوة الملكية (الإمبراطورية). وكان على الإمبراطور تأمين ليسِ حماية الكنيسة فحسب وإنما ضمان نقاء عقيدتها أيضًا... وكان هو الحَكَم في النزاعات اللاهوتية. وهذا النوع من العلاقة استمر بعد سقوط روما وصار علامة فارقة للإمبراطورية البيزنطية التي وضعت الكنيسة في خدمتها.

كانت الكنيسة البيزنطية كنيسة رسمية تابعة للإمبراطور. وقلما يتطرّق البحث إلى الكنيسة في هذا العهد؛ عهد تمسّكها برفض شرعنة العنف والسلاح دينيًا في خدمة الدولة حتى إبان الحرب دفاعًا عن بيزنطة ضد المسلمين[2]، حين رفضت منح القتلى في الحرب لقب شهيد الذي كان مقتصرًا على قتلى الكنيسة الذين سقطوا دفاعًا عن العقيدة.

أما في الإمبراطورية الرومانية الغربية فقاومت الكنيسة الفوضى التي أدت إليها غزوات شعوب وقبائل الشمال «البرابرة». وفيما انهارت الدولة الرومانية بقيت الكنيسة قائمة تقدّم إطارًا للخدمات والتضامن الاجتماعي. وفي مراحل أخرى، في أقطار غربية عدة وجدت نفسها سلطة تمارس سلطات زمنية وعملية وتنظيم المجتمع وقيادته والاهتمام بشؤونه في غياب الدولة. وتحوّلت مدن إيطالية عدة إلى دول بابوية في فترة البابا زكاريا (679-752) الذي لم يساعده قيصر بيزنطة ضد غزوات اللومبارد، بل دعمه بيبين القصير، وبالألمانية بيبين الصغير، (Pepin the Short, Pippin der Jüngere) (715 -768) ملك الفرانكيين (ابن شارل مارتل ووالد شارلمان) في استعادتها وتأسيس سلطة البابا الزمنية فيها. وتشعّب التحالف بين شارلمان والبابا عن التحالف الأول بين البابا وملك الفرنكيين، حتى قيام ما سمّي الإمبراطورية الرومانية المقدسة بزعامة شارلمان.

---

(2) Hans-Georg Beck, *Nomos, Kanon und Staatsraison in Byzanz*, Sitzungsberichte, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse; 384 (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1981), pp. 15 and 37.

في معزل عن الدوافع الحقيقية والخفية وراء تنصّر قسطنطين، فإن الأمر المهم هو نتائج تعاطفه مع الكنيسة في وضع الإمبراطورية المتهالكة. والحقيقة الأولى أنه لم يحصل انقطاع في تصوّر (مفهوم) السلطة الإمبراطورية الرومانية... فقسطنطين استخدم السياق المسيحي لمضاعفة الطابع المقدس لموقعه ودوره، وذلك بتقديم نفسه في صورة «الأسقف القادم من خارج الكنيسة، أو الأسقف الموازي - المساوي» (باليونانية isapostolos، وباللاتينية aequalis apostolis). وفي الوقت عينه بدأ لاهوت مسيحي للسلطة الإمبراطورية يتبلور، ونجد عناصره التأسيسية في التصور البيزنطي للإمبراطور كما في مفهوم الإمبراطور في الغرب القروسطي... ولا يمكن لأحد أن ينكر أهمية الإمبراطور ودوره في الشؤون الكنسية، فذلك كان أبرز سمات مرحلة قسطنطين ومن جاء بعده. ويُرَى ذلك بوضوح في النزاعات المتعلقة بالعقيدة والإيمان حين تدخّل قسطنطين منذ أول مجمع كنسي (مجمع اللاتران 313). وإذ لم تُعجبه نتائج المجمع دعا الإمبراطور إلى مجمع جديد في مدينة آرل (في عام 314). وأمام عجز هذه المجامع عن بت الأمور الخلافية تطوّر تدخل قسطنطين إلى حد اتخاذ القرارات مباشرة بنفسه وفرضها في سبيل حفظ النظام داخل الإمبراطورية. وفي هذا الأوان تدخّل الإمبراطور في قضية الشيعة الأريانية (Arianism) (الهرطقة الأريوسية) ودعا بنفسه إلى المجمع المسكوني (العالمي أو الشامل للمعمورة- المسكونة) الأول من نوعه (ولعله الأهم في تاريخ الكنيسة)، أي مجمع نيقية في عام 325 الذي حضره أربعة أساقفة غربيين فقط مقابل عشرات الشرقيين (لقد كان المجمع الأهم في تحديد العقيدة الكنسية شرقيًا)، وحدد طبيعة المسيح والتثليث، ودان «الهرطقة الأريوسية» التي استمرت قوية، خصوصًا بين القبائل الجرمانية المتنصرّة (الفيزيقوط تحديدًا).

بعد تمأسُس كنيسة روما بدأت تعتمد على حذاقة الكاهن وعلى المؤسسة أكثر مما على جاذبية النبي وكاريزميته، مع أن الكاريزما توافرت عند عددٍ من البابوات. لكن لم يكن للمؤمنين في القرون التي تلت انهيار الإمبراطورية حتى قيام أولى الدول القوية سوى تنظيم الكنيسة وجاذبيتها، والعقيدة الإيمانية التي بثتها. وعاشت أوروبا أربعة قرون من الفوضى والتشظي وتنازع الأمراء والإقطاعيين مع انقطاع قصير في مرحلة شارلمان. وفي مثل هذه المراحل التي

لا يمكن الحديث فيها عن مؤسسة دولة، لا يجوز أن نستخف بدور الدين في الحفاظ على مدنية المجتمعات وأخلاقيتها، كي لا تنحدر في مهاوي البربرية. ينطبق هذا بدرجات معينة على الإسلام أيضًا في مناطق وفي مراحل لم تسيطر فيها سيادة سياسية بالمعنى الفعلي للكلمة في مناطق مأهولة واسعة في مرحلة ضعف الخلافة.

بدأ العصر الوسيط إذًا بانهيار الإمبراطورية الرومانية وحلول النظام الإمبراطوري في الكنيسة الكاثوليكية التي تفوّقت على الدول الناشئة كشرعية تاريخية وكيان منظّم. وفي عهد البابا غريغوري السابع (1015-1085) حاولت الكنيسة أن تحوي في كنفها الممالك المسيحية، وأن تتحول وارثًا فعليًا للإمبراطورية الرومانية. ولم يفلح هذا فعلًا في يوم من الأيام، لكن قوتها تصاعدت إلى درجة أنها أصبحت نقيض الكنيسة الأولى. وأصبح لها خصوم من داخلها يعتبرونها متجاوزة جوهر المسيحية المنحازة إلى البساطة والفقراء. وأصبحت مؤسسة ثرية وقوية ابتعدت عن أصولها الفكرية والأخلاقية، الأمر الذي استدعى دعوات للعودة إلى هذه الأصول.

كما هي الحال في الأصوليات كلها، يبقى السؤال دائمًا عن الأصول التي يختارها الأصولي كي يعود إليها؟ هل هو تراث الكنيسة الأولى المضطّهَدة والمنفصلة عن الدولة، والتي جاهرت بحقها في الاستقلال عن الدولة، وفي حرية العقيدة وممارسة الشعائر، أم الكنيسة الكاثوليكية في نهاية العصر الوسيط وهي تصارع لإخضاع الدولة لطلباتها وحاجاتها في مواجهة بروتستانتية تعتبر دينًا للدولة؟ وينسى الأصولي عادة أنه بعد مرحلة قصيرة من استخدامها السلطات الزمنية خضعت الكنيسة للدولة، وأصبحت أداة في يدها في الإمارات والممالك المختلفة.

بدأت هذه الصيرورة في نهاية العصر الوسيط، وبلغت أوجها في عصر الإصلاح، مع نشوء الملكية المطلقة بعد الحروب الدينية. وفي اللحظة التاريخية التي احتاجت الكنيسة فيها إلى خدمة السلطة الزمنية ضد الانشقاق البروتستانتي، كانت الثانية ترغب في استخدام الكنيسة. كانت تلك في الواقع جذور نشوء الدولة بمعناها الحديث باعتبارها مصدر شرعية وهدفًا، وحتى

كجماعة أخلاقية (الأخلاق المدنية أو الجمهورية أو الوطنية)، لا أداة فحسب. ويمارس الأصوليون عادةً النسيان والذاكرة الانتقائية على مرحلة نشوء الدولة (أو تحوّل السلطات الزمنية إلى دولة) التي تُعتبر عملية إخضاع الدين من أهم عناصرها. وما الانتقائية إلا تذكّر ونسيان بحسب زاوية نظر الكاتب، أو من منطلق مصلحته، وما شابه ذلك من عوامل إنتاج الوقائع التاريخية وإعادة إنتاجها فكريًا.

من بولس الرسول حتى نهاية عصر القديس أوغسطين ظلّت الكنيسة والدولة (الإمبراطورية) عظَمَتين متميزتين لا يمكن دمجهما، أكان ذلك حين كانت الدولة تلاحق الكنيسة وتمارس ضدها سياسة اضطهاد وقمع، أو حين أصبح القيصر المسيحي يتدخل في شؤون الكنيسة. الإمبراطورية في الحالتين كيان مستقل سابق على نشوء المسيحية، ولا يدين للمسيحية في منشئِه ووظيفته وبنيته، بل قام بنفسه بملاحقة معتنقيها واضطهادهم. أما المسيحية فلم تنشِئْ «دولةً» (خلافًا لليهودية والإسلام في فهمهما الذاتي على الأقل)، بل تغلغلت في كيان سياسي قائم هو الإمبراطورية الرومانية. وبرزت مواقف العصر القديم المتأخر عند قادة روحيين مثل القديس أوغسطين، وفي مرحلة لاحقة يوحنا فم الذهب، برفضهما اضطلاع الدولة بمهمات المعاقبة على العقائد الدينية كقتل الهراطقة والوثنيين. فما كان المسيحي ينتظره من الدولة هو أن لا تمنعه من ممارسه إيمانه وشعائره الدينية، وأن لا تجبره على ارتكاب معصية.

لنذكر أن مصدر سلطات الملوك عمومًا بالنسبة إليه هو الله، لأن مجتمع الخطيئة يحتاج إلى سلطة سياسية. والله يمنح الممالك الأرضية للمؤمنين والخطأه على حد سواء. حتى الحكام الأشرار هم أداة الله في العقاب[3]. هذا على الأقل ما صاغه أوغسطين. الممالك كلها ليست هدفًا، بل هي ضرورة ناجمة عن الخطيئة؛ إنها شرٌ لا بد منه. وثمة فرق بين الحكام؛ فحب المجد مثلًا، ورغبة الحاكم في أن يكون محبوبًا قد تردعه قليلًا عن ممارسة القسوة والظلم بحسب أوغسطين. وهذا مثال فحسب، وثمة تنويعات من حب المجد

(3) Augustine, *The City of God: Against the Pagans*, Edited by R. W. Dyson, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998), book 5, chap. 21, pp. 227-228.

وشهوة السلطة تنتجُ أنماطًا من الحكّام من حيث الوطأة على المحكومين قد تسهّل أو تصعّب الحياة على المؤمنين والخطأة على حد سواء[4]. لكنها كلها ليست عادلة بالمعنى الحقيقي، فالعدل الحقيقي ليس في المدينة الأرضية.

لم يميز أوغسطين بين سلطة الملوك المستمدة من الله، وسلطة الدولة ككيان. وترك هذا أثرًا كبيرًا في فكر القرون الوسطى لناحية عدم وضوح الحق بالتمرد على الحاكم الظالم بتمييزه من الدولة، إلا أنه ميز بشكل واضح بين الكنيسة و«الدولة» (أو السلطة الزمنية في مدينة الأرض)، ولم يجعل للأولى سلطة على الثانية. لكنه منح الحكام المسيحيين فرصة أن يكونوا عادلين نسبيًا (بمقاييس المدينة الأرضية) إذا اتّسموا بالتدين والخلق المسيحيين، وفضّلوا السيطرة على الميول الشريرة بدلًا من السيطرة على البشر، وتغلّبوا على محبة المجد، وآثروا إصلاح الناس على عقابهم، والعفو بهدف الإصلاح لا بهدف منح حصانة للخاطئين، واللجوء إلى العقاب حين يلزم[5] وغيرها من الأمور التي يمكن أن تدخل في باب نصائح أوغسطين للحاكم كي يكون عادلًا. ولا تدخل في باب دراسة نظام الحكم أو الحفاظ عليه كهدف، كما أن النصائح ذاتها قليلة وهامشية في فكره في أي حال.

صاغ البابا جيلاسيوس الأول موقف الفصل القديم هذا، مضيفًا إليه عنصرًا جديدًا هو تفوّق السلطة الكنسية الذي ميز العصر الوسيط، حين شغل منصب البابا من عام 492 حتى وفاته في عام 496[6]، وذلك في رسالة إلى

---

(4) Augustine, book 5, chap. 19, pp. 224-225.

(5) Augustine, book 5, chap. 24, pp. 231-232.

(6) تميزت مرحلته بالصراع مع الإمبراطور أنسطاس الأول حاكم الإمبراطورية الشرقية ومع بطريرك القسطنطينية اللذين تبنّيا الطبيعة الواحدة للمسيح. وأكد في كتاباته أولوية سلطة بابا روما على الكنيستين الشرقية والغربية. وعرفت رسالته في شأن العلاقة بين الكنيسة والدولة Duo Sunt.

عن هذا الموضوع استخدمنا المصدر التالي بالألمانية (جيلاسيوس الأول والبابوية في التحول من العصور القديمة المتأخرة الى القرون الوسطى): Walter Ullmann, *Gelasius I. (492-496): Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter*, Päpste und Papsttum; 18 (Stuttgart: A. Hiersemann, 1981).

من الواضح أن هذا الكتاب يتعامل مع البابا جيلاسيوس الأول في تأسيس البابوية وسلطتها العليا في سياق مرحلة التحول من العصر القديم المتأخر Spätantike (بعد القديم الكلاسيكي يأتي القديم المتأخر) إلى القرون الوسطى.

الإمبراطور أنستاسيوس (أنسطاس) قال فيها: «أيها الإمبراطور الجليل، هناك سلطتان تحكمان العالمَ بصورة رئيسة، وأعني بهما السلطة المقدّسة للقساوسة (أو الكهنة) والسلطة الملكية. لكن سلطة القساوسة هي السلطة الأعظم، لأن على القساوسة أن يحاسبوا بدورهم الملوكَ يومَ القيامة. وأنتَ تعلمُ أيضًا، يا ابني العزيز، على الرغم من أنه يُتاح لك أن تحكم الجنسَ البشريَ بشرف، أنك تحني رأسَك بخشوع أمام أساطين الإكليروس في المسائل الدينية، متوقعًا أن تحظى بالخلاص على أيديهم. وأنت تعترف من خلال تلقّيك الأسرار الإلهية وتصرّفك الصحيح بها، بأن عليك الخضوع للنظام الديني لا التفوق عليه، وتقرّ باعتمادك على حكم رجال الدين في تلك المسائل، ولا تتمنى أن يتبعوا إرادتك بالإكراه. وبما أن أساطين الدين يطيعون قوانينك، اعترافًا منهم بحقّك الإلهي في المسائل المتعلقة بالشأن العام، ومخافةَ أن تتعارض معتقداتهم الدينية ومسار المسائل الدنيوية لاعتبارات لا علاقة لها بالشأن العام، فلمَ الإحجام إذًا عن الامتثال لطاعة أولئك الذين كُلّفوا بتعميم أسرار الدين المقدّسة. وبناءً عليه، وكما أنه ليس بالخطر الطفيف ذلك الذي يتهدّد القساوسة حين يعزفون عن الكلام في وقت تتطلّب فيه الخدمةُ الإلهية منهم الكلامَ، هناك مجازفة كبيرة أيضًا، تتهدد أولئك الذين يترفعون عن الامتثال للطاعة حينما تقتضي الضرورة ذلك، وهما أمران لا يسمح الله بهما. وبما أن هناك توافقًا عامًا في شأن خضوع قلوب المؤمنين لجميع الكهنة الذين يديرون الشؤون الإلهية، فلا بد إذًا من خضوع أولئك المؤمنين بصورة خاصة للسلطة العليا في الكنيسة التي يُعبّر عنها البابا (أو أسقف روما) بتكليف إلهي»[7]. نرى بوضوح أن البابا في

---

(7) كانت هذه ترجمة المؤلف لمقاطع مطولة نسبيًا من هذه الرسالة عن الإنكليزية. وهي رسالة طويلة ومفصلية في تاريخ الفكر الكنسي من حيث توثيقها العلاقة كما رغب الحبر الأعظم في أن تكون. يمكن قراءة نص الرسالة كاملًا على موقع المصدر عن القرون الوسطى والتاريخ البيزنطي: Gelasius I, *Readings in European History* (Boston: Ginn, 1905), pp. 72-73, on the web: <http://www.fordham.edu/halsall/source/gelasius1.asp> (Accessed 1/9/2013).

تعبّر رسالة البابا جيلاسيوس الأول (Gelasius) إلى الإمبراطور أنستاسيوس (Anastasius) عن التفوق الطبيعي للسلطة الدينية على السلطة الدنيوية برأي البابا. ومن الواضح من جو الرسالة، إذا صح التعبير، أن الكلام ليس على فصل الكنيسة وتفوقها فحسب، بل أيضًا على توتر ناجم عن محاولة أنستاسيوس التصرف كملك مسيحي على نمط إمبراطور مثل قسطنطين، بحيث لا يخضع لسلطة الكنيسة بل تخضع له.

تلك المرحلة يطالب باعتراف الدولة بسلطة الكنيسة العليا في شؤون الأرواح والقلوب، لا في شؤون الدنيا، فهذه متروكة للملك. ففي تلك المرحلة كانت الكنيسة ما زالت تخشى من سطوة الإمبراطور عليها حتى في الشأن الديني.

كان أوغسطين أمينًا على تراث الآباء الأوائل للكنيسة في واجب الطاعة للإمبراطور «المسيحي» الذي عليه تقديم الحساب أمام الله لا أمام البشر في شأن تعامله مع الديانة المسيحية وأتباعها. اللاهوت الأوغسطيني هو لاهوت تبريري لشرعية الملكية الإمبراطورية الرومانية. فالإمبراطور يحكم بفعل اللطف الإلهي، أو النعمة الإلهية (من محبة الله لخلقه ولطفه بهم أنعم عليهم بالإمبراطور). وخيانة الإمبراطور هي خيانة لله. ووحدة الإمبراطورية ترتبط بوحدة العقيدة.

هكذا كتب الإمبراطور يوستنيانوس (527-565): «إن أعظم ما منحه الله للبشر هو الكهنوت والإمبراطورية. الكهنوت لخدمة الأمور الإلهية، والإمبراطورية لحسن انتظام الأمور البشرية وسيرها». وبهذا التعظيم لهما بنسبهما إلى الله، ميّزهما وعرّفهما بوظيفة مختلفة لكل منهما. أما أوغسطين فطرح بقوة مبدأ التعايش بين السلطتين: مدينة الأرض هي المكان الذي يلتقي فيه المواطن والمسيحي. وينبغي على مدينة البشر ألا تخشى من مدينة الله، بل بالعكس، لأن المبادئ التي تنظّم حياة المسيحي تستلزم منه وبقوة أكبر أيضًا، تنفيذ ما تتطلّبه قوانين المدينة الأرضية. والمسيحي هو خير من ينفذ تلك القوانين، لأنه لا يتقيد بها إلا لبلوغ غايات أسمى من غايات المدينة.

في رسالة جيلاسيوس يبدو بوضوح أن المقصود بسلطة الكنيسة هو ما كان سائدًا في تلك الفترة من معنى للسلطة التي تقوم على «المَلَكات» (Competences) أو الكفاءات والقدرات. وهذه الكفاءات هي من طبيعة روحية بالنسبة إلى الكنيسة، وبالتالي سلطتها روحية، لأنها توجد إلى جانب سلطة الإمبراطورية، وتتمايز عنها، لكن من دون تناقض أو تعارض (تمايز لا انفصال تام)... وهذه الصيغة المنسوبة إلى جيلاسيوس تتوافق مع الروح العامة لتلك المرحلة حيث يتحقق من خلالها توفيق بين حاجات الإنسان الروحية والمادية، وانسجام بينهما، لأن إنسان تلك المرحلة (القرون الوسطى) كان يضع حياته

ضمن سياق غائية مزدوجة كالبحث عن حياة تكفيه شر هذا العالم/ الدنيا، والسعي إلى خلاصه في العالم الثاني/ الآخرة. وهذا المعنى الإسلامي نفسه للدين المرصود لتحقيق صلاح الإنسان في هذه الدنيا وفلاحه في الآخرة.

لكن المشكلة/ التناقض كانت من داخل هذه الصيغة نفسها. فالإمبراطورية التي صارت مسيحية لم تكن تستطيع الإبقاء على هذا التوازن/ الانسجام المبني على قاعدة خضوع الكنيسة للسلطة الإمبراطورية إلا بتجاهلها أو تهميشها مبدأ أولوية سيادة الكنيسة الروحية والأخلاقية، ورئيسها البابا. فلم يكن بوسع الكنيسة، بعد أن صارت مجتمعًا منظمًا ظاهرًا، أن تغفل تقوية سلطتها الخاصة: فالإمبراطور المسيحي هو بالنسبة إليها عضو في الكنيسة، وبالتالي يخضع لها. وظهرت عند عدد من الآباء الأوائل تلك النزعة إلى رفض السلطة المطلقة للقيصر. على سبيل المثال مواعظ وتوبيخات القديس أمبروس للقيصر فالنتينيان الثاني الذي انتمى إلى بلاطه. وكان أوريليوس أمبروسيوس (Aurelius Ambrosius, Saint Ambrose) المعروف بالقديس أمبروس (340 - 397) حاكمًا لمنطقة في شمال إيطاليا وأصبح مطرانًا لميلانو، فجمع عمليًا بين السلطة الزمنية والروحية في شخصه. وأمبروس هذا لم يتردد في عام 390 في إلقاء الحرم الكنسي على الإمبراطور ثيودوسيوس. كما حرصت الكنيسة في مناسبات كثيرة على إظهار سلطتها وسيادتها في المسائل الروحية والأخلاقية، الأمر الذي جعلها تدخل في تناقض وصراع مع السلطة الإمبراطورية[8].

نحن نعتبر فكر أوغسطين مفصليًا في تأسيس الثقافة السائدة في العصر الوسيط. وقد اعتبر هذا اللاهوتي المؤسس أن معرفة الله غير معرفة العالم. فنحن نرى العالم ولا نرى الله، ويمكن معرفة الله فحسب بنعمة من الله ذاته بالإيمان بالكتب المقدسة. وهذه مسألة محسومة هنا ولا تحتاج إلى إثبات. إنه الإيمان بالله وبتعبيره عن ذاته في النصوص المقدسة. العقل بهذا المعنى ليس وسيلة للوصول إلى الله. وهذا موقف مخالف للسكولاستية المتأخرة المتأثرة بأرسطو وابن رشد عند توما الأكويني وغيره.

---

(8) Jeannine Quillet, *Les Clefs du pouvoir au moyen âge*, questions d'histoire; 30 (Paris: Flammarion, 1972), pp. 13-28.

جريًا على نهج بولس الرسول كسر أوغسطين فكرة التاريخ الذي يدور في حلقات من الطفولة إلى الشيخوخة، ثم الانحلال والبدء من جديد مكرّرًا نفسه إلى ما لا نهاية، كما تصوره القدماء اليونانيون والرومان. وأحَلّ محلها تاريخًا متقدمًا نحو الخلاص منذ تجسّد المسيح وصلْبه وقيامته، وهذا الأخير حدث لا يتكرر في التاريخ[9]. إنه يقسم التاريخ إلى ما قبل هذا الحدث وما بعده، وهو بالتالي لا يعود إلى نفسه، فلا مجال للحديث عن دورانه في دوائر.

بهذا المعنى أحدثت الحضارة المسيحية كسرًا في فهم الناس للزمن والتاريخ الذي ما عاد يدور في دوائر، بل أصبح يتّجه في خط مستقيم، وله معنى مستمد من بدايته وغايته. ويصبح لكل تفصيل ولكل حدث معنى أيضًا، بموجب موقعه في هذه الخطة الكونية المقدسة التي يسير بموجبها التاريخ.

لكن الخلاص لن يتم في التاريخ بل خارجه، أي بعد نهايته التي يسير إليها بالضرورة. وباختصار ما من خلاصٍ يُرجى في هذا العالم. والمسألة هي أن نؤمن أو لا نؤمن. ومنذ ذلك الحدَث يتقدّم التاريخ نحو الخلاص في نوع من الحجيج إلى الخلاص. ومبدؤه بالتالي هو الأمل، لا القدر أو الحظ. وهو تصور تصاعدي جديد للتاريخ، لكنه خلافًا للأيديولوجيات اللاحقة، ليس تصاعديًا في الزمان الأرضي، فأوغسطين يفصل بين تاريخ دنيوي (علماني) وتاريخ مقدس.

كتب أوغسطين كتاب مدينة الله (*Civitas Dei*) بين عامي 413 و426 كتفسير تاريخي عقائدي للمسيحية. وبدأ كتابه بمحاولة للرد على الادعاء بأن سبب سقوط روما هو انتشار المسيحية وتخلّي الرومان عن آلهتهم التي منحتهم الفضائل والانتصارات في الماضي. والكنيسة في هذا الكتاب هي رمزيًا جسد المسيح. ووظيفتها ليست صنع الحقيقة بل نشرها. وهي لا تجسّد الخلاص، ولا يفترض أن تعِدَ به، خلافًا لما أصبحت تفعله خلال قرون قليلة في المرحلة التي تسمى القرون الوسطى.

---

(9) Karl Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History* (Chicago: University of Chicago Press, 1949), pp. 161-163 and 165.

لم يرَ أوغسطين أهمية للحوادث التاريخية بحد ذاتها، مع أنه اعتبرها قائمة ومتغيرة. ولم يرَ أي قداسة في روما نفسها. واعتبر أن سر انتصاراتها لم يكن تعددية الآلهة ولا الفضائل الرومانية، بل عدم التردد في استخدام القسوة في الحرب. وفي تفنيده وجهة النظر القائلة إن روما كانت عادلة اكتفى بالتعريف الرائج للعدالة في الفلسفة اليونانية: «العدالة هي فضيلة إعطاء كل شخص ما له»؛ أو بلغتنا: «لكل ذي حق حقه». لكنه لوى التعريف فورًا ليصبح تعريفًا دينيًا بالقول إن روما لم تعط الله الحقيقي حقه في العبادة، وهي بالتالي لا يمكن أن تكون عادلة[10]. فهو جعل عبادة الله هي الأساس، مع أنه في مواقع أخرى يتخيل دولة مسيحية يعبد ملوكها الله الحقيقي، لكنها غير عادلة، مثلما يمكنه أن يتخيل دولة وثنية أكثر عدلًا لناحية العدل الأرضي.

لكن التاريخ الذي يهمه هو التاريخ المقدّس الذي بدأ بهابيل وأخيه قايين قاتله، ومن مشى في طريقه. والتاريخ هو حالة من الصراع بين مدينة الله التي أسسها هابيل والمدينة الأرضية التي أسسها قايين. ونحن نلاحظ هنا أنها ممالك معنوية تمثّل أنواعًا من البشر وليست ممالك حقيقية، ولا هي الدين والدولة كما فُهِم الأمر لاحقًا.

الدولة الأرضية (Civitas Terrana) التي سمّاها أحيانًا مدينة الشيطان (Civitas Diaboli) هي الأقرب إلى الكيانات السياسية الاجتماعية القائمة. لكن نسل هابيل الأخلاقي أيضًا يعيش في مدينة قايين، لأن لا مدينة خاصة بهم على الأرض. لكنهم يتّحدون في الكنيسة، وهم في حالة حجيج إلى الخلاص. والكنيسة التي قامت بعد المسيح هي مدينة هؤلاء الأغراب على الأرض، الحجاج إلى الآخرة (Civitas Peregrinans)[11]، إنهم يعيشون فيها في هذا الزمن/ أي العالم أو العالم الزمني (In hoc saeculo). ويحكم المدينة الأرضية الكبرياء

(10) Augustine, book 19, chap. 21, pp. 950-952.

(11) كانت الكلمة باللاتينية تعني الأغراب الذين ليست لديهم «جنسية روما»، واستخدمه القديسون المسيحيون بمعنى المؤمنين الغرباء على الأرض، الغرباء في الحياة الدنيا، لأنهم يتطلعون إلى الآخرة، لذلك هم في حالة حجيج من الدنيا إلى الآخرة. وثمة سياقات إسلامية يستخدم فيها أيضًا لفظ الغرباء في الوصف الذاتي لحركات الغلو والتطرف الديني في مقابل المجتمعات الإسلامية التي لا يشعر مناصرو هذه التيارات بالانتماء إليها لأنها تخلت عن الدين الحق.

والطمع وانتهاز الفرص، ويسمى مجموع هذه الرذائل (Vanitas) (أصبحت بالإنكليزية Vanity)، أما في مدينه الله فتسود فضائل مثل التضحية والطاعة والتواضع، ومجموع هذه المناقب (Veritas) (أصبحت بالإنكليزية Virtues) و(Caritas) الإحسان. والدافع في الأولى حب الذات ولو كان ذلك إلى درجة احتقار الله؛ أما في الثانية فيسود حب الله إلى درجة احتقار الذات[12].

لا يتضمّن التاريخ العادي الدنيوي خطة خلاصية من أي نوع. فخطة الخلاص كامنة في التاريخ المقدس. ويتألّف التاريخ المقدس من ست مراحل، توراتية كلّها: وهي بالترتيب من آدم حتى الطوفان، ومن نوح إلى إبراهيم، ومن إبراهيم إلى داود، ومن داود حتى الأسر البابلي، ومن الأسر البابلي حتى ظهور المسيح. وتمتد المرحلة السادسة والأخيرة من ظهور المسيح حتى نهاية التاريخ الذي ينتهي بالخلاص وبعودة المسيح. أما التاريخ الدنيوي فمتغير ومتبدّل وغني بالحوادث، لكنها حوادث وتقلبات دول غير مهمة. فماذا يهم الإنسان المؤمن الفاني تحت أي حكم يعيش؟! الأمر الوحيد الذي قد يهتم له هو هل يمنعه الحاكم من ممارسة حياة التقوى الدينية، أم يسمح له بممارستها. ولم يثر اهتمام أوغسطين منها سوى إمبراطوريتين: أشور (بابل) وروما. ومن الناحية الرمزية فإن بابل وروما ترمزان إلى المدينة الأرضية، أما مدينة الله فيرمز لها بـ «أورشليم».

يصعُب كثيرًا تفسير فكر أوغسطين لتبرير سلطة دنيوية للكنيسة، أو سلطة دينية للدولة. فثمة مدينة أرضية وأخرى سماوية، وتاريخ مقدس وتاريخ عادي. ولا تعيش المدينة السماوية في الأرضية، بل يعيش فيها مواطنو المدينة السماوية ما داموا يمكثون في الأرض. لكنهم لا يتوقعون منها خلاصًا، ولا يهتمون بنظام الحكم فيها إلا بمدى تمكنهم من ممارسة حياة التقوى، والقيام بواجباتهم الدينية. وكان يجب أن يمرّ وقت طويل حتى تنشأ وتتطور بنى اجتماعية ومصالح تسمح بتفسير اللاهوت المسيحي كتبرير لسلطة دنيوية للكنيسة أو سلطة دينية للدولة.

لكن الفكر الكنسي لم يبدأ بأوغسطين ولم يتوقف عنده. فبعد ثلاثة قرون

---

(12) Augustine, book 14, chap. 28, p. 632.

جعل يوناس أسقف أورليان (Jonas Of Orlêan) (760-841) الذي عمل في بلاط لويس التقي ابن شارلمان، هاتين السلطتين (الزمنية والروحية) في الكنيسة جسمًا واحدًا شاملًا. لكنه دافع عن أولوية الإمبراطور على الكهنوت في داخل الكنيسة ذاتها، بمعنى أنه شمل السلطة الزمنية والروحية في كنيسة واحدة، كي يكون الإمبراطور على رأسها، كما في حالة بيزنطة.

حين انهارت الإمبراطورية الرومانية الغربية كانت الكنيسة الكيان المنظَّم الوحيد القادر على تدبير الشأن العام، ويفترض المؤرخون ديمومة هذا الوضع خلال ما يسمى بـ «القرون المظلمة» منذ انهيار الإمبراطورية الغربية حتى القرن الخامس. لكن مع نشوء الإمارات والممالك المسيحية، وأهمها إمارات الفرانكيين، بدأت جدلية صراع ووفاق بين السلطة والكهنوت وصارت الكنيسة لا تكتفي بـ «ملكوت السماوات» التي اعتبرها المسيح مملكته، وسعت لأنواع من السلطة الروحية والزمنية في هذه الدنيا[13]. وغدت الكنيسة سلطة تُمارَس في هذا العالم، بغض النظر عن توصيف سلطتها كروحية أو زمنية.

في المرحلة القصيرة التي قامت فيها دولة شارلمان القوية كانت العلاقة بالكنيسة وحدة صراع أضداد. فقد خاض شارلمان حروبه كلها كحروب دينية («جهادية» إذا شئنا)، وأمر فيها بقتل من يرفض العمادة أو يتراجع عن العقيدة المسيحية بعد تعميده (مثل حكم المرتد). لكن شارلمان نفسه أوصى ابنه لويس التقي أن يتوّج نفسه ملكًا، بدلًا من أن يتوّجهُ البابا، وذلك في تأكيد أهمية مركزه المستقل عن البابا. لكن حين اعترض البابا تراجع لويس عن تنفيذ وصية والده.

منذ بداية حكم شارلمان ظهر الفرق بين الاعتبارات الدينية والسياسية. فقد راسل هارون الرشيد حيث إنهما تشاركا العداء لبيزنطة في الشرق ولدولة الأمويين في الأندلس في الغرب. وبعد لويس التقي انهارت الإمبراطورية.

---

(13) نعتقد هنا أن الأديب والمؤرخ هـ. ج. ويلز رأى الأمور ولخص المرحلة بوضوح:
Herbert George Wells, *The Outline of History, Being a Plain History of Life and Mankind*, Written Originally with the Advice and Editorial Help of Ernest Barker, H. H. Johnston, E. Ray Lankester and Gilbert Murray; Illustrated by J. F. Horrabin, 2 vols., 3rd ed., Rev. and Rearranged by the Author (New York: Macmillan Company, 1921), vol. 2, pp. 56-57.

النسخة التي نستخدمها هي نسخة معاد طباعتها من دون أي تغيير في مكان الصدور وزمانه.

وبدأت معالم ألمانيا وفرنسا بالظهور[14]، لكن من دون دول قوية. وعاشت أوروبا خلال القرنين التاسع والعاشر حالة من التشظي إلى إمارات. وبقي البابا في روما من دون حماية تحت سيطرة سادة وسيدات محليات (قتلن يوحنا العاشر، ونصّبن يوحنا الحادي عشر بابا ثم ابنه يوحنا الثاني عشر). وظلت الكنيسة على حالها هذا حتى مجيء الملك أوتو إلى روما في عام 962 كي يتوّج إمبراطورًا.

ميّز جيلاسيوس وأوغسطين نوعين من السلطة: الأولى (Auctoritas)، وهي أصل مفردة Authority، وكانت في روما تعني سلطة السينات (مجلس الشيوخ) النابعة من المكانة والشرعية وليس عن القوة التنفيذية. وأصبحت في حالة الكنيسة تعني سلطة الكهنة المقدسة التي على الجميع الخضوع لها: الكاهن والرعية، الأمير والعوام؛ وهي روحية أخلاقية تضمن الخلاص الأبدي. والثانية (Potestas) كانت في روما سلطة الإمبراطور، وتعني القدرة والقوة وهي ملكية (سلطان). كانت الأولى بنظرهما الأهم، وهي سلطة بكل معنى الكلمة لأنها مصدر الشرعية، وهي تأسيسية (مؤسِّسة) لكل سلطة، والثانية إجرائية فحسب، تنفيذية، لإدارة شؤون «الأشياء والأشخاص». ومنذ البداية - ومن داخل هذا الفصل أو التمييز بين السلطتين - ظهر اختلاف نوعي يحمل بذور خضوع سلطة لأخرى؛ وبالتحديد خضوع السلطة الزمنية للسلطة الروحية في أمور الدين والخلاص، وهذه تتسع لتشمل الكثير (بينما لا تخضع السلطة الروحية للزمنية في بقية الأمور)... وهذا يفسر ما جرى لاحقًا في أوج العصور الوسطى حين حاولت البابوية السيطرة على القياصرة والملوك (بعد مرحلة شارلمان (Papo-Cesarism).

---

(14) لاحظ كمال الصليبي هذا التطور في سياق آخر فكتب: «تأسست مملكة الكابتيين (Capetiens) في باريس عام 987م، ولم يطلق عليها اسم فرنسا (France) رسميًا قبل عهد الملك فيليب أوغست في أواخر القرن الثاني عشر، أما اسم ألمانيا أو جرمانيا (Germania) فبقي عبارة جغرافية لا غير، حتى تم توحيد البلاد على أسس قومية عام 1871 في ظل ملوك بروسيا من أسرة هوهِنزولرن وأطلق عليها Deutschland»، أورده: كمال سليمان الصليبي، منطلق تاريخ لبنان: 634-1516 م، ط 3 (بيروت: دار نوفل، 2012)، ص 81.

حصلِ التحول الكبير في عهد بيبين القصير الذي توَّجَهُ/ كرّسه البابا إتيان الثاني ملكًا (في عام 752) قاطعًا بذلك مجرى وراثة العرش الميروفنجي ومؤسِّسًا السلالة الكارولنجية (استخدام مفردة تكريس أو تقديس (Sacre) هنا يعطي الطابع الديني المقدس لحفل التتويج الذي هو عبارة عن مباركة دينية تشبه سكب الزيت على رأس الملوك التوراتيين من الأنبياء أو الكهنة، ومن «المسح» بالزيت اشتق لفظ «مشياح» أو المسيح وهو الملك والنبي في آن، إنه المخلص). والمهم في الموضوع أن بيبين لجأ إلى البابا لتتويجه/ تكريسه واضعًا بذلك أمر سلطته فوق أي سجال، وأنه استخدم حججًا أخلاقية لتبرير عمله هذا. فهو توجّه إلى البابا باعتباره السلطة العليا في الأمور الروحية والأخلاقية ليسأله السؤال التالي: أليس من الأفضل أن يتولّى شؤون الملك من يقوم بها فعليًا بدلًا من ذلك الذي ليس ملكًا إلا بالاسم؟ (كان بيبين هو عمدة القصر الملكي، أي مدبّر الملك).

أعطى البابا إتيان الثاني بيبين ما أراد وفق مبدأ أو عقيدة «وظيفة المُلك» (Ministerium Regis). فالملك ما عاد كما في العرف الفرنجي البربري قائدًا للحرب فحسب، وإنما صارت مهمته تتجاوز الحرب والدفاع والحماية... وفي هذا المبدأ الجديد هناك توليف توفيقي ما بين التصور الجرماني للسلطة ومبادئ المسيحية. الملك لا يكون ملكًا حقيقة إلا إذا كانت أعماله كلها تتوافق مع التعاليم المسيحية، لذا عليه أن يكون حافظًا ضامنًا للسلم وحماية الضعفاء. ومن خلال تتويج البابا له، يصبح الملك مختارًا من الله ومن الشعب في آنٍ واحد. الملك يختاره الله، الأمر الذي يلقي على عاتقه بالتالي مهمات دينية حقيقية، فسيكون عليه قيادة شعبه المسيحي إلى خلاصه. والقسَم الذي يعطيه الملك عند تتويجه يتضمن الوعد بالقيام بواجباته في الدفاع عن الكنائس والإخلاص للكبار والشعب، وفرض احترام العدالة وحفظ السلم. الملك هو خادم الله إذًا.

في المقابل لجأ البابا إلى بيبين لمحاربة اللومبارديين واستعادة أملاكٍ إيطالية كثيرة، وبالأخص منطقة رافين والبنتابول (المدن الخمسة) التي كانت تحت سلطة الملك البيزنطي. وكانت رافين عاصمة الإمبراطورية الرومانية

الغربية محل نابولي)... وجرى ذلك تحت عنوان «تحرير كنيسة بطرس من أعدائها» وإعطائها (أو إرجاع) أراضٍ كانت لها. واستخدمت الكنيسة عبارة استعادة الأراضي (Restitution) مستنِدة إلى وثائق سُمِّيَت «هبة قسطنطين» (Constitutum Constantini) وبالإنكليزية: (Donation of Constantin).

تعود هذه الوثائق إلى إيزيدور مركاتور (وهي اليوم موضع تشكيك، لذلك تسمى الوثائق المزعومة)، وعددها 60 قرارًا بابويًا منذ كليمنت حتى ميلتياد، ومن سيلفستر حتى غريغوري الثاني، وفيها نصوص مجامع كنسية وغيرها. والمهم من بينها الوثيقة المسماة بهبة قسطنطين التي أثارت كثيرًا من السجالات والاعتراضات طوال العصور الوسطى حتى يومنا هذا. وبحسب هذه الوثيقة فإن قسطنطين بعد إعلانه مسيحيته ومن باب العرفان للبابا ولتعزيز سلطة بابا كرسي روما خليفة بطرس، اعترف له بالأولوية السيادية على كراسي أنطاكية وأورشليم والإسكندرية والقسطنطينية، معطيًا له بالتالي الصفات والصلاحيات كلها المفترضة لقائد الكنيسة والزعيم الأرضي في الوقت ذاته. وحين ترك قسطنطين روما للإقامة في القسطنطينية فإنه بعمله هذا أعطى البابا سيلفستر الأول السيادة الكاملة على روما وإيطاليا والغرب، وأعطاه أيضًا حق حمل التاج والصولجان (Diadema) والشعارات والرموز الإمبراطورية كلها (وما زال البابا والبطاركة يتبعون هذا التقليد). فما يرتديه هؤلاء الكهنة من ثياب مذهبة، وما يحملونه من صولجانات هي رموز ملكية إمبراطورية، لا رموز كنسية دينية.

إذًا، مع هذه الوثيقة التي أعيد استحضارها صارت البابوية تملك حقوقًا وأراضي، وبالتالي فإن «استعادتها» على يدي البابا إتيان بواسطة بيبين كانت شرعية بالكامل. وهكذا نجح البابا في وضع نفسه ندًا للإمبراطور البيزنطي كأمير/ سيد له حقوق على الأراضي الموضوعة تحت سلطته، ومن جهة أخرى ضمن الاستيلاء عليها من خلال الدعم القوي والفاعل الذي قدّمه بيبين الذي كان هو أيضًا يدين للبابا بشرعيته.

حين أعطى قسطنطين الشعارات والرموز الملكية لسيلفستر، فإنه اعترف في الحقيقة بسيادته على إيطاليا، كما تنص الحكاية - الأسطورة التي تبررها تاريخيًا. وبالتالي كان على الإمبراطور البيزنطي الاعتراف بهذه السيادة البابوية.

هذه هي القاعدة للسلطة البابوية الزمنية التي ستصير محل نزاع وحروب لاحقًا[15]، ولا سيما في إيطاليا نفسها.

في تلك المرحلة نشأت المدنية المسيحية برأينا، أو ما يمكن تسميته Christiandom. فالإيمان كان مسيحيًا، أو العقيدة مسيحية، أما الكنيسة فكانت كنيسة فحسب، ومنذ العقد السابع سميت «الكنيسة المسيحية». وجرى التعامل مع اللاهوت كفكر للدولة لا للكنيسة وحدها، ونُظر كنسيًا إلى الدولة بعناصرها، الحاكم وأجهزته والكهنوت أو الإكليروس كأنها تبنى على غرار مدينة الله. وما هذا إلا سوء تفسير لفكر أوغسطين. وثمة سوء تفسير لفكر أوغسطين يتواصل منذ القرون الوسطى وكأن سلطتين تحكمان العالم في فكره، واحدة روحية والأخرى زمنية. الحقيقة أن الروحية عنده لا تحكم العالم، فمدينة الله مدينة سماوية أخلاقية تجمع الأخيار الذين يقاومون الخطيئة بنعمة من الله منذ هابيل الذي قتله أخوه. أما في حياتهم الدنيوية فهم يعيشون في المدينة الأرضية التي تحكم فيها السلطات الزمنية.

رأت الكنيسة أن من مهماتها توجيه السلطات الزمنية؛ فهي مصدر شرعيتها عمليًا منذ عهد شارلمان في بداية القرن التاسع ميلادي، حين أُسست إمارات وممالك في ظل الكنيسة بعد انهيار الإمبراطورية الرومانية، مع أن مملكة شارلمان ورثت اسمها مضيفة كلمة «المقدّسة» عليها، ومستفزة بذلك حكام بيزنطة الذين رأوا أنفسهم ورثة روما الحقيقيين.

اعتبر شارلمان نشر المسيحية من وظائف الملك، وفرضها بالقوة على سكسونيا، حيث أمر بقتل كل من يرفض المعمودية[16]. في حين أن شارلمان

(15) هناك مصادر لا تحصى عن هذه الموضوعات. واسترعى سعود المولى انتباهي، مشكورًا، إلى المصادر التالية: Georges de Lagarde, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, 5 vols., 3ème ed. (Louvain; Paris: Nauwelaerts, 1956-1970), et Augustine Fliche et Victor Martin, dirs., *Histoire de l'église depuis les origines jusqu'a nos jours*, 21 vols. (Paris: Bloud and Gay, 1934-1964), vol. 12: *Institutions ecclesiastiques de la chrétienne medieval*.

(16) سكسونيا هي حاليًا المناطق الواقعة شمال غرب ألمانيا. وخاض شارلمان حربًا دامت ثلاثين عامًا (772-804) تخللتها 18 معركة لاحتلالها، وفرض المسيحية عليها بالسيف، وبذلك انتقلت الجرمانية الوثنية إلى الجرمانية المسيحية. انظر: Timothy Reuter, *Germany in the Early Middle Ages, c. 800-1056* (London; New York: Longman, 1991).

حاول مؤرخون أن يثبتوا، بنسب متفاوتة من النجاح، أن المذابح لم تحصل وأن الضحايا قتلوا =

الذي أعاد «توحيد» جزء القارة الغربي، والذي بدا كأنه يحيي تراث قيصر والإمبراطورية، وخاض حروبه كلها كحروب دينية لنشر المسيحية، لم يتفق مع هذه الرؤية بالتأكيد. لكنه على الرغم من كل شيء كان ملكًا مسيحيًا، وكان كبار مستشاريه من رجال الدين.

سادت في دولة شارلمان نظرة إلى الدولة والكنيسة ترى فيهما كلًّا تابعًا لإمبراطورية واحدة. ويبدو أن البابا ليو الثالث هو الذي أصرّ على تحويل الملك إلى إمبراطور، وذلك في سياق رغبته في موازنة الإمبراطورية الرومانية الشرقية التي غالبًا ما كانت تُخضِعه لسيطرتها كلما صعد إلى حكمها إمبراطور قوي. وسرعان ما احتاج البابا إلى حماية شارلمان لكن من أهالي روما نفسها الذين هاجموا البابا واضطروه إلى الهرب إلى جنوب إيطاليا. وتدخّل الإمبراطور فعلًا وأعاده إلى كرسيه مؤسِّسًا نمطًا من الصلة تتضمن علاقة تبادلية بين الشرعية الدينية والحماية.

كان الموقف السائد في العصر الوسيط من القرن التاسع حتى القرن الثالث عشر هو أن الكنيسة هي جسد المسيح، وقائدها هو المسيح ذاته، وعلى رأسها شخصان، هما شخص الكاهن وشخص الملك[17]. وبذلك نُظِرَ إلى المسيحية باعتبارها أمة واحدة دينية في الأغلب؛ وعبّرت عن ذلك عبارة «ليكونَ الشعبُ والمسيحية واحدًا». ووردت هذه العبارة في «معاهدة دوزي» بين شارل الأصلع ولويس الجرماني في عام 865[18]. كما نُظِر إلى الأمراء المسيحيين كجزء من

= في معارك. لكن يصعب إنكار الدوافع الدينية لحروب شارلمان «الجهادية». وهو عمليًا مؤسس القارة الأوروبية كوحدة حضارية مسيحية بهذا المعنى لأنه وقف على رأس القوى المنظمة الأكبر التي نشرت الدين المسيحي وأخضعت الشعوب له: Alessandro Barbero, *Charlemagne: Father of a Continent*, Translated by Allan Cameron (Berkeley: University of California Press, 2004).

لرمزية شارلمان بصفته موحدًا لجزء القارة الغربي هذه ما زالت حتى مجلة ذا إيكونومست تطلق على قسم الأخبار الأوروبية فيها اسم «شارلمان».

(17) جوزيف لوكلير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ترجمة جورج سليمان (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 103-104.

(18) نصَّ هذه الرؤية ودافع عنها مستشار ومرافق شارل الأصلع هنكمار (806-882) أسقف رايمس في فرنسا وأحد أشد المدافعين عن أولوية الكنيسة فوق الدولة. انظر أيضًا: Norman F. Cantor, *The Civilization of the Middle Ages: A Completely Revised and Expanded Edition of Medieval History, the Life and Death of a Civilization* (New York: HarperCollins, 1993), p. 186.

مملكة واحدة. وحدُه المسيح هو كاهن وملك (وهذا في حد ذاته تعبير غريب أنكره المسيح نفسه بحسب الأناجيل)، أما الذين أتوا بعده فهم إما كهنة وإما ملوك[19]. وغالبًا ما جرى تصوير «العلمانيين» (والمقصود هو المسيحيون من غير رجال الدين) كمن يمثّلون النصف الأيسر من جسد المسيح، في حين موضعت رمزية العصور الوسطى الإكليروس في النصف الأيمن، وهو الأهم والأكثر قدسية.

انشقت الكنيسة في عام 1054، ذلك الانشقاق الكبير إلى «شرق» و«غرب»، وما سمّي لاحقًا بالأرثوذكسية والكاثوليكية، واتخذت بيزنطة مسارًا شرقيًا مختلفًا عن مسار كنيسة روما اللاتينية، بما في ذلك ما يخص علاقة الكنيسة بالدولة. ولن نعرضها في هذا الكتاب، بل سوف نتعامل معها لاحقا في مناقشتنا لسياق تاريخي آخر هو سياق تأثيرها في السلطنة العثمانية. فحتى سقوط القسطنطينية كانت الكنيسة البيزنطية تمثّل دور الآخر بالنسبة إلى المسيحية الغربية بما في ذلك من تأثير سالب. وتكمن الجدلية التاريخية في ازدياد تأثيرها بعد احتلال العثمانيين القسطنطينية وهجرة عقول يونانية كثيرة إلى أوروبا، فحملت فكرًا ولغة ساهما في إحياء نهضة الحضارة الهيلينية في إطار النهضة الأوروبية.

في مقابل الشرعية الدينية والسياسية التي منحها البابا للملوك بعد انهيار الإمبراطورية الرومانية، دعم هؤلاء سلطته الزمنية كأنه دولة تسود في عدد من المناطق الإيطالية وغيرها شمالًا. وعندما أسّس أوتو الأول الإمبراطورية الرومانية المقدسة محاولًا استعادة أمجاد الإمبراطورية الرومانية في العهد المسيحي توّجَهُ البابا يوحنا الثاني عشر في روما عام 962، وأصبحت البابوية

(19) تنطبق برأينا هذه المحاولات التصويرية التفسيرية على الإسلام أيضًا. فوحدُه الرسول هو نبي وحاكم في الوقت عينه، أما من جاءوا بعده فأصبحوا حكامًا في الواقع، وانفصلت عنهم بالتدرج وظيفة رجال الدين التي احتكرها الفقهاء والخطباء والوعاظ عمومًا. لكنهم ظلوا مصدر الشرعية الدينية في حالة الإسلام، لأنه لم تقم مؤسسة شبيهة بالمؤسسة البابوية. وينطبق أيضًا تطابق مفهوم الشعب والمسيحية على مفهوم الأمة الإسلامية في العصر الوسيط. ولا نعتقد أن هنالك فرادة إسلامية في هذا الشأن تحديدًا. الفرادة هي في تلاحم المؤسسة الدينية والسلطة السياسية، وعدم وجود فصل بينهما في البداية، وغياب مرحلة الفصل الطويلة التي تميز المسيحية قبل تحول الأباطرة إلى المسيحية، لأنه خلافًا لحالة المسيحية لم يعرف الإسلام في بداياته مؤسسة إسلامية دينية مستقلة عن السلطة الزمنية. في حين أن المسيحية عرفت مؤسسة دينية خارج الدولة، بل ملاحقة من الدولة لقرون طويلة.

لفترة تحت حماية سلالات قيصرية من هذا النوع. وبالمجمل ورثت الكنيسة الكاثوليكية بعض طموح روما الإمبراطوري. ولم تكن قد فرزت بعد، ولا لفترة طويلة أخرى، مركّبات مثل الدولة والكنيسة والأمة، التي نُسقطها على تلك المرحلة. وبعد قرون من التفاعل بين عناصر هذه البنية السياسية بانت بوضوح أقطاب مثلّثِ الدولة - الأمة - الكنيسة وغير ذلك في القرن السادس عشر فحسب. أما في تلك المرحلة فيمكن الحديث عن ملامحها لأننا نعرف اليوم ما نعتبره صورتها المكتملة.

نحن نتحدث في هذه المرحلة عن وحدة الكنيسة والسلطة الزمنية السياسية في ظل هيمنة ثقافة دينية بتشديدات مختلفة على أولوية الدين أو السلطة السياسية في هذه الوحدة. وقبل أن نتابع نشير إلى وهم رائج يزعم أن «وحدة الدين والدولة» المتجسّدة في الخلافة هي نظام حكم إسلامي خاص وفرادة إسلامية. سوف نتناول هذا الموضوع في كتاب آخر من هذا المؤلَّف. لكن ما يهمنا في هذا المكان هو أن هذه الفرضية تتكرر عند باحثين عرب ومسلمين ومستشرقين، وتوضَع في مقابل قول يسوع المسيح في الأناجيل «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، وذلك لتأكيد وحدة الدين والدولة في الإسلام مقابل انفصالهما في المسيحية. والمقارنة باستخدام هذه المقولة مغلوطة، فلم تكن الخلافة في يوم من الأيام «وحدة قيصر والله»، في مقابل الفصل المزعوم في المسيحية بشكل عام[20].

---

(20) من الخطأ الاعتقاد بأن مقولة «اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله» تعني فصل الدين عن الدولة والله عن القيصر. ولا ندري من أين جاء هذا التفسير الرائج لهذه العبارة التي جاءت على لسان السيد المسيح ردًا على من أرادوا إحراجه بالسؤال عن ضرورة دفع الضريبة لروما. وفسّرت في المسيحية في عهد معين كاعتراف بالحاجة إلى الدولة، حتى لو كانت وثنية، وإلى دفع الضرائب لأن الدولة ونظامها ضروريان في هذا العالم، كما فسرت في حقب مسيحية أخرى كحالة من عدم الاكتراث والترفع عن صراعات هذا العالم ودفع الضريبة للدولة فحسب من أجل اتقاء شرها. أما اعتبارها تعني الفصل بين الدولة والكنيسة فهو تفسير عامي للعبارة لمن لم يشغله هذا الموضوع بتاتًا. ووجدنا تفسير الإمام محمد عبده لهذه العبارة في النقاشات التي دارت بينه وبين فرح أنطون تفسيرًا مقنعًا: لا يراد به الفصل بين السلطة الزمنية والدينية وإنما معناه «أن صاحب السكة التي تتعاملون بها إذا ضرب عليكم أن تدفعوا شيئًا فادفعوه له أما قلوبكم وعقيدتكم وجميع ما هو من الله وله طابع صنعته عليها فلا تعطوا منه لقيصر شيئًا». ورد في المناقشات في: فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته: مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون، ط 3 (بيروت: دار الفارابي، 2007)، ص 247.

نكتفي هنا بثلاث ملاحظات على هذا الموضوع:

- إن إجابة المسيح المدوّنة في الأناجيل عن دفع الضرائب ليست إجابة بقدر ما هي تجنّب إجابة، أو تجنّب محاولة السائل توريطه في صراع لا يريده مع الحكم الروماني إذا أجاب بلا، أو مع المؤسسة الدينية اليهودية إذا أجاب بنعم. والسياق واضح في النص ذاته الذي قلّما يُجهد باحثون أنفسهم في العودة إليه ويكتفون بالعبارة القصيرة اللافتة من ثماني كلمات. ورد في إنجيل مرقس: «ثم أرسلوا إليه قومًا من الفَرِّيسيين والهيرودُسيين لكي يصطادوه بكلمة. فلما جاءوا قالوا له: 'يا معلم، نعلم أنك صادق ولا تبالي بأحد، لأنك لا تنظر إلى وجوه الناس، بل بالحق تُعلِّم طريق الله. أيجوز أن تعطى جزية لقيصر أم لا؟ نعطي أم لا نعطي؟'. فعلم رياءهم، وقال لهم: 'لماذا تجربونني؟ إيتوني بدينارٍ لأنظرَه'. فأتوا به، فقال لهم: 'لمن هذه الصورة والكتابة؟' فقالوا له: لقيصر. فأجاب يسوع: 'أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله' فتعجبوا منه»[21].

- ما لا يسترعي انتباه الباحثين المستشهدين بهذا القول، فضلًا عن مردديه، هو أن قيصر المقصود يدين بدين آخر غير دين اليهود الذين يتكلم المسيح إليهم. لكن أغلبية المسيحيين وأغلبية المسلمين عاشت لاحقًا في ظل حكام من دينهم نفسه. ألا يتغير سياق المقولة هذه في تلك الحالة؟ برأينا تغير الأمر جذريًا حين تعامل المؤمنون مع حاكم من دينهم نفسه في تلك المرحلة التاريخية، فضلًا عن كونه يتحدث باسم ذلك الدين. وغالبًا ما يطالب الناس بفصل الدين عن الدولة حين يكون الحاكم من غير دينهم، وهذا ما تميل إليه الأقليات الدينية عمومًا حتى في عصرنا، و«علمانية» الأقليات المعاصرة التي تميل إلى تفضيل الفصل بين الدين والدولة ناجمة عن كونهم أقليات، وهذا لا يثبت علمانية فكرية بالضرورة.

- برأينا إن خطاب المسيح الأكثر تعبيرًا عن رؤية «العهد الجديد» وفهم السيد المسيح للدين خلافًا للسياسة هو ليس تلك العبارة التي تتردد كثيرًا، بل قوله للحاكم الروماني بيلاتوس بنتيوس (بيلاطس البنطي في الترجمة العربية)

---

(21) الكتاب المقدس، «إنجيل مرقس،» الفصل 12، الآيات 13-17.

عندما دعاه إلى الرد على التهمة التي ينسبها إليه اليهود عن أنه ملك اليهود ويتمرد على القيصر. لقد أكد له هؤلاء الوشاة من اليهود أنْ ليس لهم ملك غير قيصر في محاولة لكسب رضاه، وربما برروا ذلك بأن اليهود المتدينين يقبلون بحكم الدولة القائمة حتى مجيء المخلّص أو المسيح الحقيقي، وكانت تلك تقية ووشاية في الوقت عينه، ففي نقاشهم الداخلي ضد يسوع المسيح دحضوا ادعاءه أنه المسيح، واعتبروا أن ملك اليهود هو المسيح المخلّص الذي تعدهم به نبوءة إشعياء، في حين أنهم اتهموه أمام الحاكم الروماني بأنه يدّعي أنه ملك اليهود في تمرد على القيصر الروماني. وبموجب قصة محاكمة يسوع المسيح هذه في الأناجيل ردّ المسيح على هذه التهمة: «مملكتي ليست من هذا العالم»[22]. وهذه مقولة مهمة وتخالف تفسيرات الكنيسة اللاحقة لوضعها وعلاقتها بالدولة. فلم يكن المسيح باحثًا عن تأسيس مملكة دنيوية، ولا هو بحاجة إلى ذلك بحسب مفهوم الدين المسيحي. هذا هو النص المهم لفهم رسالة المسيح التي لا ترمي إلى تأسيس ملكوت أرضي، وليس «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله».

بين الموقف «أعط ما لقيصر لقيصر» الذي فسّره بولس الرسول في رسالته إلى أهل رومية (التي سنعود إليها مرات عدة في هذا الكتاب) كضرورة طاعة الحكام، ومقولة «مملكتي ليست من هذا العالم» تفاوت الموقف المسيحي النظري من السلطة بين طاعة الحكام في روما، وموقف مسيحي «فوضوي» أصيل من فكرة الدولة. ويصح هذا على المسيحيين الأوائل الذين انتشر بينهم الإيمان بأن العالم لن يدوم طويلًا، فانتظروا عودة المسيح القريبة. لكن الرؤية تعدّلت مع اعتناق الإمبراطور المسيحية في عهد قسطنطين، ومع نشوءِ جدلية الكنيسة والممالك المسيحية في الغرب. ونشأت تيارات ثيولوجية تنظِّرُ لهذه العلاقة الجدلية، أو لأحد طرفيها. ومع هذا بقيت الرؤية المسيحية الأولى هذه مرجعًا نقديًا يُستخدم في نقد الكنيسة والسلطات الزمنية على حد سواء، وبقيت تغذي نزعات أصولية متمردة وأخرى زهدية (وتقاطعات بينهما) في الحضارة المسيحية عمومًا لفترات طويلة من الزمن. وقامت الرهبنات الأولى عمومًا من

---

(22) الكتاب المقدس، «إنجيل يوحنا،» الفصل 18، الآية 36.

منطلق قناعة أن الحياة المسيحية بموجب تعاليم المسيح، ولا سيما الموعظة على الجبل، غير ممكنة في ما سمّاه أوغسطين «المدينة الأرضية»[23].

لم يعتبر المسيح أن من مهماته تأسيس كنيسة، فهو لم ينشِئ مؤسسة كنسية، بل كانت مهمة من تبعوه، وهؤلاء أسسوا كيانًا هو الكنيسة التي استمرت أكثر من ثلاثة قرون منفصلة عن الإمبراطورية، وليس ذلك فحسب، بل كانت تتعرض للملاحقة والاضطهاد من الدولة أيضًا. وكانت الكنيسة طوال قرون كيانًا لا علاقة له بالدولة، لكن الأهم من ذلك أن هذا الكيان كان عابرًا العائلات والقبائل والشعوب، لأن الكنيسة وضعت الانتماء إليها فوق الانتماءات الأخرى. فهي كيان يتجاوز علاقات الدم والقرابة القائمة في المجتمع والثقافات القائمة في الإمبراطورية إلى علاقة التزام دينٍ جديدٍ تجمع هي معتنقيه الذين يعيشون في كيان إمبراطوري روماني عابرَ الأعَراق والإثنيات. ولا بد هنا من رؤية الفرق في النشأة التاريخية للإسلام والمسيحية. فقد تحوّلت الدعوة الإسلامية في مرحلة مبكرة إلى قوة قيادية. وتحوّل رسولها قائدًا سياسيًا ورجل دين ذا مكانة في قومه، ومقاتلًا في مرحلة مبكرة من نشوئه. بدأ الإسلام مباشرة في كيان سياسي ديني وباشر فورًا بعملية توسّع. الفرق إذًا ليس عقيديًا بين «إسلام» و«مسيحية» عندما يتعلق بعلاقة الدين بالدولة، بل هو فرق تاريخي واقعي في ظروف النشأة في مرحلة نزول العقيدة الأولى. وتأدلج هذا الموقف مع بولس الرسول حيث «حوّل واقع البؤس إلى فضيلة»، كما يقول المثل الألماني. فمملكة المؤمنين في السماء، القدس السماوية (تشبه بذلك عهد الخلاص النهائي في اليهودية). وقدرهم في الدنيا أن يعيشوا في غربة عن الدولة لكن عليهم أن يطيعوها. وأكثر من ذلك في بدايات المسيحية يدفع مؤسس الكنيسة الفعلي بولس الرسول إلى إيجاد قوانين تنظّم حياة الجماعة المسيحية من دون اللجوء إلى محاكم الوثنيين والكفار[24]. ومع ذلك صلى المسيحيون الأوائل لرئيس الدولة حتى لو كان وثنيًا. وجمع المسيحيون الأوائل بين التنظيم الذاتي لحياتهم الداخلية والالتزام

---

(23) Henry Chadwick, «Christian Doctrine,» in: J. H. Burns, ed., *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1988), pp. 12-13 and 20.

(24) الكتاب المقدس، «رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس،» الأصحاح 6، الآيات 1-8.

(الرعوي الأولي المنفصل عن الدين) تجاه الدولة. وطبعًا من المبكِّر الحديث عن «مواطن» هنا، فهم رعايا الحاكم. لكنها مع ذلك ممارسة واعية للفرق بينهم وبين الحاكم دينيًا، وقبول طاعته كحاكم، لكن ليس في الأمور الدينية. وهذه بداية لفصل المدني عن الديني في الوعي، وهو ما يحمل بذور فكرة المواطنة. لكن هذه لم تتطور، فقد عادت وحدة الدولة والكنيسة لتطمس الفرق بينهما حتى مرحلة احتدام الصراع في بداية الحداثة.

بعد اعتماد الإمبراطورية المسيحيةَ دينًا رسميًا في عهد قسطنطين، بدأ الصراع ضد محاولات الدولة السيطرة على الكنيسة حتى عقيديًا، واستخدمت أول مرة من جديد عبارة «اعطِ ما لقيصر لقيصر...». واستخدمها أوسيوس أسقف كوردوبا (Hosius of Cordoba) (257 - 359)[25] في إسبانيا الرومانية (قرطبة لاحقًا) بشكل مناقض لتفسيرها الذي انتقدناه أعلاه. واستخدمها أوسيوس لتأكيد استقلالية الكنيسة، وبغرض تقييد سلطة الدولة في شؤون الكنيسة التي أصبح لها تنظيم أوتونومي مستقل وقوانين داخلية لمؤسسة قائمة بذاتها. وفي المقابل نظّر مؤرخ الكنيسة الأول ومعاصر أوسيوس، وهو يوسيبيوس من قيصرية (قيسارية) في فلسطين (Eusibius of Casarea) (260 - 339) أن الملك واحد مثلما الله واحد. في السماء إله واحد، وعلى الأرض إمبراطور واحد (Basilius)، لكنه، خلافًا للإمبراطور الروماني السابق غير المسيحي، ليس إلهًا، بل هو نائب (Viceroy) لله. وانتشرت نظرية يوسيبيوس عن إله واحد وملك واحد طوال ألف عام (في بيزنطة على الأقل)، وأثّرت في اللاهوت المسيحي عمومًا[26].

كان البابا جيلاسيوس، كما ذكرنا، أول من صاغ الفصل بين الكنيسة والدولة من حيث البنية والسلطة صوغًا علنيًا واضحًا، مع الحفاظ على التفوق للكنيسة المسيحية. وحسم هذا الأمر وغيره لفترة طويلة حينما وصلت سلطة البابوية قمة نفوذها في عهد غريغوري السابع (1073-1085). فهو البابا الذي

---

(25) Rémi Brague, *The Law of God: The Philosophical History of an Idea*, Translated by Lydia G. Cochrane (Chicago: University of Chicago Press, 2007), p. 129.

(26) D. M. Nicol, «Byzantine Political Thought,» in: Burns, ed., pp. 52-55.

بدأ بتنظيم الكنيسة بشكلها القريب مما نعرفه اليوم، وهو الذي فرض العزوبية على جميع الكهنة ليعزفوا تمامًا عن شؤون الدنيا ومشاغلها؛ وخاض صراعًا لتثبيت حق البابا في تعيين الأساقفة وضد تدخل الملوك في هذا الشأن. وأدى ذلك إلى علاقة تواصل وصراع متواصل بين الملوك والأمراء والكنيسة. ومنذ أن جرت محاولة فرض هذا الترتيب نشأ الشك الدائم للملوك في الأساقفة الذين يعيّنهم البابا وكأنهم عملاء لقوة خارجية.

في تلك المرحلة بدأ الوهن يصيب القسطنطينية التي حاصرها المسلمون بعد معركة ملازكرت في عام 1071 التي قادها السلطان السلجوقي ألب أرسلان (حكم من 1063 إلى 1072م)، وأسر فيها الإمبراطور البيزنطي رومانوس الرابع. ولم يتمكّن غريغوري السابع من الاستجابة لطلب العون الذي وجهّه إليه الإمبراطور البيزنطي ميخائيل السابع. وتكرر الطلب من وارثه كومينيوس إلى البابا أوربان الثاني. وفي هذه المرحلة بدأت أوروبا تعي دور المسلمين المتزايد، ولا سيما أنهم احتلوا صقلية أيضًا طوال قرن تقريبًا. واستغل أوربان الثاني الطلب ليوحّد أوروبا من جديد تحت راية الكنيسة، وللتخلص من بعض المنغّصات مثل جماعات النورمانديين التي كانت تجوب إيطاليا وتعمل في أرجائها النهب والسرقة. وبدأ بالإعداد لحملة ضد المسلمين مستغلًا محنة بيزنطة، ومثيرًا أجواء عامة من الكراهية ضد المسلمين «الذين يدنسون بيت المقدس ويضطهدون المسيحيين في بلادهم» (الدولة الفاطمية بشكل خاص). وكانت الدولة الفاطمية فعلًا دولة تحكمها فرقة دينية إسلامية منشقة هي الإسماعيلية، وكانت في حينه مغالية وحماسية اضطهدت المسيحيين في مصر وبلاد الشام. ووافقت فكرة الحملة مطامع تجار البندقية وجنوى في فتح طرق التجارة.

هنا ظهرت إمكانية توحيد أوروبا خلف فكرة دينية، وبتحريض من مبعوثي البابا. وكان الجديد هو الحملة الشعبية التي حركتها الحماسة الدينية ووحدت المؤمنين المتحمسين والكهنة والمغامرين وقطّاع الطرق وشذاذ الآفاق وتوجّهت مشيًا على الأقدام إلى القدس. وكتب المؤرخ هـ. ج. ويلز بسخرية

مُرة أن هذا كان أول ظهور للشعب في التاريخ كشعب[27]، وكان يقصد الشعب من دون دولة أو قيادة، تحرّكه الحماسةُ لفكرة دينية. ونهبت هذه الحملة البلدان التي جابتها واصطدمت بسكانها، واضطهدت في طريقها يهود الراين. وانتهت بمهزلة نهب القسطنطينية نفسها، وتصدى الحكام والسكان لها هناك.

أما الحملة المنظمة فتوجّهت بحرًا إلى الساحل الشرقي للمتوسط، وبعد حصار دام شهرًا احتلت القدس في عام 1097 بقيادة البلجيكي غودفري دو بوايون الذي أصبح ملكًا على مملكة «مقدسة» هي مملكة القدس. وارتكب المحتلون المتحمسون مجزرة رهيبة يتفنّن المؤرخون في وصف فظاعتها. وبعد هذا الاحتلال تبين أن الكنيسة الأرثوذكسية في بلاد الشام وبيت المقدس لم تنجُ أيضًا من الاضطهاد في محاولة فرض التبعية للكنيسة اللاتينية على الرعايا.

اكتشفت أوروبا هنا أوروبيتّها المسيحية التي تجمع الشعوب والإثنيات والأغنياء والفقراء. فقد شارك هؤلاء جميعهم في الحملات الصليبية معنويًا أو ماديًا بشكل من الأشكال. لم يكن من شبيه لهذا الأمر في التاريخ لناحية الحماسة الشعبية لفكرة دينية، إلا في حالة الإسلام في الجزيرة العربية في بداياته، وانطلاق مجاميع متحمسة دينيًا للفتوحات من الجزيرة العربية، وذلك في سياق مختلف ولأهداف مختلفة طبعًا، إذ لم تكن في بلادها مؤسسات دينية وسياسية قادرة على استغلالها لأهداف أخرى.

عرفت الكنيسة، وكذلك الممالك، كيف تحوّل هذه الحماسة إلى أداة سياسية حتى استهلكت. وتحوّلت الحملات الصليبية إلى نوع من الصناعة السياسية الدائمة لدى البابا، ووسيلة لحل التناقضات الداخلية في العلاقة بالملوك أو في تصدير الأزمات التي تعيشها أوروبا. ووصل عددها سبع حملات امتدت على طول قرنين، وباتت في النهاية تثير ريبة الشعوب المسيحية نفسها من أهدافها غير الدينية.

كان أخذ الإمبراطور الروماني بالمسيحية بداية الانتقال من المسيحية باعتبارها دعوة دينية (Christianity) إلى المدنية المسيحية (Christiandom). وهي

---

(27) Wells, p. 75.

المرحلة التاريخية الطويلة التي تقوم عليها النظريات المختلفة في شأن علاقة الدين بالدولة في المسيحية حتى بداية الحداثة. وسوف نُظهر في هذا الكتاب أن لا تناقض بين إحياء المسيحية كدعوة (أو دعوات) دينية، وبين نهاية المسيحية باعتبارها مدنية في العصر الحديث. وينطبق ذلك على الإسلام، فإحياء الدعوة (أو الدعوات) الإسلامية أيضًا لا يتناقض أيضًا مع أفول المدنية الإسلامية بل ينسجم معها، مع أن مصطلح الإسلام باعتباره مدنية (Islamdom) ليس منتشرًا.

إن المرحلة المدنية التاريخية الموسومة بسمة الدين هي مركب واحد، يشكّل فيها الدين مصدر شرعية وأيديولوجيا ورسالة إلى الدولة والمجتمع أيضًا على حد سواء، كما يشكّل رؤية ثقافية مهيمنة. أما التعاون والصراع فلا يدوران بين الدين الدولة، فهذه مركبات لم تكن متميزة بالشكل الذي نعرفه في الحداثة، وإنما بين السلطات الزمنية السياسية ومن يعتبرون أنفسهم ممثلي المسيحية الحصريين، وهؤلاء هم الكنيسة والإكليروس. وكانت الكنيسة قائمة ومتميزة أصلًا. وليس صحيحًا اتهامها، أو اتهام الإسلام بـ «استخدام الدولة» بشكل عام في القمع وملاحقة الهراطقة وعدم التسامح، واشتقاق نظريات من ذلك تصل إلى طبع الديانات في عصرنا بهذا الطابع بزرع هذا التاريخ في تاريخ المؤسسة الدينية، أو حتى في الدين ذاته. فقد كان ذلك نظام حكم متبدّل ومتغير باستمرار طبع مرحلة تاريخية محددة بطابع الدولة الدينية، لكن لا علاقة له بجوهر الدين كدين، ولا بالمؤسسة الدينية كمؤسسة دينية، بل له علاقة بطبيعة المجتمع والسلطات السياسية وعلاقة الأخيرة بمصادر شرعيتها العقيدية. من هنا فالاستنتاج أن التسامح المعاصر في الغرب، هو نتاج فقدان الكنيسة لقوتها[28]، ليس استنتاجًا صحيحًا. فالتسامح هو نتاج تغيير نظام حكم

---

(28) في العدد المهم لمجلة ديدالوس الصادر في عام 1967 والمخصص لمناقشة الدين في أميركا الذي سوف نعود إليه عند مناقشة العلمانية، يناقش فرانكلين ليتل موقف رجل دين يهودي مثقف يعتبر النازية قمة عدم التسامح الملازم للمسيحية الممأسسة، بمعنى أن النازية هي نتاج طبيعي للمسيحية. من الواضح أن هذا موقف معادٍ للمسيحية من منطلق يهودي صرف. والكاتب الذي يناقشه هو: Eliezer Berkovits, «Judaism in the Post-Christian Era,» *Judaism*, vol. 15, no. 1 (Winter 1966), p. 74.

انظر أيضًا: Franklin H. Littell, «The Churches and the Body Politic,» *Daedalus*, vol. 96, no. 1: *Religion in America* (Winter 1967), pp. 24-27.

الحقيقة أن المؤسسة الدينية اليهودية تميل إلى اتهام المسيحية بما جرى في المرحلة النازية؛ =

وثقافة ومجتمع منحا الكنيسة مثل هذه القوة، وهو تغيير أيضًا في سلطات المؤسسة الدينية نفسها وثقافتها. ولا شك في أن التنظير للتسامح بداية بحث عن قواعد لاهوتية أو نصية مسيحية يرتكز إليها وتبرّره.

في نهاية القرون الوسطى ومع بداية القرن الثالث عشر وصل تنظيم الكنيسة الكاثوليكية إلى قمته، ولا سيما في عهد البابا إنوسنت الثالث (تولى البابوية بين عامي 1198 و1216). ويمكن القول إنه أسّس نوعًا من الملكية البابوية التي تمارس سلطة دنيوية مباشرة في مناطق مختلفة من شبه الجزيرة التي تقوم عليها إيطاليا في يومنا، إضافة إلى محاولة التحكم المباشر بقرارات الإمبراطورية الرومانية المقدسة وسياساتها عمومًا. وفي عصره عُقِدَ مجمع لاتيرن الذي وحّد الشعائر الدينية وكرّس تراتبية هرمية شاملة للكنيسة تبدأ بصغار الكهنة عبر الأسقفيات والأديرة والبطريركيات وصولًا إلى البابا الذي أصبح في الواقع أكثر من إنسان وأقل من إله، حيث يمكنه حرمان الملوك أو إطاحتهم.

في الصراع على منصب الإمبراطور انحاز البابا إلى أوتو الرابع في صراعه ضد فيليب الرابع، وحسم من يكون الإمبراطور، وعين فريدريك الثاني ملكًا على صقلية في عام 1215 وهو ما زال طفلًا، وظلّ في هذا المنصب وأصبح إمبراطورًا حتى عام 1250. ووعد فريدريك الثاني الذي شكّل حالة خاصة سنعود إليها لاحقًا، بأن يفصل صقلية عن الإمبراطورية الرومانية المقدّسة ويمنحها للبابا، لكنه لم ينفذ عهده بعد أن أصبح إمبراطورًا. وبعد وفاة إنوسنت

= بينما تميل المؤسسة الدينية المسيحية إلى اتهام الإلحاد بذلك؛ والليبراليون يتهمون الفكر الشمولي القومي والاشتراكي؛ أما الاشتراكيون فيتهمون الرأسمالية والفكر الرأسمالي غير الديمقراطي في مرحلة الاحتكارات، ويميل نقاد الدين إلى اتهام الفكر الديني التوحيدي بشكل عام بأنه مصدر الشمولية وعدم التسامح... وهكذا. ولا أدري من سيتهم الكمبوديين بجرائم بول بوت، ومن سوف يُتهم بجرائم عصابة الأربعة في الصين، وبالإبادات الجماعية في الحروب ما قبل مرحلة الديانات التوحيدية، أو بالجرائم المعبّر عنها في قصص الحروب في التوراة؟ ولمن سيحمّل السوريون جرائم الإبادة التي يقوم بها بشار الأسد وعصابات القتلة التابعة له في أثناء كتابة هذا الكتاب. لا أعتقد أن النظريات التفسيرية التي تتمحور حول سبب واحد أساس (بتشخيص نوع من سرّ الظاهرة) يمكنها أن تكون بريئة من الموقف وزاوية النظر والانحياز الأيديولوجي، وحتى الأسطرة. وأرغب في أن أؤكد أن هذه الظواهر الاجتماعية السياسية التاريخية الكبرى أكثر تركيبًا من أن تُختزل بسبب واحد، أو أن تحمل مسؤوليتها لفكر من نوع معيّن.

الثالث تحوّل إلى أحد ألد أعداء البابوية. كما أعلن إنوسنت الثالث حرمان جون ملك إنكلترا الذي حكم بين عامي 1199 و1216، لأن البابا رفض أن يُعين الملك أسقفًا لكانتربري، محتفظًا لنفسه بهذا الحق. واستمر هذا الحرمان سائدًا بين عامي 1208 و1213 حتى انصاع جون للبابا. ورافق تلويح البابوية بالقوة تهديدات فرنسية باجتياح إنكلترا.

في هذه المرحلة تحوّلت البابوية أيضًا إلى بنية قانونية تملك محاكم كنسية. وكان البابا الشهير غريغوري السابع قد بدأ بوضع القانون الكنسي بمراسيم حدّدت أيضًا انتخاب البابا في مجمع الكرادلة. وبعده تابع أستاذ القانون غراتيان في القرن الثاني عشر كتاب القانون الكنسي الذي نطلق عليه حتى في عصرنا Canon Law عبر ستة نصوص قانونية سمّيت لاحقًا Corpus Juris Canonici، كما عرفت بالاختصار Decretum Gratiani. وأضاف الباباوات، ومنهم إنوسنت الثالث بشكل خاص، تشريعات إضافية كلما طرأت قضية لا تجد لها جوابًا في القانون الكنسي القائم.

ظلّ هذا النظام سائدًا حتى عام 1918. وهكذا نشأ ما يمكن أن نُسمّيه الملكية البابوية (Monarchia Omnium Ecclesiarum) التي جعلت البابا حاكمًا فعليًا على الكنائس، وجعلته متفوقًا على جميع البشر إلى درجة حقه في محاسبة أرواحهم. كما رفعت البابوية فوق الدولة حيث يمكنها فرض سلطتها على الملوك بوساطة العقوبات الكنسية.

على هذا الأساس بنى إنوسنت الثالث قوته في بداية القرن الثالث عشر، وقاد البابوية عمليًا إلى أوج ازدهارها وبداية صدامها بالحدود التي وضعتها الدولة، وصراعها مع تيارات دينية احتجت على البابوية وطالبتها بالتزام أخلاقيات المسيحية الأولى والترفّع عن المجد الدنيوي ماليًا أكان أم سياسيًا.

في هذه الفترة، ونتيجة الصراعات بين أتباع البابا وأتباع الإمبراطور، ولا سيما بعد وفاة إنوسنت الثالث، انقسمت إيطاليا معسكرين: أتباع البابا وأتباع الملك. وظلّت هذه المعسكرات قائمة، وكادت تشكّل هويات سياسية مختلفة امتدت حتى عصر النهضة، بعد أن نسي الناس أصل هذا الصراع. فالإيطاليون لم

يعرفوا حتى بداية الحداثة أن تسميات معسكراتهم السياسية المختلفة المتصارعة في مدنهم المستقلة المختلفة تعود إلى أسماء عائلات ألمانية متصارعة على عرش الإمبراطورية الرومانية المقدّسة (وفي الحقيقة شعار العائلة، أو شعارها في الحرب، لا اسمها)، وكان البابا إنوسنت الثالث قد دعم أحد هذه المعسكرات[29]، فأصبح معسكره السياسي في مدن إيطاليا معرًّفًا باسم هذه العائلة، وكذلك اسم المعسكر المضاد[30].

كان البابا إنوسنت الثالث وصيًا على عرش ابن هنري السادس، ملك صقلية، وكان في الرابعة. وفي عام 1211 أصبح هذا الابن، فريدريك الثاني (Frederick II) (1194-1250)، إمبراطورًا بعد موافقة مجلس النبلاء الألمان (Diet) وبدعم من البابا بشرط أن يتنازل عن ممتلكات الإمبراطورية في صقلية وإيطاليا لمصلحة البابا. هنا بانت مرة أخرى تطلعات البابوية في عهده بأن تحكم حكمًا دنيويًا. وتحولت هذه الصيرورة إلى عكسها منذ مرحلة الإصلاح والإصلاح المضاد حتى عصرنا، فقد بدأت عملية حصر الكنيسة في المجال الديني، بعد أن وصلت قمة دنيويتها (علمانيتها إذا شئنا في نهاية العصر الوسيط). إن تديين السياسة غالبًا يعني دنيوة (علمنة) الدين، في حين أن علمنة السياسة غالبًا تعني تديين الدين، أي حصره في مجاله الديني.

أقام فريدريك الثاني جهازَ دولة بيروقراطيًا يمكن اعتباره نواة أوّل ملكية مطلقة في أوروبا على الرغم من هامشية صقلية في تلك الفترة، وربما بسبب هذه الهامشية. وكان متميزًا في ثقافته وانفتاحه وسطوته إلى درجة أن نيتشه اعتبره الأوروبي الأول، واعتبره بعض المؤرخين كمن أقام دولة بيروقراطية شبيهة بالبيروقراطية الحديثة. وأصبح لاحقًا إمبراطورًا للإمبراطورية الرومانية المقدسة في صراع مع البابوية[31]. كان فريدريك ملكًا مثقفًا يتكلم ست لغات،

---

(29) Jo Ann Hoeppner Moran Cruz and Richard Gerberding, *Medieval Worlds: An Introduction to European History, 300-1492* (Boston: Houghton Mifflin, 2004), pp. 408-413.

(30) ألقاب المعسكرات (Guelfes) و(Ghibelling). الأولى تحريف إيطالي لنداء المعركة (Welf) لجيش دوق بافاريا، والثاني تحريف (Waiblingen)، وهي اسم قلعة رمز لعائلة (Hohestaufen) الإمبراطورية ومنها الإمبراطور كونراد الثالث الذي عارضه البابا.

(31) Donald S. Detwiler, *Germany: A Short History*, 3rd ed. (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1976), p. 43.

بينها العربية. وضمّ بلاطه مسلمين ويهودًا ومسيحيين؛ وفي كنفه تُرجمت إلى اللاتينية تعليقات ابن رشد على أرسطو. وفي عام 1224 أسس جامعة نابولي. وكتب شعرًا بالإيطالية، وربما أمكننا القول إن الشعر الإيطالي ولد في بلاطه (قبل دانتي)، وكان منفتحًا على حضارة الشرق، وقاد «حملة صليبية سلمية» انتهت إلى حوار في مصر، ودخل القدس بالاتفاق من دون حرب، وتوَّج نفسه في كنيسة القيامة.

على الرغم من أن البابوية عزلته في عهد إنوسنت الرابع في عام 1245، إلا أنه أعلن نفسه قيصرًا، متّخذًا لقب أغسطس، وسمّى نفسه ابن الله، وسمّى دولته الأراضي المقدسة، وأصر على أنه يستمد سلطته من الله. وحرمته البابوية بين عامي 1227 و1236. وفي عملية عزله أضاف البابا إنوسنت الرابع تعديلات على القانون الكنسي متعلقة بحق البابوية التدخل في الشؤون المتصلة بالأخلاق والطموح السياسي[32].

لم تكن نزعة فريدريك الثاني إلى تأليه نفسه جنونًا كما قد يرى بعض المؤرخين، بل كانت عودة إلى القانون الروماني بصوغ ثيولوجي مسيحي. فأصدر فريدريك الثاني مجموعة مراسيم في شأن العدالة تضمنت تفسيرات فلسفية لحق الملك الذي وصف كينبوع العدالة، في إصدار القوانين[33]. الله في المسيحية هو مصدر العدالة وحاميها في الوقت عينه. لكن بموجب القانون الملكي الروماني (Rex Legia)، فإن الملك هو أبو العدالة وابنها وسيدها ووزيرها معًا (Pater et filius iustitiae). والقضاة يديرون العدالة مثل الكهنة. لذلك فإن للمحكمة طقوسًا شبه كنسية مقدسة، إنها نوع من طقوس عبادة العدالة (وقد يتساءل المرء بحق عن أهمية الطقوس في المحاكم حتى يومنا). والملك هو

(32) Moran Cruz and Gerberding, p. 413.

(33) هل من حق السلطة الحاكمة، الأمير السلطان وحتى الخليفة، أن يصدر القوانين؟ هل هو مشرع؟ أم هو مجرد حاكم أي قاضٍ، ومنفذ يدبر شؤون الرعية. وهل المشرع هو الله وحده؟ ظل النقاش في الأجابة عن هذا السؤال محتدمًا في المدينة الإسلامية، ولم يجرؤ على حسمه لمصلحة حق الحاكم في وضع القوانين إلا الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر في عهد التنظيمات.

شمس العدالة (Sol iustitiae)، وكان هذا لقب المسيح أيضًا، أو أحد ألقابه[34]. ليس الملك عند فريدريك خاضعًا للقوانين. فهو Legibus solutus، لكنه يخضع لها بإرادته لأنه خاضع للعقل لا للقانون. ويملي عليه العقل أن يخضع للقانون طوعًا. وهذه من تفسيرات قوانين يوستنيان وواضعيها في القرن السادس. «ولم تكن سلطة العقل المطلقة منحصرة بفريدريك الثاني، فمستشاروه القانونيون المدنيون (هؤلاء الذين اكتشفوا الرواقية غير الكنسية، والمبادرون عمليًا إلى الرواقية الجديدة من نمط بترارك لاحقًا) كانوا مغرمين بفكرة العقل وتبجيله، والتعامل مع العدالة وكأنها آلهة كما في العصر القديم»[35]. وكان لثيولوجيا السلطة عند فريديرك الثاني أثر بالغ في تطوّر فقه الدولة خارج الكنيسة، فهو بمعنى ما سلف الملكية المطلقة. والثقافة في عصره، بما في ذلك التأثر بالثقافة الكلاسيكية، هي سلف للنهضة. وهو عند المؤرخ كانتوروفتش أنموذج مبكر عما أصبح يعرف لاحقًا في الفقه القانوني الإنكليزي في القرنين السادس عشر والسابع عشر بجسدي الملك: الطبيعي الشخصي، والسياسي الإلهي الطابع. وهذا ما سنأتي عليه في فصل لاحق.

لا يخضع الملك للقانون ليس لأنه من المسموح له أن يكون ظالمًا، بل لأنه يتوقع منه أن يحكم بالعدل. اختلفت التفسيرات للقانون الملكي الروماني (Rex Legia) بين تفسير سلطة الملك بأنها نابعة من نقل كاملٍ للسلطات من الشعب إلى الملك (Translation)، أو بأنها تنازل جزئي (Concession). هذا الاختلاف في تفسير قوانين يوستنيان قاد إلى الحل الفقهي في نهاية العصر الوسيط بافتراض وجود سيادة Maiestas Realis، فسرت لاحقًا على أنها شعبية، وأخرى Maiestas Personalis للأمير[36].

ما يهمنا حاليًا في هذا الإمبراطور المتحدر من سلالة «هوهنشتاوفن»

---

(34) صدر هذا الكتاب المهم الذي نقتبس منه هنا، والذي سنعود إلى التطرق إليه لاحقًا في عام 1957، وسوف نستخدم في ما يلي طبعة جديدة نسبيًا في عام 1997: Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies; a Study in Mediaeval Political Theology*, with a New Preface by William Chester Jordan (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997), pp. 101-102.

(35) المصدر نفسه، ص 107.

(36) المصدر نفسه، ص 103.

الألمانية التي تصدرت الإمبراطورية المقدّسة أنه في صراعه مع البابا حاول أن يُضفي على النظام الملكي والمنصب الإمبراطوري قداسةً موازيةً لقداسة البابا، وأنه حاول تأليه منصب الملك في علاقته بالعامة كي يتمكن من اكتساب ولائهم. ونحن نرى في ذلك بدايةً لما يمكن تسميته بدين الدولة، علمانيًا أكان هذا الدين أم روحانيًا، وفي الحالتين يمنح الدولة والعلاقة بها قداسةً تتجاوزُ واقعها المادي الملموس. وسوف نواصل لاحقًا التعمق أكثر في وحدة هذه العناصر وصراعها ضمن علاقة الدين بالدولة. أما البابا ففي تعليله تدخل الكنيسة لتقييد سلطة الملك احتاج إلى التاريخ التوراتي اليهودي لتبرير خضوع شعب الله للكهنة والأنبياء، لأن مثل ذلك لم يتوافر في الأناجيل المسيحية.

في هذه المرحلة شنّت حملات صليبية ضد الهراطقة أمثال فريدريك الثاني نفسه، أي إن الحملات الصليبية ما عادت تقتصر على الخارج، بل أصبحت حملات صليبية موجّهة إلى الداخل في مناطق سادت فيها دعوات منحرفة في جنوب فرنسا أو في صقلية وغيرها.

بعد وفاة فريدريك الثاني بدأ عهد آل هابسبورغ في الإمبراطورية الرومانية المقدسة، وبدأت مناورات مثل تغيير تحالفات البابا مع الإمبراطور تارة ومع ملك فرنسا طورًا استمرت قرونًا، وتخللتها حروب على أرض إيطاليا نفسها. وساهم هذا كله في صيرورة نشوء الدولة الوطنية وبلورتها في صراعات عدة، منها الصراع مع البابا. فعندما احتل ملك فرنسا فيليب الرابع إيطاليا وعامل البابا بونيفاس الثامن (الذي تولى البابوية بين عامي 1294 و1302) بقسوة، فعل ذلك بموافقة مجلس الطبقات الذي مثّل الأمة بالنسبة إليه. وسوف نعود إلى هذا الموضوع لاحقًا.

في هذه المرحلة التاريخية ندخل إلى مجال تأسيس الدولة الوطنية، وهي عملية احتاجت إلى قرنين على الأقل من الصراعات الداخلية والخارجية لفرض مفهوم الدولة على العائلات الحاكمة الكبرى للإمبراطوريات، وعلى الطبقة الفيودالية من إمارات ودوقيات، وعلى نظام البابوية. ويمكن البدء بالتأريخ لصعود كيانات سياسية تشبه الدولة الوطنية في فرنسا وإنكلترا وإسبانيا في القرن الثالث عشر؛ ففيه بدأت فرنسا تشبه حدودها الحالية في الفترة

الواقعة بين تتويج فيليب الثاني في عام وفاة لويس التاسع في عام 1270، وكذلك إسبانيا التي اكتسبت هويتها في صراعها مع الإمارات الإسلامية. في هذه المرحلة بدأت الهوية الكاثوليكية الموالية للبابا تتخذ صيغةً وطنيةً في فرنسا وتصبح جزءًا من الهوية الوطنية بما في ذلك من تناقض لم يُحَلّ إلا بعد فصلهما بعد الثورة الفرنسية. نحن هنا نتحدث عن بداية صيرورة احتاجت إلى قرون لتكتمل بصيغة الدولة الوطنية الحديثة التي نعرف. وفي هذه المرحلة المبكرة أيضًا بدأت تنشأ فئة المتعلمين في موضوعات مثل القانون واللاهوت، ممن يعملون في إدارة الدولة، والتي اقتصرت بداية على رجال الدين، ثم بدأت تضم متعلمين من غير رجال الدين.

في بريطانيا استغلّ بارونات شمال إنكلترا ضعف الملك جون وفرضوا عليه وثيقة الـ «ماغنا كارتا» في 15 حزيران/يونيو 1215، وهي أول وثيقة تقيد الملك بقانونٍ، أو بما يمكن تسميته حريات (Liberties) الطبقات الخاضعة له التي لا يستطيع مسّها، والمقصود بشكل خاص الأرستقراطية الإنكليزية. وكانت قضية الصراع الأساسية التي أدت إلى الـ «ماغنا كارتا» وغيرها من الوثائق التاريخية الإنكليزية التي قادت في النهاية، بعد قرون من النضال والصراع، إلى الملكية الدستورية، هي قضية الضرائب. وقضية الضرائب نفسها وحق من يدفع الضرائب، وهم الطبقة الأرستقراطية، في صناعة القرار والتصرف بالمال بما في ذلك قضايا الحرب هما أيضًا اللذان أديا إلى تأسيس البرلمان في بريطانيا. وأدت المفاوضات في شأن الضرائب مع هنري الثالث إلى انتخاب أول برلمان إنكليزي في ثلاثينيات القرن الثالث عشر. الجدير ذكره أن البابا إنوسنت الثالث اعتبر وثيقة الـ «ماغنا كارتا» غير قانونية، فالإملاء على الملك من أعلى، أي من البابا، لم يناقض استقلالية الملك فحسب، بل ناقض الإملاءات عليه من أدنى أيضًا، أي من «شعبه»، وهو في تلك المرحلة ليس أكثر من أرستقراطيته.

كانت هذه العلاقة التفاعلية بين الملك والمجتمع الأهلي المحلي في شأن موضوع الضرائب وتأليف البرلمان من أهم عناصر الهوية الوطنية الإنكليزية، وترافقت غالبًا مع مواقف حادة وسلوكيات إقصائية ضد غير الإنكليز المقيمين في بريطانيا، إيطاليين أكانوا أم فرنسيين من تجار وغيرهم، وعانى اليهود بشكلٍ خاص، لأن إدوارد الأول طردهم في عام 1290، بعدما تعرّضوا لعبءٍ ضريبي

ثقيل، ويمكن القول إنهم طردوا بعد إفقارهم. وفي هذه الفترة أيضًا تعرّض جامعو الضرائب لمصلحة البابا إنوسنت الثالث للسرقة والطرد والاختطاف وغيره. وظهرت بعد ذلك قصص وأساطير في شأن هذه الفترة التي تعاملت مع ضرائب البابوية كظلم، ومنها أسطورة روبنِ هود التي تقع حوادثها المفترضة في هذه الفترة من التاريخ، والتي تتخذ موقفًا مع الفقراء ضد ضرائب الإقطاع والكنيسة (ولا بأس من أن نذكر هنا أن بطل الفقراء في القصة هو نفسه من طبقة النبلاء، فالفاعل في التاريخ لا يمكن أن ينتمي إلى طبقة أدنى من النبلاء).

طرأت في القرن الثالث عشر حوادث كبرى امتحنت السلطة البابوية، مثل الحملات الصليبية الفاشلة على مصر وفلسطين، والصراع مع الإمبراطور، واختراق المغول أوروبا؛ واعتمدت البابوية في صراعها من أجل تثبيت قوتها وسلطتها على ادعاءات قانونية دينية، كما استخدمت التآمر السياسي حين لزم الأمر، لكنها اعتمدت أيضًا على القوة الاقتصادية، لأنها كانت أكبر قوة اقتصادية في أوروبا.

نشأ في الكنيسة صراع بين نزعتين ناجمتين عن مأسسة الدين وعلاقته بالسلطة السياسية: نزعة سلوك دنيوي عند المؤسسة الكنسية، لتأكيد مكانتها ومجدها وسلطاتها وأبهتها، ثم إثرائها التدرّجي؛ وفي المقابل نزعة روحانية تدعو إلى العودة إلى الأخلاق المسيحية التقشفية الزاهدة في الدنيا، حيث يضع المؤمن نصب عينيه محاكاة طريق المسيح.

بالغ بعض الحركات في اعتبار طريق الآلام تحديدًا هي طريق المسيح التي لا بد للمؤمن من سلوكها على خطى المسيح، وبينها رهبانيات وفرق مختلفة. ومنها فرق كثيرة لا حصر لها استحوذ عليها موضوع الفقر والعزوف عن الدنيا، وإهمال الجسد إلى درجة تعذيبه في تقليد آلام المسيح على الصليب.

في فترة غنى البابوية وتراكم ثرائها بما في ذلك انتشار مظاهر تفخيم البناء في روما، بدأت تيارات كنسية بالانتشار داعية إلى العودة إلى نشدان الفقر والزهد، وانتشرت قصص القديسين الفقراء ومآثر النسّاك وكراماتهم. وفي هذه الأجواء نشأت حركة بيتر فالدو (Peter Waldo) في مدينة ليون الفرنسية، أو ما يسمى بفقراء ليون من أتباع فالدو. وفي المرحلة نفسها تقريبًا كتب يواكيم، رئيس دير في فلورا في منطقة كلابريا الإيطالية، نقدًا حادًا ضد الانحلال

الروحي وظهور مظاهر البذخ المادي في الكنيسة. وفي حوالى عام 1180 أُعلِن الفالديون (أتباع فالدو) هراطقة، وأعلن مجمع لاتيرن الرابع في عصر إنوسنت الثالث بعض تعاليم يواكيم هرطقة. لكن في الوقت عينه حاول البابا احتواء هذه النزعات الأصولية بدعم رهبانيات دعت إلى التقشف، وإلى عدم امتلاك رجال الدين شيئًا إلا أثوابهم مثل المسيح الذي لم يكن يملك غير ثوبه، وأن يعيشوا حياة فقر من دون توفير، وذلك بإيجاد قوت يومهم عبر العمل اليومي أو التسوّل، وأهمها رهبانية الفرنسيسكان أتباع فرنسيس الأسيزي (San Francesco d'Assisi) (1181\1182-1226). كما اعترف في الفترة نفسها برهبانية الدومينيكان، واستخدمت الكنيسة هاتين الأخويتين لاحتواء تيار الفقر في حالة الفرنسيسكان، ولمكافحة الهراطقة الذين كرهوا ثراء الكنيسة في حالة الدومينيكان.

كان فرنسيس الأسيزي أشبه ببوذا (في سياق مسيحي مختلفٍ طبعًا) الذي عاش حياة يُسر، و«تنوّر» ألهمه الخروج إلى الناس برسالة روحية. وتخلّى عن ممتلكاتِه واندفع إلى التبشير بنِعَم المسيح وفقره وتواضعه وبعالم يسود فيه العدل والسلام. وقامت الكنيسة بعد وفاته بقمع عدد من أتباعه الأقربين كي تضمن احتواء الرهبنة. وعلى الرغم من حرص مؤسسها على عدم التعرض للكنيسة والاكتفاء بنمط الحياة المختلف هذا، إلا أن هذه الرهبنة نفسها استمرت في إنتاج أفواج من المتمردين على المؤسسة الكنسية ممن كانوا يتعرضون للقمع من حين إلى آخر.

في نهاية القرن الثالث عشر شهدت أوروبا نوعين من الهرطقة بحسب الكنيسة: أتباع فالدو والكتاريين (Cathars). وانتشرت هذه الحركات في إسبانيا وجنوب فرنسا وشمال إيطاليا وجنوب ألمانيا. وأقام الكتاريون كنيسة خاصة بهم، رافضين العهد القديم في التوراة كصناعة إله شرير، ورفضوا فكرة التجسد وحمل العذراء والقيامة، وعمليًا رفضوا الكاثوليكية؛ ورفضوا أغلبية العهد القديم. وآمنوا بسفر المزامير فحسب وبعض الأنبياء الذين تحمل دعوتهم طابعًا أخلاقيًا، كما آمنوا بالطبيعة الإلهية للمسيح. وما يسترعي الانتباه عندهم أنهم تأثروا بالمانوية كما يبدو (أو تبنوا أفكارًا مسيحية شبيهة بشكل مستقل)، فرأوا في المسيح نوعًا من إله الخير المتمرد على إله الشر (وهو عندهم إله التوراة).

أما الفالديون الذين لم «ينحرفوا» في شؤون العقيدة فعاشوا حياة تقوى وزهد وورع في جماعات منظمة في عصر من الفوضى والاقتتال في مناطقهم. لكن هذا لم يشفع لهم. فالمؤسسة الدينية كانت تعتبر الالتزام الحرفي بالعقيدة أساس الولاء لها. واعتبرت أن أي تراخٍ في هذا الموضوع قد يؤدي إلى انهيار هيبتها تمامًا. فبدأت عملية ملاحقتهم بواسطة الغوغاء وصيادي الرؤوس، ثم راحت حملات الملاحقة والاضطهاد تتمأسس بالتدريج في محاكم تسبقها لوائح اتهام.

كان الإمبراطور فريدريك الثاني أول من أصدر مرسومًا لمنطقة لومبارديا بالحكم على الكتاريين بالحرق. وفي عام 1231 كلّف البابا غريغوري التاسع رهبانية الدومينيكان بملاحقة الهراطقة. وأخذ القديس دومينيك (1171-1221) على عاتقه شخصيًا هداية هؤلاء، ومن رفض الاهتداء على يده قتله جنود الحملة.

هكذا قامت محاكم التفتيش التي كانت تُعِدُّ لائحة الاتهام وتحقق وتصدر الحكم، لكنها تُسلّم المتهم إلى السلطات الدنيوية للتنفيذ. وزادها البابا إنوسنت الرابع تنظيمًا. وأقيمت محاكم التفتيش الأولى في عام 1232 في تولوز، وبدأت بعدها حملات تطهير وحرق استمرت حتى عام 1274. ومن أجل أن نضع الأمور في سياقها التاريخي وفي نصابها الصحيح علينا أن نذكر أن في أوروبا القرون الوسطى وحدها أعدم 1000 إلى 2000 شخص على أيدي محاكم التفتيش، وفَقَدَ عدد أكبر من ذلك أملاكهم. ولا شك في أن هذا عدد قليل مقارنة بأي ملاحقة سياسية قامت بها أي دولة شمولية في العصر الحديث.

إن الأساطير الكبرى عن محاكم التفتيش أساطيرٌ حداثية في الواقع. فأغلبية عمليات القتل لضحايا الملاحقة الدينية جرت في حروب خاضتها كيانات سياسية وحملات حربية ضد «الهراطقة» باسم الدفاع عنِ الإيمان، ثم أعقبتها مذابح كانت أكثريتها من نصيب حتى من استسلموا، فضلًا عن التنكيل بالنساء والأطفال. وكثيرًا ما اختلطت هذه الحملات بدوافع سياسية أو بدوافع الاستيلاء على أملاك «الهراطقة».

كان أحد كبار فلاسفة المسيحية ولاهوتييها في تلك المرحلة توما الأكويني (Thomas Aquinas) (1225-1274) يؤكد أن ثمة مِن غير المؤمنين

مَن لم يجرِ تبشيرهم بالإيمان، مثل اليهود والوثنيين. هؤلاء ينبغي ألا يُدفعوا إلى الإيمانَ دفعًا، لأن الإيمان قضية طوعية[37]. وهو موقف لاهوتي يحدّ من سلطة الدولة في شؤون العقيدة. كما أن نقاشًا دار في شأن الحملات الصليبية: هل هي حملات «لتحرير البلاد المقدسة»، أم بغرض التنصير؟ وبعده بقرنين، مع نهاية العصر الوسيط، نشأت مشكلة تنصير يهود إسبانيا/ الأندلس بالقوة، كما برزت المفارقة المتكررة في تاريخ الديانات، فالجرمان الذين عانوا التنصير القسري في عهد شارلمان باتوا يمارسونه بوحشية خلال احتلالهم بلاد السلاف وفنلندا ولتوانيا.

أبدى التوجه اللاهوتي التومائي (من توما الأكويني) تسامحًا تجاه الوثنيين الذين لا يعرفون الحقيقة، ويبرّر التعايش معهم كما في حالة عيش المسيحيين معهم جنبًا إلى جنب في الدولة الرومانية القديمة، لكنه لا يتسامح مع ممارسة طقوسهم العلنية. ويتسامح بدرجة أقل مع الهراطقة لأنهم يعرفون الحقيقة، لكنهم يتنكّرون لها، ويعرفون الدين القويم لكنهم يزيغون عنه ويشوهونه، فالهرطقة خلافًا لعدم الإيمان هي بحكم دلالة الكلمة اليونانية اختيار ورأي[38](يمكن هنا إجراء مقارنة بمصطلحي الرأي والهوى، وأهل الأهواء و«البدع الضالة» في علم الكلام والفقه الإسلاميين)[39]. ولا يجوز الاكتفاء

---

(37) ورد ذلك في خلاصته اللاهوتية في المجمع الرابع في طوليدو [طليطلة] عن ارتداد اليهود: لوكلير، ص 110.

(38) استخدمنا هنا النسخة المعروفة على الشبكة لكتاب توما الأكويني: Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Second Part of the Second Part, Question 11, a. 13, on the Web: <http://www.newadvent.org/summa/3011.htm>.

(39) الهرطقة من heresy وتعني حرفيًا البدعة. من أفضل الدلالات على تحول البدعة (من الابتداع والإبداع) إلى صفة سلبية في الدين عمومًا بعد أن كان فعلها أو مصدرها صفة إيجابية في اللغة. تلك المقارنة يجريها جوزيف فان أس؛ فهو يحلل مصطلح heresy الذي لم يحمل في اليونانية دلالات سلبية، ولم تكن له تداعيات كهذه في الذهن، لأنه كان يعني حق الاختيار. وكان يمكن أن يطلق الوصف على أي تيار فلسفي، من دون أن يعني ذلك أمرًا سلبيًا. لكنه تحوّل في الكنيسة إلى فعل سيئ أو صفة سيئة (هرطقة، كما نفهمها اليوم). انظر: Josef van Ess, *The Flowering of Muslim Theology*, Translated by Jane Marie Todd (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006), pp. 11-13.

والهرطقة من مصطلح hairesis, ῞ιρεσις من haireomai, *αἱρέομαι*, الذي يعني اختيار العقيدة، أو يعني جماعة من المؤمنين. ويعود تعميم المصطلح الى إيرينيوس مطران غول (ليون في عصرنا) في نهاية القرن الثاني الميلادي. وساهم إيرينيوس في تأسيس بدايات الثيولوجيا المسيحية، ويعتبر قديسًا =

بحرمان الهرطوقي بل يجب قتله في مجتمعات تقتل على السرقة وغيرها، وإفساد الإيمان أمر أخطر من السرقة(40). وفي الوقت عينه نشأ عنده الموقف البراغماتي الذي يدعو إلى التساهل معهم، وعدم محاربتهم حين يَتُّج من

= بنظر الكنائس الأرثوذكسية والكاثوليكية على حد سواء. والطريف أنه عمم المصطلح في كتاب ضد الهرطقة *Conrta Haereses*، في مقابل تسمية رؤيته هو للديانة *Orthodoxa* الطريق القويمة أو الطريق الصحيحة أو... «السنة»، إذا صح التعبير (*ortho* تعني صحيح و*doxa* تعني عقيدة أو معتقد أو إيمان). لدينا هنا بشكل واضح السنة مقابل البدعة، كما الأرثوذكسية في مقابل الهرطقة.

قلما استخدمت الكنيسة هذا المصطلح في عصرنا الحاضر حتى في خضم النقاش عن حق النساء والمثليين في تسنّم منصب كهنوتي. وفي الماضي كان ما هو أقل من هذه «الشبهات» أو «التهم» بكثير يستدعي استخدام مصطلح الهرطقة. وطبعًا لا يشيع مثل هذا الاستخدام في الثقافة المسيحية في عصرنا، ذلك لأن تهمة الهرطقة ترتبط بقوة سياسية سلطوية عند عقيدة بعينها قادرة، ليس على الوعظ والمساجلة فحسب، بل على توجيه التهم ومتابعتها أيضًا بالادعاء والإدانة. وهذا ما عاد قائمًا بشكل مؤثر اجتماعيًا، وذلك من دلائل عملية العلمنة.

ربما كان جوردانو برونو أشهر رجل دين مسيحي دفع حياته ثمنًا لإدانته بتهمة الهرطقة أو البدعة. والبديع في الأمر أن ما أثار حنق الكنيسة عليه أكثر مما على كوبرنيكوس نفسه، هو منحه تفسيرًا دينيًا لنظرته إلى العالم تتوافق مع فهمه الروحي للعالم ومفهومه للتوحيد المتأثر بالنصوص الهرمسية المصرية القديمة وتصوّرها للنظام الشمسي. كانت الخريطة الكوبرنيكية للكون في نظره رسومًا هيروغليفية، أي إن أحد أهم الأسماء التي ارتبط بها تصورنا للنهضة الأوروبية كان مدفوعًا بالدوافع الدينية مثل كثر غيره من علماء عصر النهضة وأدبائه ورحالته. وأخذ برونو بتصوّر كوبرنيكوس للعالم ولمركزية الشمس دينيًا، ودمجها ضمن النصوص الهرمسية.

خلافًا لما يدَّعى لم يقتصر استخدام تهمة الهرطقة على الكنيسة الكاثوليكية التي حافظت عليها كتهمة استمرت في توجيهها حتى القرن الثامن عشر. فقد كان هذا أيضًا دأب البروتستانت والبيوريتانيين الذي حولوا مذهبهم إلى «سنة» أو « دوكسا» أو «أرثوذكسا»، فوجّه لوثر وكالفن وهنري الثامن وإليزابيث الثانية (في عصر تأميم الكنيسة الإنكليكانية) لمعارضيهم تهمة الهرطقة، وعذّبوا وحاكموا من وجهت إليهم هذه التهمة.

لا شك في وجود تشابه بين صيرورتين في مأسسة الدين، تحويل الهرطقة (بمعنى حق الاختيار) إلى تهمة الهرطقة التي أطلقتها الكنيسة عبر مفتشيها ومدّعيها، وتحوُّل البدعة والابتداع كما فهمه أصحاب الحديث والأصوليون إلى تهمة. وكان يمكن أن تكون لكلمة بدعة معانٍ إيجابية في العربية كما الهرطقة وحق الاختيار باليونانية، أو الرأي والهوى بالعربية. وحتى في بداية الإسلام نجد استخدامات إيجابية مثل القول المنقول عن عمر بن الخطاب عن صلاة الناس ليلًا في رمضان: «نِعمَ البدعةِ هذه». لا شك في أن لتحوّل فعل الاختيار باليونانية وفعل الإبداع والابتداع بالعربية إلى فعل يرادف الهرطقة والخروج عن الجماعة دلالة لا يمكن تجاهلها متعلقة بالفكر الديني بعد أن يتحول إلى «دوغما».

(40) Aquinas, Second Part of the Second Part, Question 4, 1a3, on the Web: <http://www.newadvent.org/summa/3064.htm>.

وجودهم خير ومنفعة، وحين ينشأ من محاربتهم شر أعظم من وجودهم[41]، ربما مثل الحرب الأهلية وغيرها. وتحول هذا النقاش التومائي المبكّر إلى قاعدة لاهوتية مهمة يستخدمها من يريد إعدام الهراطقة ومن يريد تبرير التسامح معهم من اللاهوتيين الكاثوليك في مرحلة الصراع مع الإصلاح في القرنين السادس عشر والسابع عشر. لكن توما الأكويني كان يرى أن البشر لا يتساوون في الفضيلة، وأن الله يعطي الإنسان حرية الاختيار، ولا يحدّده في خيار مقدَّر سلفًا، وذلك ليس كي يعاقبه، فبإمكان الله أن يمنع وقوع الخيار الخاطئ، بل بالعكس يتسامح الله مع الأخطاء، ويغفرها من أجل حرية البشر في الاختيار. وهذا لا يتناقض مع قمع من عرفوا الحقيقة وأحسنوا الاختيار، ثم قاموا بإفساد الدين، أي المرتدّين.

كما فضّل توما الأكويني عملًا بمثال يسوع المسيح عن القمح والزؤان أن يؤجَّل الانتقام من الشرير إلى الحساب الإلهي في الآخرة، على أن يقتل الحسن والسيئ معًا في الدنيا نتيجة خطأ بشري في المحاسبة، فينشأ من هذا شر أعظم. ويتكرر مَثَلُ القمح والزؤان على لسان يسوع المسيح في النقاشات اللاهوتية طوال مرحلة الإصلاح في شأن موضوع التسامح ودور الدولة في محاربة الكفّار والهراطقة. ولذلك نورده كاملًا في هذه المرحلة المبكرة من النص: «مَثَلُ مَلكوتِ السماواتِ كمَثَلِ رجلٍ زرع زَرْعًا طيبًا في حقله. وبينما الناس نائمون، جاء عدوُّه فزرع بعده بين القمح زؤانًا وانصرف. فلما نما النَبْت وأخرج سنبله ظهر معه الزؤان. فجاء عبيد ربِّ البيت وقالوا له: 'يا ربِّ ألم تزرع زرعًا طيبًا في حقلك؟ فمن أين جاءه الزُؤان؟'. فقال لهم: 'أحد الأعداء فعل ذلك'. فقال له العبيد: 'أفتريدُ أن نذهب فَنَجْمَعَهُ؟'، فقال: 'لا، مَخافةَ أن تقلعوا القمح وأنتم تجمعون الزؤان. دعوهما ينبتانِ معًا إلى يوم الحصاد، حتى إذا أتى وقت الحصاد أقولُ للحصَّادين اجمعوا الزؤان أولًا واربِطوه حُزَمًا ليُحرَق. وأما القمح فاجمعوهُ وأْتوا به إلى أهرائي'»[42].

(41) Aquinas, Second Part of the Second Part, Question 10, a11, on the Web: <http://www.newadvent.org/summa/3010.htm>.

(42) الكتاب المقدس، «انجيل متى،» الفصل 13، الآيات 24-30.

لا شك في أن موقف توما الأكويني كان أقل تسامحًا من أسلافٍ أمثال أوغسطين ويوحنا الأنطاكي، بطريرك القسطنطينية الملقب يوحنا فم الذهب (347-407). لكن موقفه المتسامح نسبيًا برز على خلفية الدعوات إلى حرق الوثنيين والهراطقة وقتلهم بسيف الدولة الذي لا يحمله الأمير عبثًا، بل في خدمة الإيمان. وكان عصر فيليب أوغست (1180-1190) وفريدريك الأول المُكنّى بربروسا، أو «ذو اللحية الحمراء» (1122-1190) وريتشارد ملك إنكلترا (1157-1199) (الذين قادوا الحملة الصليبية الثالثة) الأكثر دموية في العصر الوسيط، حتى أصبحت محاكم التفتيش التي أقرّها البابا غريغوري التاسع (1145-1241) تعتبر رحمة قياسًا على الوضع الذي سبقها، لأنها قامت بتنظيم عملية الملاحقة والمحاكمة وقوننتها على الأقل. فمنعت عمليات الحرق الجماعي للكفار، وصارت لا تسمح بتسليم الهراطقة للدولة لتعاقبهم. لكنها احتفظت بالسمعة السيئة في التاريخ ليس نتيجة ما ارتكبته فعلًا من تعذيب وقتل فحسب، بل أيضًا لأنها هُزمت في الصراع مع الدولة في النهاية. وكتب المنتصرون التاريخ. وغالبًا ما تجاهلوا عند كتابته الاضطهاد الديني الذي قامت به الدولة حين كان الأمر في مصلحتها.

نذكر هنا أن قوانين الكنيسة لم تتضمن عقوبة الإعدام التي شُرّعت على مراحل. والحقيقة أن العقوبة التي كانت قائمة ضد الهرطقة هي عقوبة إلقاء الحُرم على المذنب بدرجات متفاوتة من الحرمان الكنسي. وبعد اعتناق الإمبراطور قسطنطين المسيحية، وفي عهد ورثته، أيضًا دخلت العقوبة الجسدية وكانت بدايتها نفي قسطنطين آريوس. وبعدها، وفي عهد الملوك، شُددت عقوبات الإعدام والقتل وغيرها. لكن الكنيسة لم تعاقب بالموت، ولم تتضمن قوانينها ذلك، بل تركت السلطات الزمنية تنفّذ لها «العمل القذر». وكانت هذه السلطات ترى في الهراطقة تهديدًا للنظام السياسي والاجتماعي (ولا سيما الفِرَق والشيَع منها)، وحين ثارت نقاشات معاصرة في الكنيسة ضد عقوبة الإعدام باعتبارها غير علاجية ولا تثقيفية، وبالتالي ليست كنسية، ولا يجوز أن تقبل الكنيسة بها، ردت الكنيسة مذكِّرة بأن البابا ليون العاشر في قراره الصادر في عام 1520 الذي دان القضية 33 من طروحات لوثر (Martin Luther) (1483 -1546) التي نصّت

على أن حرق الهرطوقي ضد إرادة الروح، قال عن الكنيسة أنها لم تقم بحرق أحدٍ، وأنها تترك للسلطات الاهتمام بمثل هذا الأمر[43].

في عام 1294 وصل إلى منصب البابوية راهب هو بيتر موروني مؤسس رهبانية سلستين، وسمي البابا سلستين، لكنه لم يصمد في المنصب إلا ستة شهور. ويبدو أنه كان متدينًا إلى درجة غرابة الأطوار، وحاول أن يفرض رهبانيته على الجميع، ومع ذلك ظلّ العامة يتساءلون عن أسباب استقالته، مرجحين أنها ناجمة عن تقواه وتآمر الكرادلة عليه، ولا سيما البابا القدير الذي خلفه، وهو بونيفاس الثامن (1294-1303)، مع أن سلستين كان أول من أصدر صكوك الغفران لتمويل مشروعاته. ولم تعِد هذه الصكوك بدايةً بتحرير المرء من العقوبة في الآخرة، بل من العقوبات الدنيوية، ومن المرور في مرحلة الـ «مَطهر» في الطريق إلى الفردوس.

نتوقف هنا كي نضيفَ بُعدًا جديدًا إلى تورّط البابوية في العمل السياسي والتشريع الذي لاءم هذه الحالة، وصولًا إلى بونيفاس الثامن: كان تاريخ الإمبراطورية مع الجمهوريات الإيطالية في نهاية العصر الوسيط عبارة عن محاولاتٍ دائمة لاحتلال شمال إيطاليا (لومبارديا) والسيطرة عليه مباشرة، وضم مدنه المزدهرة، وتوحد هذه المدن (غالبًا بقيادة ميلانو) لمقاومة هذه المحاولات من القرن العاشر حتى الرابع عشر، وتحالفاتها المتقطعة مع البابا كسلطة دنيوية ومع فرنسا، ثم استمرار منازعاتها في ما بينها بعد الفوز بحريتها. والحرية هنا تعني الإمارة الذاتية، أو الحكم الذاتي. وورطت هذه التحالفات مع مدن لومبارديا وتوسكانيا البابوية في ممارسة سلطات دنيوية، وفي تعقيدات سياسات المدن الإيطالية ومؤامراتها ومصالحها التجارية وفسادها أيضًا. وكانت النتيجة أن الفاتيكان سيطر على مناطق شاسعة من وسط إيطاليا في نهاية القرن الثالث عشر، وحاز نفوذًا كبيرًا في معظم المدن الإيطالية الرئيسة[44].

---

(43) ج. ويتلر، الهرطقة في المسيحية: تاريخ البدع والفرق الدينية المسيحية، ترجمة جمال سالم (بيروت: دار التنوير، 2010)، ص 30.

(44) كوينتن سكنر، أسس الفكر السياسي الحديث، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، 2 ج (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012)، ج 1: عصر النهضة، ص 59.

كما طوّرت هذه الحالة وضعًا قانونيًا كنسيًا خاصًا بها بدأ بقوانين غراتيان في أربعينيات القرن الثاني عشر، وقوانين البابا ألكسندر الثالث، ثم إنوسنت الثالث. وأصدر إنوسنت الرابع أيضًا مرسومه المُسمّى (Apostolice Sedes). وهو أول عرض قانوني للادعاء بأن المجتمع المسيحي هو كيان واحد موحد يقف البابا على رأسه.

بعد ذلك بدأ التناحر بين سلطة البابا وسعي المدن/ الجمهوريات الإيطالية إلى الحفاظ على استقلالها، وبدأ الانقسام في ما بينها في شأن مصالحها التجارية مع الشرق، ولا سيما الشرق الإسلامي في عهد المماليك، الأمر الذي انعكس في الشرق بما دعاه بعضهم الحرب الأهلية الصليبية في العقود الأخيرة للشرق الإفرنجي. فوقف فرسان الاسبتارية إلى جانب الجنويين وطردوا البنادقة من صور، بينما دعم صليبيو طرابلس وفرسان الداوية التوتون البنادقة وتجار بيزا. ووصلت الحرب إلى ذروتها في صيف عام 1258 حين وقع الصدام بين أسطول جنوى والبنادقة. واشتد هذا الانقسام في العقد الأخير للوجود الصليبي في الشرق، فبعد وفاة بوهيموند السابع في عام 686هـ (تشرين الأول/ أكتوبر 1287)، قام برتلميو أمير جبيل ورئيس «القومون» الذي شُكّل في وسط الصراع في طرابلس مدعومًا من التجار البنادقة والبيازنة المتنافسين مع الجنوية، بتحريض السلطان قلاوون بالاستيلاء على طرابلس[45]، الذي تمّ في عام 688هـ/ 1289، بعد أن ظلت في أيدي الصليبيين نحو 180 عامًا، فسوّاها بالأرض[46]. وبها تبدأ النهاية الفعلية الحاسمة للشرق الصليبي، لكن ستنشأ في

---

(45) عمر عبد السلام تدمري، تاريخ طرابلس السياسي والحضاري عبر العصور، سلسلة تاريخ طرابلس الحضاري؛ 3-4، 2 ج (طرابلس: دار البلاد، 1978-1981)، ج 1: عصر الصراع العربي - البيزنطي والحروب الصليبية، ص 416-417.

(46) انتهى فتح طرابلس بدمارها في27 ربيع الأول 701هـ/ 20 نيسان/ أبريل 1289 وتسوية المدينة بالأرض، وتصفية الصليبيين فيها بعد 185 سنة ونصف السنة من حكمهم، انظر: ستيفن رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبية، نقله إلى العربية السيد الباز العريني، 3 ج، ط 2 (بيروت: دار الثقافة، 1980)، ج 3: مملكة عكا والحملات الصليبية المتأخرة، ص 686-687، وعماد الدين إسماعيل بن علي أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، تحقيق محمد زينهم محمد عزب، يحيى سيد حسين ومحمد فخري الوصيف؛ تقديم حسين مؤنس، 4 ج (القاهرة: دار المعارف، 1998)، ج 4، ص 32. وكان أبو الفداء شاهدًا على الحوادث حيث كان مشاركًا في الحملة مع والده الملك الأفضل ملك حماة. انظر: تدمري، ص 219.

المقابل سياسة مملوكية إيجابية تجاه المدن الإيطالية، وتحديدًا تجاه البندقية طيلة العصر المملوكي، ستجعل من المماليك لاعبًا في الصراعات المسيحية الغربية تجاه شن حملات صليبية جديدة، حيث كان اقتصاد دولة المماليك يعتمد بشكل واسع على التجارة مع البندقية، وكانت بيروت مرفأ مهمًا لذلك، كما كانت تجارة البندقية تعتمد بدرجة أساس على توابل الشرق، ثم تحولت في القرن الخامس عشر إلى استيراد البضائع السورية وتصديرها وصولًا إلى احتكار تصدير القطن[47].

كان بونيفاس الثامن حقوقيًا مدربًا أحسَن تنظيم البابوية، لكنه لم يُعرَف بالتقوى والورع. وزاد بتدبيراته المالية دخل البابوية من مشروعاتها، وثارت شائعات كثيرة عن ثراء عائلته، وهو الذي نظّم احتفال اليوبيل الكبير في عام 1300، وحوّله في الواقع إلى حركة شعبية واسعة من مئات الآلاف الذين يزورونه طلبًا للغفران في ذلك العام. وفي عصره بدأ الصراع مع ملوك فرنسا وبريطانيا مرة أخرى على قضية الضرائب، بعدما حاول ملوك البلدين في عام 1296 فرض ضرائب على المؤسسات الكنسية وأملاكها، وردّ البابا بقوة مهددًا بالحرمان، لكن تحالف الملوك ضده أدى إلى تراجعه.

في عام 1302 نشر البابا بونيفاس الثامن أهم إعلان عن تفوّق البابوية على السلطة الزمنية، وسُمّي Unam Sanctum. فأرسل الملك فيليب الرابع قوة عسكرية لاعتقاله، واعتقل في بلدته وتوفي بعد ذلك بفترة قصيرة. واقتبس

---

(47) شكل فتح العثمانيين بلاد الشام ومصر في عام 1516-1517 ضربة قوية لمصالح المماليك التجارية. وكانوا قد خسروا قبل ذلك محطاتهم التجارية بسقوط القسطنطينية في عام 1453 في قبضة العثمانيين. وسيدعم البنادقة في هذا السياق التمرد الدرزي في لبنان ضد العثمانيين بعد سنوات معدودة من السيطرة العثمانية على الشام بالأسلحة النارية. وفي إثر ضعف جمهورية البندقية حلت في مكانها توسكانيا التي ستؤدي دورًا تدخليًا نافذًا ضد العثمانيين، وخلال ذلك ستتوافق مصالح توسكانيا تحت سلطة آل مديتشي مع البابوية في شن الهجمات ضد العثمانيين في سورية خصوصًا، والتطلع إلى استعادة جزيرة قبرص لما في ذلك من ارتباط بمشروع استرجاع الأرض المقدسة. انظر: عبد الرحيم أبو حسين، لبنان والإمارة الدرزية في العهد العثماني: وثائق دفتر المهمة، 1546-1711 (بيروت: دار النهار، 2005)، ص 31-36.

بونيفاس في هذا الإعلان نظرية السيْفَيْن التي كانت تستخدم في تعليل السلطة الدينية. لكنه اعتبر أن سيف السلطة الدينية يعلو على سيف السلطة الدنيوية، بل أكثر من ذلك اعتبر أن السيفين هما سيفا الكنيسة، لكن أحدهما تستخدمه الكنيسة مباشرة والآخر تستعمله السلطات في خدمتها. الأول سيف روحي؛ والثاني سيف دنيوي، أي مادي حقيقي، ولم يقصد أن على الكنيسة أن تستخدم بنفسها السيف، لكنه اعتبر أن السيف المادي الذي تحمله السلطة الدنيوية يجب أن يكون في خدمة السلطة الروحية. كان هذا آخر تعبير عن تفوّق الكنيسة على السلطة الدنيوية، وكانت نتيجة هذا التعبير معروفة، فهو لم يكن له غطاء حقيقي في الواقع، فالواقع كان قد تغير منذ فترة طويلة.

في هذه المرحلة انتشرت الكراهية للبابوية لدى خصومها، بعدما أصبح لها خصوم سياسيون. وفي هذه المرحلة أيضًا دعم دانتي، أحد أقطاب حزب البيض في فلورنسا، الإمبراطور في صراعه مع البابا، وذلك في رسالته عن الملكية التي كتبها بين عامي 1309 و1313، التي اعتبر فيها أن تثبيت حكم الإمبراطور دعامة السلام والاستقرار، ورفض فكرة اعتماد سلطة الإمبراطورية على سلطة الكنيسة، ورأى أنه بموجب مبادئ الدين السليم ليس للبابوات سلطة زمنية حقيقية، ولا يفترض أن يمارسوا سلطة كهذه.

في المراحل اللاحقة تطوّر صراعٌ مع رهبانية الفرنسيسكان ومع حركات هرطوقية خارج الكنيسة تنتقد ثراءها. وفي عهد البابا يوحنا الثاني عشر (1316-1334) أُعدم عدد من الرهبان الفرنسيسكان حرقًا، كما دينَ مثقفون مثل مارسيليوس من بادوفا (Marsilius of Padua ca 1275 -1342)، ووليم من أوكام والفيلسوف الألماني مايستار إيكارت. وعندما أنكر هذا البابا كرامات القديسين، وألغى العقيدة القائلة إنهم رأوا وجه الله، عند ذلك أُعلن مجمع من رجال الدين الدومينيكان والفرنسيسكان في فرنسا هذا البابا هرطوقيًا. في هذه المرحلة علت سلطة الإمبراطور على سلطته. وفي عام 1338 بعد وفاته بأربع سنوات قرر الأمراء (Fürsten) الألمان ممثلو المحافظات المختلفة أن انتخابهم الملك لا يحتاج إلى موافقة البابا. وبذلك أعلنوا عمليًا استقلالية الإمبراطورية عن البابوية التي سيطرت عليها منذ عهد غريغوري السابع. ثم نشأ في هذه

المرحلة صراعٌ بين رجال دين وثيولوجيين عملوا مستشارين للملوك وللبابا. قدّم هؤلاء استشارات دينية بعدم جواز تفوّق سلطة الكنيسة على سلطة الملك. وعرف من ضمنهم رجل الدين الدومينيكاني جون الباريسي (1240-1306) الذي دعم سلطة فيليب الرابع وكتب رافضًا تفوّق سلطة الكنيسة. وكان أوّل المفكرين الذين طرحوا فكرة تعددية المجتمع السياسي المنفصل عن السلطة الروحية لا الخاضع لها[48].

ذهب مارسيليوس من بادوفا أبعد من ذلك، حيث كتب أطروحته المعروفة **المدافع عن السلام**، رافضًا سلطة البابا. وكان في الواقع من أوائل الذين عبروا عن واقع المدن الإيطالية بفكر جمهوري يعتمد هيئات المدينة التي تمثل الشعب في إدارتها. ورفض إعفاء الكنيسة من الضرائب، كما هاجم سلك الكهنوت الذي سقط في الوهم القائل إن في إمكان الكنيسة ممارسة سلطة دنيوية. وحتى في إطار السلطة الدينية طالب بانتخاب المجامع الدينية من العامة ورجال الدين، واعتبر أن انتخابها البابا يعني أنها سلطة تشريعية، في حين أن البابا سلطة تنفيذية، أي إنه طبّق مبدأه الجمهوري على الكنيسة نفسها. وأُعلنت أفكاره هرطقة، كما سبق أن ذكرنا[49].

في هذه المرحلة استخدمت رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية بكثافة في النقاشات السكولاستية، ولا سيما الأصحاح الثالث عشر الذي يؤكد أن السلطات الدنيوية قامت بأمر إلهي، وأن كل شيء يخضع لها ورجال الدين أيضًا، وأن الكنيسة هي جماعة المؤمنين، أو هي في الواقع طائفة من البشر (Congregatio Fidelium). وسلطة الكاهن تكون بالتعليم والسلطة الحسنة، لا بسلطة قمعية من أي نوع. وسوف يعود رجالات النهضة من جهة ومارتن لوثر من جهة أخرى إلى استخدام هذه الأفكار السكولاستية والتفسيرات المختلفة لرسالة بولس هذه.

---

(48) كان لقب المستشار يعني وزيرًا لجميع الوزارات، أو ما يقابل رئيس الحكومة في عصرنا. وفي القرن الثالث عشر غالبًا ما كان هذا المسؤول أسقفًا، وأحيانًا كاردينالًا. وفي القرنين الخامس عشر والسادس عشر بالتحديد بدأت بالظهور فئة المستشارين من غير رجال الدين.

(49) Moran Cruz and Gerberding, p. 505.

خلال القرن الرابع عشر ومع الانشقاقات في الكنيسة التي وصلت في مرحلة معينة إلى اختلاف الدول على الانصياع لثلاثة باباوات جرت محاولات إصلاحية عدة داخل الكنيسة فشلت كلها، واعتبر عدد من المؤرخين أن فشلها هو أحد الأسباب الرئيسة لحركة الإصلاح الديني التي قادها لوثر.

كان السياق التاريخي لهذه الأفكار ذلك الصراع المديد للحفاظ على استقلالية المدن الإيطالية الجمهورية في مقابل سلطة البابا، بعد أن تحول من حليف ضد الإمبراطور إلى صاحب سلطة دنيوية ومصالح تتناقض مع استقلالية هذه المدن.

في عام 1384 نشأت في هولندا وشمال ألمانيا رهبنة الحياة المشتركة، وكان بعض أفرادها من عامة الناس، وبعضهم الآخر من الكهنة. وتميزت باختلاط العامة والكهنة وممارسة الطقوس والشعائر والصوم معًا، وعملت في مجال نسخ الكتب وفي دعم أولئك الذين كرّسوا أنفسهم على القراءة والكتابة. وبقيت هذه الحركة في إطار الكنيسة التقليدي، لكن حركات أخرى نشأت وتجاوزت حدود الكنيسة، ومنهم اللولارديون والهوسيون (Lollards, Hussites).

يمكن التعميم بالقول إن الدعوات الأصولية المسيحية التي اعتُبرت هرطقة، هي غالبًا من نوع الأصوليات التي دعت الكنيسة إلى الزهد في الدنيا، والعودة إلى أصول الدين في الإنجيل وفي طريقة حياة يسوع المسيح، سواء تلك التي انشقت عن الكاثوليكية، أم عن البروتستانتية، باعتبارها أن جوهر المسيحية مخالف تمامًا لاتحاد الكنيسة مع الدولة، أو تداخلهما. ولا يساوي المسيحية في هذا النوع من الأصولية الداعية إلى الانفصال عن الدولة ديانة عالمية أخرى إلا البوذية.

لكن، غالبًا ما بدأت الحركات الدينية التي اعتبرت «هرطوقية» كدعوات من هذا النوع، ثم ما لبثت أن تحولت إلى حركات احتجاج اجتماعي، كما حدث مع الكتاريين والفالديين في الكاثوليكية، وكذلك ما حصل لجون ويكليف (John Wycliffe) (1320-1384) في إنكلترا، وما حصل ليان هوس (Jan Hus) (1369-1415) مع ارتباط أفكاره بالتطلعات القومية لبوهيميا

(تشيكيا) في الكاثوليكية ومقدمات البروتستانتية، وما حصل مع توماس مونتسر في ألمانيا مع ثورات الفلاحين بعد انطلاق الدعوة البروتستانتية، أي إن الدين لم يتداخل في السلطات الزمنية فحسب، بل تداخل في المجتمع ضد السلطات هذه أيضًا، حيث كانت الثقافة الدينية الوعاء الذي يصاغ من لغته وأدواته أي فعل اجتماعي. لذلك نجد منذ البداية استيعابًا مختلفًا للبروتستانتية عند الفلاحين عما عند الأمراء، وثالثًا عند الكهنة، ورابعًا في المدن الحرة. ولا شك في أن البروتستانتية تحولت بذلك إلى فضاء للصراعات السياسية والاجتماعية والتأويلات المختلفة لمعتنقيها، وذلك في غياب هرمية كنسية مرجعية واضحة.

في هذه الفترة انطلقت أيضًا بقوة عملية ملاحقة الهراطقة، وبدأت عملية صيد الساحرات التي تميزت بها أوروبا في بداية الحداثة. وبنظر منظّري صيد الساحرات في الكنيسة في هذه المرحلة، كانت النساء الأكثر ضعفًا أمام الشيطان وتقبلًا لإغراءاته، وبالتالي الأكثر تجسيدًا للشر، والأكثر تعرّضًا للملاحقة. بدأت عملية محاكمة الساحرات غالبًا بتهمة السحر والشعوذة، ويبدو أن الناس في العصور الوسطى آمنوا بالسحر والشعوذة ومالوا إلى إلصاقهما بالآخرين. لكن من الواضح أنهم لم يؤمنوا بعبادة الشيطان، وأن هذه التهمة وُجهت إلى المشتبه بهم خلال المحاكمات وبتدخل من رجالات الكنيسة، ولم يكن لها أساس في الواقع.

سجل المؤرخون من وثائق الكنيسة حوالى 1500 محاكمة لساحرات في القرنين الخامس عشر والسادس عشر حتى بداية القرن السابع عشر، وغالبًا ما وصلت التهمة إلى عبادة الشيطان أو التعاقد مع الشيطان[50]. وعلينا أن نؤكد هنا مرة أخرى أن صيد الساحرات كهستيريا اجتاحت أوروبا شعوبًا ومؤسسات لا يعود إلى العصر الوسيط، بل إلى نهاية العصر الوسيط وبداية الحداثة، وإلى المرحلة نفسها التي شهدت جائحة الطاعون المتكررة على موجات، والحروب الدينية بعد الإصلاح وغيرها. كانت هذه مرحلة حروب دينية وفرض للامتثال على المجتمع. نحن نتحدث عن الفترة منذ عام 1450، وفي القرن السادس

---

(50) Moran Cruz and Gerberding, p. 516.

عشر، ثم بدأت تخفت، لكن رواسبها عمّرت حتى القرن الثامن عشر[51]. ووصلت أعمال القتل والإعدام إلى ما بين 40 و60 ألفًا.

في هذه المرحلة نشأ تعبير «هرطقة الروح الحرّة» (Heresy of The Free Spirit). وكانت تهمة موجهة إلى النساء غالبًا، وإلى صوفيين روحانيين مثل مايستار إيكارت، وتتلخص بادعاء الفرد أن في إمكانه أن يصل إلى الكمال الروحي في حياته بتحرر تامٍّ من قوانين الكنيسة ومن الانصياع لها. ويميز بعض المؤرخين للهرطقة في نهاية العصر الوسيط[52] بين ما يمكن أن نُسمّيه بلغتنا صوفية فلسفية كما في حالة مايستار إيكارت، وهي حالة من السعي إلى التجرّد من الحواس، وحتى الوجود العيني الملموس في محاولة للارتقاء، أو السمو إلى معرفة الله من جهة، وبين هرطقة الأرواح الحرة القائمة عمليًا، بلغتنا نحن، في التدين الشعبي التي في تصوّفها «تنزل» الله إلى العالم، حيث يتحد الإنسان مع الله بمفاهيمه هو كإنسان، من جهة أخرى. وقد يوصل هذا الاتحاد المؤمنَ إلى التحلل من الالتزامات الدينية المعروفة كفرائض، والتزام الذات التي ألّهت نفسها وحدها، وتحرّرت من كل شيء، وصارت لا تكترث بأعراف أو تقاليد.

أُلصِقت هذه التهمة بأنماط من المتسوّلين وأصحاب الخيارات الحرة الفردية والجماعية في طرائق حياتهم. لكن الكنيسة أسقطت عليها هرطقات قديمة قائمة في نصوصها التاريخية مثل البيلاجية[53] (أصحاب الخيار الإيماني

---

(51) انظر: Brian P. Levack, *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, 3rd ed. (Harlow, England; New York: Longman/Pearson, 2006).

نحن نعتقد أن النزعة إلى صيد الساحرات على شكل هستيريا جماعية تُستثار وتوجه الغضب الاجتماعي أو الشعبي (أو حتى مجرد المخاوف) إلى إنسان أو مجموعة من البشر ظلت قائمة في الحداثة، وما زالت قائمة. وشهدتها أوروبا في هستيريا الحركات الفاشية والنازية، وشهدتها الدول الشيوعية، وشهدتها الولايات المتحدة في خمسينيات القرن الماضي في ظاهرة المكارثية. وما زال تجييش الجموع لملاحقة الآخر المختلف وإيجاد صورة العدو فيه، وملاحقته بناء على أساطير غير متحقِّق منها، أمرًا ممكنًا في العالم الحديث. ويشهد العالم العربي من حين إلى آخر تعبئة من هذا النوع ضد فكر أو حركة.

(52) Gordon Leff, *Heresy in the Later Middle Ages: The Relation of Heterodoxy to Dissent, c. 1250-c. 1450*, Special ed. (Manchester: Manchester University Press, 1999).

(53) تيار كلامي قروسطي على اسم بيلاجيوس (Pelagius 354 -420). اعتقد الأخير أن الخطيئة الأولى لم تلوّث الطبيعة الإنسانية إلى الأبد، وأن الإرادة الإنسانية الأخلاقية يمكنها التمييز =

والإرادي الحر من أتباع بيلاجيوس) التي حاربها أوغسطين، وهرطقة وحدة الله والوجود (Pantheism)، وغيرها من إسقاطات الفلسفات السابقة على اللاهوت.

كان اللولارديون من أتباع جون ويكليف الذي طالب بتجريد الكنيسة من سلطاتها الزمنية وإخضاعها للدولة. وما لبثت هذه الحركة أن اتخذت شكل سلف إنكليزي للقومية، أو ممهدًا للقومية، لأن ويكليف طلب بقوة أن تنحصر سلطة الكنيسة في المجال الروحي وأن تتخلى عن سلطاتها وعن ثرائها. كما أنه رفض فكرة الكهانة واعتبر أن جميع المؤمنين كهنة في الواقع، كما طالب بترجمة التوراة إلى الإنكليزية ليفهمها العامة، وهاجم أسرار القداس وفكرة التجسّد في الخبز الإلهي. وعمليًا طرح أفكار البروتستانتية الرئيسة كلها تقريبًا قبل مارتن لوثر بأكثر من مئتي عام. وأدت ترجمة التوراة والإنجيل على أيدي أتباع ويكليف إلى تأسيس مدارس تُدرَّس فيها هذه النصوص المقدسة. في تلك الفترة كانت إنكلترا ما زالت كاثوليكية ونشأ صراع بين أتباعه وأسقف كانتربري، واتُّهم عمليًا بإلهام ثورة الفلاحين التي احتلت لندن في عام 1381، وأُعلِنت كتاباته هرطقةً في عام 1411. وفي عام 1428 حُفر قبره واستُخرجت جثته لدفنها خارج المقابر الدينية التي كانت تعتبر أرضًا مقدسة لا يجوز دفن كافر فيها. في هذه المرحلة انتقلت أفكاره إلى جامعة براغ (وهنالك اجتهادات مختلفة للمؤرخين في شأن كيفية انتقال أفكاره، منها سفره هو، أو سفر أتباعه أو على يدي آن زوجة الملك ريتشارد الثاني وهي من بوهيميا) حيث أخذ بها

= بين الخير والشر من دون تدخل إلهي. وبالنسبة إليها شكل آدم أنموذجًا أخلاقيًا سيئًا للإنسانية بعدم طاعة الله والانجراف الى إغراء الجسد، لكنه لم يؤد إلى لعنة عمّت الجنس البشري وتوارث الخطيئة بالجسد. وقدوم المسيح لم يخلص البشرية بالغفران فحسب، بل شكل أيضًا أنموذجًا أخلاقيًا مناقضًا لنموذج آدم. ومن هنا فالإنسان صاحب إرادة أخلاقية ويمكنه التمييز بين الخير والشر، ويتحمل مسؤولية أفعاله، لذلك ليس بحاجة إلى غفران الخطايا. وانشغل أوغسطين طويلًا في تفنيد هذا الرأي واعتباره هرطقة. ولا شك في أن هذا التيار الكلامي سبق المعتزلة في تأكيد الحرية والإرادة في القرار الأخلاقي، والبروتستانتية أيضًا في رفض خطيئة الأطفال قبل العماد. ولا شك في أن محاربة أوغسطين لهم وللدوناتيين هي من البوادر الأولى للتزمت الكنسي العقيدي بعد مجمع نيقية في عام 325 والحرب على الآريوسية والنساطرة وغيرهم. وتيار بيلاجيوس الفكري لا ينتمي إلى أي من هذه الحركات التي سعت إلى السيطرة على الكنيسة، أو أسست كنائس منشقة في ذلك العصر.

عدد من اللاهوتيين الراديكاليين ونشروها بالتشيكية. وكان أشهرهم يان هوس، وسُمّي أتباعه الهوسيون نسبةً إليه.

انخرط هوس في صراع مع الكنيسة انتهى بسجنه وإعدامه حرقًا. ونشأ صراع مسلح معروف بين أتباعه في براغ والإمبراطور بوصفه حامي العقيدة الصحيحة. ويمكن اعتبار هذا الصراع أول انتفاضة ضد سلطة الإمبراطورية في أوروبا، أو على الأقل تحوّلت الانتفاضة (مثل حالة جون ويكليف) بأثر رجعي إلى سلَف للحركات القومية في الحداثة الأوروبية. ولا شك لدينا في تأثيرها اللاحق في جزءٍ من الرهبان الألمان، ومنهم مارتن لوثر. وما لبثت هذه الحركات أن انشقت قسمين: حركات «معتدلة» عادت وتصالحت مع الكنيسة بعد معاناة الحروب الأهلية، وحركات «راديكالية» واصلت هذا التقليد، بل طوّرته إلى درجة الوعظ وإدارة الشعائر الدينية بالتشيكية، وواصلت التخلص من بعض أفكار الكنيسة ومن الأيقونات وغيرها. وفي الواقع عندما جاءت الحركة البروتستانتية اللوثرية كان بعض مجتمعات وسط أوروبا قد تعرّف إلى هذه الأفكار.

بنظرة شاملة إلى التاريخ الأوروبي في تلك الفترة يُلاحظ أن اضطهاد الهراطقة تلاءم طردًا مع ازدياد الوعي بمواجهة الحضارة الإسلامية، ليس بحجة تعزيز الوحدة الداخلية فحسب، بل لأن مواجهة العدو الخارجي التي تتخذ طابعًا دينيًا تؤدي إلى تصعيد الموقف السلبي من الاختلاف الديني داخليًا، ودفع هذا إلى موقف سلبي من مسيحيي الشرق والمسيحية البيزنطية، نتج منه في عام 1054 الانشقاق بين الكنيستين البيزنطية والرومانية الكاثوليكية، الذي لا يزال مستمرًا، ومذابح ضد اليهود في طريق الحملات الصليبية إلى فلسطين.

حتى الحروب الصليبية لم يكن الإسلام موضوعًا مهمًا في أوروبا، وفي تلك المرحلة لم يختلف الإسلام في نظر الأوروبيين كثيرًا عن الديانات الوثنية. لكن الاحتكاك الذي بدأ مع القرون الوسطى ورحلات الرحالة إلى مصر وسورية والحروب في الأندلس، أدت إلى نشوء ثقافة تخص صورة الإسلام بالتشويه في الغرب، وبدأت تظهر صورة سلبية للنبي محمد. لكن كانت ثمة حالات صوّر فيها الإسلام ونبيه وسلاطينه تصويرًا إيجابيًا.

أعاق القانون الكنسي التعامل مع المسلمين أو دمجهم في أوروبا، لأنه فرض ارتداء لباس معين على المسلمين إذا سكنوا في داخل أوروبا، ومُنعوا من أن يعمل مسيحيون عندهم، كما حظروا تناول الطعام معهم، ولم يكن في إمكانهم تولي وظيفة عمومية ولا المتاجرة مع المسلمين خارج أوروبا، وهو وضع شبيه بوضع اليهود[54]. والحقيقة أنه يشبه إلى حدٍ كبير أحكام الذمة ومراحل من الإملاءات في الدول الإسلامية التي حددت لون لباس أهل الذمة وعدم حقهم في ركوب الخيل وعدم جواز أن يخدمهم مسلم، وعدم جواز أداء شعائرهم الدينية علنًا. وواضح أننا إزاء ثقافات متشابهة في المرحلة نفسها، وربما أيضًا تأثر بعضها ببعض، ولا سيما في مجال التعامل مع الآخر.

أما اليهود فكانوا «آخر» داخليًا. وتعرّضوا للطرد مرات عدة من بلدان أوروبية. ففي عام 1182 طردوا من باريس، وفي عام 1190 وقعت مذبحة يهود مدينة يورك في إنكلترا، وطردوا مرة أخرى من إنكلترا في عام 1290، ومن فرنسا في عام 1306، وفي الحالتين توجه اليهود المطرودون إلى شرق أوروبا ووسطها وشمال إيطاليا. في هذه الفترة انتشرت الشائعات عن قتل اليهود أطفالًا مسيحيين واستخدام دمهم في تحضير خبز الفصح، وغير ذلك من الافتراءات المعادية للسامية التي ما لبثت أن وصلت إلى مناطق أخرى في العالم مع الاستعمار.

انتقل هذا التشدد أو التعصب الذي ميز مراحل محددة من العصر الوسيط ليشكّل السمة الرئيسة لعلاقة البروتستانت بالكاثوليك في مرحلة الإصلاح حين تعامل أمراء كل طرف مع الطرف الآخر كحالة من الهرطقة. لكن العامل الرئيس الذي دخل وقلب الموازين كان تمرّد الأمراء على سلطة الكنيسة.

بدأ انتشار الطاعون في أوروبا في عام 1347 من المدن الإيطالية، وانتشر في عام 1348 في إيطاليا وفرنسا، وفي عام 1349 في سويسرا وألمانيا والنمسا وهولندا، وفي عام 1335 في بولندا والبلدان الاسكندنافية. وجاء انتشاره على موجات. وجاءت الموجة الثانية الكبرى بين عامي 1361 و1369؛ وحصدت الجائحات هذه بين 30 و50 في المئة من سكان أوروبا. وبين عامي 1345

(54) Moran Cruz and Gerberding, p. 442.

و1377 بلغت الخسارة السكانية 40 في المئة. وحتى نهاية القرن الخامس عشر بقي عدد السكان أقل من مستواه في عام 1347. وترافق هذا بالطبع مع مجاعات وكساد اقتصادي غير مسبوق[55]. وكان اجتياح هذا الوباء عالميًا، فبالنسبة إلى مدن العالم الإسلامي انخفض عدد سكان مدينة حلب مثلًا في أثر هذه الجائحة من نحو 57 ألف نسمة بين عامي 1520 و1530 إلى نحو 45 ألف نسمة بين عامي 1571 و1580[56]. وعن أثر الطاعون في ديارنا يمكن الاطلاع على بعض التفصيلات في الهامش أدناه[57].

يرى باحثون بحق أن انتشار الطاعون وعدم تمكن الكنيسة من التعامل معه وانحلال العلاقات الاجتماعية نتيجة هجرة الناس هربًا منه، وتغيُّر العلاقة

---

(55) أعقب فترة انتشار وباء الطاعون التي أدت إلى تناقص ما يقارب 40 في المئة من سكان أوروبا، كساد استمر حتى نهاية القرن الخامس عشر، تبعه تحسّن في القرن السادس عشر وارتفاع سكاني رافقه نمو اقتصادي حتى عام 1620. فمثلًا كان عدد سكان روما خمسين ألفًا في عام 1526 وأصبح مئة ألف في نهاية القرن. كانت هذه فترة توسع اقتصادي شمل الزراعة والتجارة والعمران، وإقامة أجهزة الدول ونشوء الملكيات المطلقة. انظر: Eugene F. Rice and Anthony Grafton, *The Foundations of Early Modern Europe, 1460-1559*, Norton History of Modern Europe, 2nd ed. (New York: W. W. Norton, 1994), p. 45.

(56) Ömer Lutfi Barkan, «Essai sur les données statistiques des registres de recensement dans l'Empire ottoman aux XVe et XVIe siècles,» *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 1, no. 1 (August 1957), p. 28, on the Web: <http://www.jstor.org/stable/3596037>.

انظر للمعلومة نفسها: إيرا لابدوس، مدن إسلامية في عهد المماليك، نقله إلى العربية علي ماضي، ط 2 (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1987)، ص 136.

(57) تكررت جائحة الطاعون في دمشق في عام 903هـ/ 1497م، ثم عادت في عام 919هـ/ 1513م، ويشير ابن الحمصي: «وفيه تزايد الطاعون بدمشق» و«مات فيه الأعيان والأطفال ما لا يحصى»، وبدأ ببلاد الروم ثم انتقل إلى القاهرة، ثم إلى غزة والرملة، وأحصى ابن الحمصي عدد الذين ماتوا في دمشق بالطاعون من جمادى الأولى حتى ذي الحجة 919هـ/ 1514م بخمسة وسبعين ألفًا، في ما عدا الأرقاء والبيمارستان ومماليك نائب الشام والأمراء والضواحي والصالحية، بينما ضبط عدد الذين ماتوا بالطاعون في الصالحية وحدها خلال تلك المدة بثلاثة آلاف نسمة، ثم جائحة عام 930هـ/ 1524م، وضبط ابن الحمصي عدد من مات بالطاعون من خلال إحصاء «جماعة الحشرية» وهم دائرة حكومية كانت متخصصة بوضع اليد على مواريث المتوفين، بنحو ستين ألفًا وأربعمئة نسمة في دمشق خصوصًا لا في ضواحيها. انظر: شهاب الدين أحمد بن محمد بن الحمصي، حوادث الزمان ووفيات الشيوخ والأقران، تحقيق عبد العزيز فياض حرفوش، 3 ج في 1 مج، المكتبة التاريخية (بيروت: دار النفائس، 2000)، ج 3، ص 496، 498 و573.

بالموت هي من أهم أسباب التغير في العلاقة بالدين في عصر النهضة لاحقًا. فلم تتمكن الكنائس خلال هذه الفترة من القيام بوظائفها، كما كثرت الفئات السكانية غير المرتبطة بمركز اجتماعي ديني تابع لأسقفية أو مطرانية أو دير. وفي مثل مراحل الكوارث الممتدة هذه تنتشر النزعة لإعادة تقويم القيم نتيجة الانحلال الاجتماعي، وكمثال على ذلك الأدب الذي انتشر في تلك الفترة مثل كتاب جيوفاني بوكاتشيو في عام 1350 المعروف بـ **ديكاميرون**.

مع منتصف القرن الخامس عشر تضرّر موقع البابوية التي حافظت على الحد الأدنى من المؤسسات الخدمية والتعليمية والصحية، إضافة إلى الدينية في العصر الوسيط، وما عاد في إمكان البابوية تجريد الحملات الصليبية لقلة الدعم لها على الرغم من تهديد العثمانيين اسطنبول ووصولهم إلى البلقان. وأصبحت تلام حتى على انتشار الطاعون كأنه غضب من الله على الفساد في الكنيسة. وكان التدهور قد بدأ مع قرار كليمنت الخامس (1305–1314) نقل مقرّه إلى أفيون في جنوب فرنسا.

في نهاية القرن الرابع عشر نشأ انشقاق داخل الكنيسة، وانتخب مجمعان للكرادلة شخصين لمنصب البابا. وفي عام 1409 أفضى تدهور الوضع إلى وجود ثلاثة باباوات. وانتشرت حركات اعتبرتها الكنيسة هرطوقية في هذه المرحلة، ونشأت حالة تطاول العامة في الأدب والكتابة على منصب البابا. ويبدو أن بداية الأدب المكتوب باللغات المحلية نثرًا وشعرًا ارتبطت بالنقد. ومن ناحية أخرى انجذب مثقفون في هذه المرحلة إلى ثقافة العصر الروماني واليوناني، وآخرون إلى الحركات الغنوصية.

منذ قيام دولة الملكية المطلقة في بريطانيا بدأت الدول القوية تصادر سلطة الكنيسة وتهمّشها حتى في الدول الكاثوليكية، بما فيها الملكية الفرنسية المطلقة. فقد حسمت المعركة لمصلحة الدولة. لكن منذ نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر بدأ التشديد ينتقل إلى الأمة القومية باعتبارها مصدرًا للسيادة[58]. وفي ذلك العصر نشأت الأمة كرعية للدولة الوطنية، ولو كانت

---

(58) John Madeley, «European Liberal Democracy and the Principle of State Religious Neutrality,» *West European Politics*, vol. 26, no. 1 (2003), p. 9.

متعددة القوميات، ثم برزت الأمة كقومية، أو القومية كأمة (كان ذلك قبل أن تنشأ من جديد إمكانية الفصل بين الأمة والقومية في الدولة المعاصرة، لكن هذا موضوع آخر لن نتطرق إليه الآن)[59].

بدأت هذه الصيرورة في نهاية القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع عشر، وهو القرن الذي أخذت فيه الأمم الإمبراطورية تتفكّك إلى دولٍ مَلَكية، في ظل قناعة أن الدولة تعني: إيمانًا واحدًا، وشريعة واحدة، وملكًا واحدًا. أما ألمانيا فتفككت في عصر الإصلاح.

ثانيًا: الانتقال الفكري (الفلسفي) من القرون الوسطى إلى عصر النهضة

في القرن الرابع عشر لم يتطلع الناس إلى المستقبل، بل إلى نهاية العالم. ولم تكن «النهاية» عبارة عن نبوءات غريبي الأطوار أو المختلين عقليًا، بل ثقافة سائدة في فهم الزمان. فالإيمان بأحداث البشارة والميلاد والصلب والقيامة، والإيمان بعودة المسيح شكّلت كسرًا في فهم الزمن كدوران للتاريخ حول ذاته في العصور القديمة. فقد انقسم التاريخ إلى ما قبل الميلاد وما بعده، ويبدأ التاريخ في الثقافة المسيحية السائدة بـ «التقدم» نحو الخلاص بعودة المسيح، والخلاص هو نهاية التاريخ. لذلك كان من الطبيعي أن تضع الكنيسة ومنظّروها حسابات وعلامات لتعيين النهاية بناءً على «أدلة» في الأسفار المختلفة، مثل نبوءة إشعياء من «العهد القديم»، ورؤيا يوحنا اللاهوتي. واستُمدت رؤية التاريخ من سفر دانيال الذي صوّره كتتالي لأربع إمبراطوريات: البابلية والفارسية والمقدونية والرومانية.

من وجهة نظر العصر الوسيط انتهت الحقبة الأخيرة وهي مرحلة

(59) عزمي بشارة: في المسألة العربية: مقدّمة لبيان عربي ديمقراطي، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)، ص 179-181، والمجتمع المدني: دراسة نقدية، ط 6 (بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 270-276.

الإمبراطورية الرومانية بقدوم المسيح. ولن يكتمل العصر الجديد[60] إلا بعودته (أرّخ عصر التنوير بداية المرحلة الجديدة باعتناق قسطنطين المسيحية). لذلك، فإن «الحاضر» في فكر نهاية العصر الوسيط هو حالة انتظار لقدوم المسيح. ومن الطبيعي أن تستعجل التيارات الدينية أو بعضها النهاية، فهي من منظورها الزمني هذا تقف على حافة العالم وتنظر إلى الهاوية. واعتُبر ممثلو هذا الفكر الديني في عصرهم «محدثين»، لأنهم تمكّنوا من رؤية نهاية قريبة للعالم، وتصوّروه الخلاص الأخير في حقبة ذهبية روحانية من التقوى، وكأن العالم كلّه سوف يصبح ديْرًا كبيرًا على نمط تصورات يواكيم الفلوري[61] (Joachim of Flora\ Gioachino da Flora c) (1135 - 1202) الذي سبق أن ذكرناه في سياق الحديث عن نشوء أفكار متمردة داخل الكنيسة. وقاومت الكنيسة هذه التوجهات بشدة.

كما أوضحنا سابقًا كان أوغسطين قد ميز الزمن الدنيوي (Saeculum) أو الزمن بشكل عام، وهو زمن انتظار المسيح، حيث يعيش فيه البشر ويمارسون

---

(60) لم يعتبر السكان في أوروبا عصرهم عصرًا وسيطًا. فهذه تسميات متأخرة جدًا، بل اعتبروا أنفسهم moderni يعيشون في عصر أخير قبل نهاية التاريخ وقدوم المسيح، لا في الطريق إلى عصر دنيوي آخر. وكذلك أبناء عصر النهضة، فهؤلاء لم يستخدموا تعبير النهضة في وصف عصرهم، بل كان ذلك تعبيرًا فرنسيًا من القرن السادس عشر، وكان يعني الانبعاث أو الولادة من جديد (Renaissance)، لفنون العصر الكلاسيكي القديم في فرنسا نفسها، مع أن الظاهرة إيطالية. ومع تطور فكر التنوير صار المصطلح لا يعني نهضة الفنون والآداب بل نهضة عقلية شاملة، وفي القرن التاسع عشر اعتبر مؤرخون مثل بوركهارت ومثليه النهضة عصرًا قائمًا في ذاته.

(61) يواكيم من فلورا وأيضًا Joachim of Fiore: ولد في كلابريا في إيطاليا، وحجّ إلى فلسطين، وبعد عودته أصبح رئيسَ ديرٍ للبنيديكتيين. ثم أسّس مجمعَهُ الخاص به في سان جيوفاني في فلورا. كان لديه «وعي» بنهاية التاريخ وبحث له عن تأويل يؤكده في النصوص التوراتية. وألّف بذلك عمليًا لاهوتًا للتاريخ يتضمن ثالوثًا جديدًا. والقطب الأول في هذا الثالوث هو الآب، وتمثّله حقبة القانون أو الشريعة، وتمتد حتى القدوم الأول للمسيح. وبقدومه بدأت حقبة الرحمة الإلهية، وهي الحقبة الثانية وتمتد حتى القدوم الثاني للمسيح، الذي تبدأ به الحقبة الثالثة حقبة الروح التي تحكمها روح المحبة والحرية، وتسبقها مؤشرات عدة منها قدوم عدو المسيح، أو الشرير (Antichrist) بشروره وآثامه المشار إليها في رؤيا يوحنا اللاهوتي. انظر أيضًا في شأن هذا الموضوع: Bernard McGinn, *The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought* (New York: Macmillan, 1985), and Marjorie Reeves, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future: A Medieval Study in Historical Thinking*, New, Rev. ed. (Stroud: Sutton Pub., 1999).

حياتهم، من التاريخ المقدّس الذي يقرره الله. واتُّهِم يواكيم من فلورا وأمثاله بالتدخل في عمل الله، وبتقريب النهاية[62].

اعتمد يواكيم على سفر رؤيا يوحنا اللاهوتي من العهد القديم كي يجري حسابًا لتقدّم التاريخ الزمني نحو الخلاص. وتضمّن تفسيرًا لكل تفصيل في الرؤيا، وفهمًا بموجبها لمكانة تاريخ حوادث العهد القديم والجديد في الطريق إلى الخلاص. اعتقد يواكيم بوجود حقبة ثالثة تنتهي بها المرحلة منذ ظهور المسيح. وظهرت بشائرها عمليًا مع نشوء الرهبنات مع القديس بنيديكت. وسوف تنتهي مع ظهور زعيم جديد (Novus dux) يحارب اللامسيح أو الشرير الذي يظهر أيضًا في نهاية التاريخ قبل عودة المسيح. وآمن يواكيم أن هذا العهد يبدأ بعصره، وبيّنت حسابات أتباعه أن الزعيم الجديد سوف يظهر بعد جيلين. وفسروا بالرموز والعلامات أن فريدريك الثاني ملك صقلية، والإمبراطور لاحقًا، هو اللامسيح، وأن الزعيم الجديد هو القديس فرنسيس الأسّيزي الذي تأثر بعض أتباعه بفكر يواكيم الناقد ثراء الكنيسة، ورأوا في مؤسس رهبانيتهم الزاهد صفات الزعيم الجديد كلها.

عادت هذه الأفكار إلى الظهور حركيًا على شكل حركات خلاصية في القرن الرابع عشر، وأعلن عدد من الزعماء المحليين الدينيين أنفسهم زعماء جددًا، وحتى كالمسيح المخلص في فترات متعددة. وتقود المغالاة في الفكر الديني القائم على فكرة الخلاص، كما هو حال المسيحية، بشكل طبيعي إلى توقّع النهاية. ولهذا انضم إلى دعوة يواكيم الفلوري وأفكاره عدد من المتذمرين من أوضاع الكنيسة وغِناها وفسادها والمتزهدين والمتقشفين، ولا سيما رهبان من رهبانية الفرنسيسكان ممن تعرضوا لملاحقة الكنيسة وقمعها بلا هوادة.

---

(62) وهي تهمة رائجة في اليهودية أيضًا ضد الأفراد الذين يظهرون ويدّعون أنهم المسيح، أو من يسمون في اليهودية بالأنبياء الكذبة، وضد من يحاول تخليص اليهود في هذا العالم قبل قدوم المسيح، كما فعلت الصهيونية بتوطين اليهود في «أرض الميعاد» قبل قدومه. فمن المفارقات أن الحركات الدينية اليهودية الكبرى في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين استخدمت هذه التهمة ضد الصهيونية، لأنها بمحاولتها إقامة دولة يهودية إنما تعتبَر نبوءة كاذبة، وتدخلًا في عمل الخالق، ومحاولة لتقريب النهاية، أو تعجيلها، لأن الدولة اليهودية بنظرهم يقيمها المسيح المخلّص عند مجيئه.

إن فكر مارتن لوثر الديني ابن القرنين الرابع عشر والخامس عشر كان جزءًا من الثقافة الكنسية المهيمنة، بمعنى أنه لم يتطلع إلى المستقبل بقدر ما رأى في الحاضر انتظارًا لنهاية التاريخ التي اعتقد لوثر في المناسبة أنها ليست بعيدة، ولا سيما حين أخذ يرى في سلوك الكنيسة الكاثوليكية نفسها المضادة لتعاليمه التي آمن بقوة بصحتها علامة من علامات سلوك الـ (Antichrist). وهي صورة من صور إبليس، وعلامة من علامات نهاية التاريخ. وانتشرت في تلك الفترة «نظريات» أو وصفات تشخيص المسيح الدجّال، ورؤية علامات النهاية.

لم يكن ذلك العصر يُسمَّى عصرًا وسيطًا، لأن أبناء العصر رأوا أنفسهم محدثين، والتسمية هذه حديثةٌ من منتصف القرن الثامن عشر. واستندت التسمية المتأخرة إلى أنه عصر يتوسط فترتين: الحديثة والقديمة، حيث انتهت القديمة مع اعتناق قسطنطين المسيحية، أو حتى نهاية الإمبراطورية الرومانية الغربية، ويبدأ «التاريخ الجديد» (Historia nova) في القرن السادس عشر، وهو قرن النهضة[63] الأنسنية[64] والإصلاح الديني ونشوء الدولة الوطنية.

لا يجوز خلط «التاريخ الجديد» بالحداثة وهي ثقافة العصر الحديث. فهي في إطار هذا التاريخ المرحلة التي تطوّر فيها الفكر الذي يرى في البشر أفرادًا يتطلعون إلى السيطرة على مصائرهم وعلى الطبيعة، ويمتلكون زاوية نظر

---

(63) تعود تسمية هذه المرحلة التاريخية بالنهضة (Renaissance) إلى مؤرخي القرن التاسع عشر، ولا سيما Jacob Burckhardt في كتابه عن مدنية النهضة في إيطاليا من عام 1860، أما إطلاق مصطلح الأنسنية (Humanism) على مفكريها فيعود إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر. انظر: Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 2008), p. 297, footnote 14.

لكن الأصل في رأينا يعود إلى الدراسات الإنسانية. الأنسنيون (Humansists) تعني الباحثين في مجموعة من الفروع العلمية التي ازدهرت في عصر النهضة بإحياء تلك الفروع في الثقافة الكلاسيكية التي تركّز على دراسة قواعد اللغة، وفن الخطابة والبلاغة، والتاريخ والفلسفة الأخلاقية. ويعود أصل دلالته هذه إلى سيسرو في استخدامه مصطلح الدراسات الإنسانية (Studia humanitatis). وهو المصطلح الذي أحياه ليوناردو بروني.

(64) نقول الأنسنية هنا ترجمة لـ Humanism كتخصص في الدراسات الإنسانية وكتيار فكري (لاهوتي وفلسفي) وكتيار أدبي وفني بدلًا من المواقف الإنسانية الأعم والأشمل، أو من مفردة الإنسانية التي تدل على البشر بشكل عام، ولا نستخدم مصطلح الإنسانوية لأنه مثقل بدلالات معيارية أيديولوجية كما في Humanism حين يقصد بها تيار فكري بعينه.

إلى المستقبل، ويقيمون الماضي كماضٍ تاريخيًا، كحوادث سابقة فحسب، ويحلّون معايير مثل الربح والإنجاز الفرديّ والكفاءة الشخصية في محل معايير مثل المنزلة الموروثة والمكانة التقليدية، ويمارسون ذلك في العلم والأدب والفن والصناعة والزراعة والسياسة. ولا شك في أن فكر النهضة، ولا سيما الأنسنية وكذلك الإصلاح الديني والحروب الدينية وتنافس الممالك الكبرى في السيطرة على البحار واستعمار البلدان «المكتشفة»، وما تبعها من اكتشافات جغرافية وتكنولوجية وثورة علمية شكّلت كلها تمهيدًا للحداثة بعناصرها أكانت متعلقة بالسيطرة على الطبيعة والمجتمع أم بعناصرها التحررية بما فيها تحرير الإنسان من حاجاته الأساسية، واكتشاف فرديته... وغير ذلك.

يمكن التأريخ للنهضة ما بين دانتي (Dante Aligieri) (1265-1321) في إيطاليا، وشكسبير (1564-1616) في إنكلترا، أي ثلاثة قرون شهدت ثورة في العلوم والفنون والفكر وفي الروحانيات. وبدأت تنشأ خلالها اللغات والآداب القومية والدولة الوطنية والكنائس القومية، وتبلورت فكرة الحق الطبيعي لتحل بالتدريج محل فكرة الحق الإلهي. وخلالها نشأت حركات الإصلاح الديني. وفي هذه المرحلة جرى أيضًا إحياء التراث اليوناني والروماني واكتشاف الحضارات غير الأوروبية، كما شهدت تطور الطباعة منذ اختراع غوتنبرغ (Johannes Gutenberg) (1398-1468)، والمقصود هو الطباعة التي تقوم على تنضيد الحروف. وكان الكتاب المقدس أول كتاب يطبع بعد أن انتقلت صناعة الورق من الصين إلى أوروبا، وفي هذا العصر أيضًا اكتشفت القارات في النصف الغربي من الأرض، وبدأ الاستعمار الاستيطاني. وتمثّل تفاعل الكاثوليكية مع النهضة عبر الفكر الأنسني، وذلك بتبني مبادئ مركزيةِ الإنسان ومصائرِه وتطور قدراته ومواهبه إلى داخل المسيحية، يضاف إلى ذلك التمسك بوحدة العالم المسيحي، ورفض مبدأ تفتته إلى قوميات وكنائس قومية.

حاول النهضويون الأنسنيون من أمثال إيرازموس وتوماس مور الحفاظ على وحدة الكنيسة في ظل البابوية مع إصلاحها، ودفع مور حياته ثمنًا لموقفه هذا، لأن النزعة الأنسنية داخل الفكر اللاهوتي حاولت أن تثبت لمثقفي عصر النهضة أن روح المسيحية لا تقل اهتمامًا بالإنسان وبالدنيا عن روح الوثنية اليونانية. وكانت هذه محاولة توفيقية.

كان مفكرو النهضة هم الذين حوّلوا زمن القدماء (اليونانيين والرومانيين) إلى «مرحلة كلاسيكية» في الأدب والفن والفلسفة والسياسة، بعدما اعتبروهم الأنموذج الذي يجب التطلع إليه. وبذلك كُسِر الأنموذج الديني المتطلع إلى آباء الكنيسة فحسب، وتجاوز ثقافيًا حدود المسيحية، وفسّرها العصر تفسيرًا يضع استقلالية الإنسان الإرادية والأخلاقية في مركزه. من هنا نعود قليلًا إلى الخلف كي نظهر الانتقالات الفلسفية الأولى من الفلسفة السكولاستية في نهاية العصر الوسيط إلى النهضة وبدايات الحداثة.

كان تأثير الثقافة اليونانية الهيلينية المتأخرة في المسيحية الأولى حاسمًا. ومع مرور الزمن صارت المسيحية الغربية في العصر الوسيط لا تدرك تأثير الفلسفة اليونانية فيها، أو قمعت ذاكرة ذلك التثاقف العجيب الذي حصل في الإسكندرية في القرنين الميلاديين الأول والثاني بين اليهودية وتعاليم المسيح المنشقة عنها، والفلسفة اليونانية. ووصلت هذه إلى الكنيسة جاهزة؛ واندثرت بالتدريج معالم تلك الطرق التي قادت من الإسكندرية وأقاليم مقدونيا وأنطاكية في سوريا وآسيا الصغرى إلى روما وبيزنطة.

لكن خلال قرن ونصف القرن، بين عامي 1140 و1280، تُرجمَت أعمال أرسطو كلها إلى اللاتينية، وشكّلت مصدرًا مهمًا غير مسيحي للفكر، تناول الطبيعة والمجتمع والأخلاق والسياسة، وما لبث أن أصبحت أحد المصادر في تنظيم اللاهوت المسيحي. ووقعت مثاقفة جديدة، فقد تُرجمت هذه الأعمال عبر وسطاء مثل ابن سينا الذي قدّم تفسيرًا أفلاطونيًا لأرسطو يقرّبه من المسيحية والإسلام، وبهذا المعني كان ابن سينا وسيطًا بين أرسطو واللاهوت المسيحي الأوروبي، وليس وسيطًا لأرسطو في الفلسفة فحسب، بعد أن كان ابن سينا نفسه قد تأثر بعلماء سريان مسيحيين، ومسيحيين شرقيين آخرين. وفي تفسير ابن سينا ظهر الله ليس كمحركٍ، بل كسببٍ أصلي لجميع الأشياء؛ إنه السبب الأول والوجود الضروري الوحيد لأنه عقل خالص وخير كلي. كما وصل أرسطو عبر شروحات ابن رشد وتعليقاته التي اختلفت عن فهم ابن سينا له. فقد قبل ابن رشد أبدية العالم وخلوده، وأن مصدر العقل الإنساني هو عقل كلي واحد ترتد إليه الروح بعد الموت وتفقد فرديتها.

دخل أرسطو بتفسيراته الرشدية جامعة باريس، وأثّر في فكر الفرنسيسكان عمومًا عبر اللاهوتي ورجل الدين الفرنسيسكاني البارز بونافنتورا (Bonaventura) (1221-1274)، وعلى فكر الدومينيكان عبر توما الأكويني. واحترم الأول مرجعية أرسطو في شؤون الطبيعة. أما في الأخلاق والسياسة وفي الميتافيزيقا الكونية فعارض بونافنتورا أجواء العقلانية الأرسطية التي سادت في العلوم الإنسانية في الجامعة. واعتبر المعرفة الحقيقية هي المعرفة الدينية الإيمانية الداخلية. فالإيمان بالله بالنسبة إليه دينيٌّ، وليس استنباطًا منطقيًا أو استقراء. والله يعكس نفسه في الأشياء لكنه لا يُستنبَط منها. ويتعرّف الإنسان إلى الله بالتجربة العرفانية المباشرة، كما فعل فرنسيس الأسيزي. والميتافيزيقا الحقيقية هي الثالوث[65]. لذلك، كان أقرب إلى ابن سينا والفارابي منه إلى أرسطو، لأن هذين الفيلسوفين حاولا التوفيق بين الفلسفة والنص القرآني، وأخضعاها له، عبر فكرة الفيض الإلهي الغنوصية، أي تولّد كل شيء من العقل الكلي، مثلما حاول هو التوفيق بين الفلسفة والمسيحية مستخدمًا فكرة Emanation (الفيض) الأفلوطينية المصدر.

اعتقد توما الأكويني، وهو تلميذ ألبرت الكبير (حوالى 1200 و1280) في جامعة باريس، أن في الإمكان إثبات وجود الله. وما لا يمكن إثباته هو تفصيلات العقيدة الأخرى مثل الخلق والتجسّد وصفات الله وغيره، فإنها أمور لا يمكن استنباطها بالمنطق أو اثباتها بالعلم، وإنما تُقبل بالإيمان. وأن وجود الله وجوهره واحد، ومن هنا إمكانية إثبات الوجود لأنه هو والجوهر واحد في حالة الله، وهو الأمر المنتشر والمعروف الذي منه تشتق أغلبية إثباتات وجود الله، ولا سيما أن الوجود والجوهر يعودان إلى أصلٍ واحد في اللاتينية هو Esse، مثلما أن الكيان والكينونة والكون مصدرها واحدٌ في اللغة العربية.

يجدر هنا أن نلتفت إلى وجاهة رفض نظرية أرسطو في الأخلاق. فمصدر الأخلاق فيها ليس الوحي، ولا الدين بشكل عام، بل البولِس (الجماعة المنظمة في مدينة). هذا على الرغم من أن الدين عمومًا كان مرتبطًا بالمدينة/ البولس

(65) Allen B. Wolter, «Bonavetura,» in: Donald M. Borchert, ed., *Encyclopedia of Philosophy*, 10 vols., 2nd ed. (Detroit: Thomson Gale/Macmillan Reference USA, 2006), p. 650.

وآلهتها أيضًا، لكن الدين كان طقوسًا وميثولوجيا لا تتضمن نواهي وواجبات أخلاقية على المواطن أن يلتزمها. وارتبطت الأخلاق مباشرة بالجماعة المنظمة في المدينة. وكان هذا حال روما أيضًا. ومن هنا، كان الإحياء اللاحق لهذه الثقافة في النهضة الأوروبية سيؤدي بالضرورة إلى صراع بين فكرها الأخلاقي بمصدره الدنيوي، وفكر الكنيسة.

كانت الممالك والسلطات الزمنية عمومًا في فكر أوغسطين في بداية العصر الوسيط ناجمة عن طبيعة الإنسان الفاسدة والمتولّدة بدورها من الخطيئة الأولى. الدولة إذًا ليست طبيعية، وإنما مناقضة لطبيعة الإنسان، وجاءت عمليًا كنوع من العقاب الإلهي لتهذيبه وإجباره على العيش بشكل منظم. وهذا النوع من التفكير يتناقض كليًا مع فكر أرسطو الذي رأى في الإنسان كائنًا سياسيًا (حيوانًا سياسيًا). ويقوم تسييسه على طبيعته القائمة على اللغة، وكذلك على القدرة على التمييز ليس بين ما هو ممتع ولذيذ وما هو مؤلم فحسب، بل أيضًا بين ما هو نافع ومضر، وما هو عادل وغير عادل. ومن هنا فالإنسان الذي لا ينتمي إلى مدنية (بولِس) إما أقل من إنسان، أي من نوع الوحوش، وإما أكثر من إنسان، أي من نوع الآلهة. فيما رأى أوغسطين أن الإنسان بحث عن السيطرة على الآخرين والسيادة عليهم (Dominium)[66] نتيجة الخطيئة[67].

حاول كل مفكر سكولاستي متأخر التوفيق بين أفكار أرسطو والمسيحية، والمصالحة بينها وبين أوغسطين. وأنتجت هذه المحاولات أفكارًا تميل إلى أن تحمي الكيانات السياسية من تدخّل الإكليروس وتنويعات أخرى حتى العكس. ورفض الفرنسيسكان عمومًا هذا التوفيق بين الأرسطية والمسيحية،

---

(66) تعني المفردة هذه في فلسفة العصر الوسيط السيادة على الأشياء بمعنى السيطرة عليها، وشملت بذلك الملكية الخاصة، وهو المصطلح الذي تطور لاحقًا إلى فكرة السيادة السياسية. وميّزت فلسفة العصر الوسيط السيادة هذه من الاستخدام (Use) المتعلق بالاستفادة المباشرة من الأشياء لسد حاجات معينة. وعلى هذا دار نقاش مطوّل في اللاهوت عن حق الكنيسة مثلًا في أن تملك، أم تستخدم. وأيد الفرنسيسكان تحديدًا فكرة عدم امتلاك شيء وعدم السيطرة، وجعلوا من حق الكنيسة الاستخدام فحسب. وفي حالتهم استخدام الأشياء اللازمة للعيش بالحد الأدنى لا أكثر.

(67) Joseph C. Macfarland, «Introduction, Part III: Political Philosophy in Christianity,» in: Joshua Parens and Joseph C. Macfarland, eds., *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, Agora, 2nd ed. (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2011), pp. 241-242.

أما الدومينيكان فنذروا أنفسهم لعملية التوفيق هذه عبر تنظير لاهوتييهم السكولاستية. على هذه الخلفية نشأ فكر توما الأكويني. وقبل وفاته بعامين أنهى توما الأكويني كتابه المجمل في اللاهوت (*Summa Theologica*) الذي يمثّل أوج الفلسفة السكولاستية المقامة على فلسفة أرسطو. وكما سنرى لاحقًا فإن فكر مارتن لوثر هو ارتداد عن الأفكار هذه وغيرها التي تأثرت بأرسطو، إلى فكر أوغسطين في شأن الدولة وطبيعة الإنسان الفاسدة. فالإصلاح هو فكر سلفي بهذا المعنى أيضًا، أي بمعنى العودة من فكر نهاية العصر الوسيط الذي اختلط بمصادر «خارجية» (مستوردة بلغتنا) إلى السلف الصالح الممتد من الرسل حتى أوغسطين.

تبنّى توما الأكويني عمليًا فكرة القانون الطبيعي في هذا الوقت المبكر. وفهم أن من دون القانون الطبيعي سيكون تحديد العدالة ممكنًا بواسطة القوانين الوضعية فحسب، وهذه متغيرة. ومن هنا أخذ بالفكرة الأرسطية المتعلقة بالعدالة الطبيعية المتصلة بأمور لا تتغير، وعلى أساسها نقيس العدالة بموجب معايير ثابتة في الحوادث والظروف المتغيرة[68]. لكن الفكرة كانت قائمة في المسيحية قبل اكتشاف فكر أرسطو السياسي، وذلك بتأثير سيسرو والرواقية في التمييز بين القانون المدني والقانون الطبيعي وقانون الشعوب (ius civile, ius natural, ius gentium)، وفي رسالة ابن تلك المرحلة الرومانية أي بولس الرسول أيضًا في رسالته إلى أهل رومية[69] التي يتحدث فيها عمليًا عن قانون طبيعي عابر الأمم لا علاقة له بالوحي: «لأنه الأمم الذين ليس عندهم الناموسُ متى فعلوا بالطبيعة ما هو في الناموس فهؤلاء إذ ليس لهم الناموسُ هم ناموس لأنفسهم. الذين يُظهِرون عملَ الناموس مكتوبًا في قلوبهم شاهدًا أيضًا ضميرُهم وأفكارهم فيما بينها مشتكية أو محتجة». هنا لا تظهر طبيعة الإنسان فاسدة فحسب كما عند أوغسطين، بل تتضمن أخلاقًا طبيعية قائمة في طبيعة البشر بموجب الناموس الإلهي. وعلينا أن نذكر هنا أننا نجد أصل فكرة القانون الطبيعي في الحضارة المسيحية، فهي لم تظهر في القرن السابع عشر كما يبدو لمن درسوا نظريات العقد الاجتماعي وحدها.

---

(68) Macfarland, p. 248.

(69) الكتاب المقدس، «رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية،» الأصحاح 2، الآيتان 14-15.

كان اكتشاف المسيحية أرسطو مصوغًا بلغة وتفسيرات ابن رشد بعد التواصل الفكري مع العرب في إسبانيا في بداية الألفية الثانية، حدثًا عظيمًا أثّر في نشوء الفلسفة السكولاستية في نهاية العصر الوسيط. وكان أول إرساء لأسسها بعد اكتشاف الجزء الثاني من أعمال أرسطو الفلسفية. فبعد أن كان منطق أرسطو معروفًا، تُرجمَت الأعمال الأخلاقية والسياسية، بعد أن انتقلت مؤلفاته من مدينة قرطبة إلى أوروبا المسيحية في أوائل القرن الثاني عشر.

عمليًا أدى هذا الاتصال إلى نشوء الفلسفة السكولاستية الجدلية، وهي أعظم مشروع مصالحة كلامية بين الفلسفة والنصوص المقدسة. وهي الفلسفة الوسيطة التي قاد نقدها إلى فكر الحداثة. وليس فكر الحداثة نتاج نقدها فحسب، بل هو نتاجها ونتاج نقدها في عملية نفي جدلي. وفي كثير من الحالات كان النقد الذي وجه إلى السكولاستية نقدًا أصوليًا سلفيًا، فهو اعتبرها دخيلةً على المسيحية. هذا إضافة إلى أن الانتقال من الفلسفة السكولاستية إلى فكر النهضة كان أكثر تدرّجًا من الانطباع الذي يتركه التأريخ الأيديولوجي لفكر النهضة، وللفكر الحديث، وكأنه نفي محض لفكر العصر الوسيط.

كان التيار الواقعي (Realism) هو التيار الأساس في السكولاستية. ونقصد به التيار الذي يرى أن الأفكار موجودةٌ واقعًا، وأن الأفكار هي حالات جزئية من الأفكار الكونية الموجودة كعناصر في العقل الإلهي، ويتلقّاها الإنسان في نوع من الإضاءات والحدس أو باستقصاء الطبيعة التي تعكس أفكارًا قائمة؛ فالعقل والطبيعة يعكس أحدهما الآخر في هذه الصورة للعالم. ويمكن بذلك فهم العلاقات بين المخلوقات، كما يمكن فهم الله من مخلوقاته. ومن زاوية النظر هذه يكمّل المنطق واللاهوت الطبيعي أحدهما الآخر في عالم منسجم يقع عرش الله على رأسه. ولذلك لم ينزل الوحي والكتاب المقدس كنظرية في فهم العالم، فهذه وظيفة الفلسفة وغيرها، بل للتعبير عن الله (والعالم المتجاوز) ولتعريف الناس بمصائرهم وبالحياة الآخرة. ونحن هنا نتكلّم على الفلسفة السكولاستية، لا على عِظات الكاهن في الكنيسة ولا على التدين الشعبي. ففي الأوساط الشعبية طُرِحَت في الواقع تصورات سحرية وغرائبية للعالم خلطت الدين بتفسير الكون، كما رسبت فيها عناصر من الديانات الوثنية السابقة.

تبلور في أكسفورد تيار كلامي ضد الأرسطية، مشابهًا في تولّده نشوء تيار الأشعرية ضد المعتزلة، هو التيار اللاهوتي الإسماني (Nominalist) عند دونز سكوتوس (Duns Scotus) (1266 – 1308)، ووليم من أوكام (William of Ockham) (1288–1348). ويمكن اعتبار الأخير مؤسس الإسمانية (Nominalism) التي ترفض فكرة وجود الأفكار العامة (Universals) خارج العقل الإنساني؛ وترى أن لا وجود في الواقع للعموميات أو الأفكار (Universals) خارج الفكر؛ وما يوجد في الواقع هو الجزئيات أو الأفراد أو الأشياء العينية؛ وأن الأفكار عمومًا هي إما أسماء للأشياء وإما أسماء لأسماء ناجمة عن فكر انعكاسي في العقل. ومن هنا لا توجد أفكار قبلية تساعد في المعرفة، والمنطق لا يفيد في معرفة الأشياء ذاتها، فهو عبارة عن عمليات فكرية. أما معرفة الأشياء فتحتاج إلى تفحّصها.

كان هذا نوعًا من الخرق المبكر والخام والمحافظ للموقف التجريبي ضد القياس الأرسطي، والساعي إلى معرفة الجزئيات والأشياء. وقد حمله متدينون أصوليون انتقدوا تأثر اللاهوت بأرسطو وابن رشد. أصحاب الفكر الإسماني هم أصحاب «المزاج» اللاهوتي الفلسفي الذي أوصل الفكر لاحقًا إلى ضرورة الاستقراء، والبحث العلمي التجريبي في الجزئيات، واستبدال الأفكار المسبقة بالفرضية العلمية التي تحتاج إلى فحص. فقد تمردت هذه المدرسة على المدرسة الواقعية السائدة (Realism) التي ترى أن المشترك بين الجزئيات، أي المشترك الذي يُمكّننا من التجريد وتشكيل فكرة عن موجودٍ في الواقع، هو ليس مجرّدَ تجريدٍ. فهنالك بشر لأن «الإنسان» بأل التعريف موجود، وكذلك الكاهن بأل التعريف، والملاك بأل التعريف. ومن الواضح أن الكنيسة مالت إلى هذه العقيدة الفلسفية الواقعية التي تقسم العالم فئاتٍ ومراتبَ واضحةً وقائمةً في الواقع، بمعنى أن الفئات والتصنيفات ليست أفكارًا في العقل، بل قائمة في الواقع.

أثّرت أفكار وليم من أوكام الإسمانية التي أنكرت وجود الأفكار الواقعية خارج أفكارنا الذاتية، والتي أكدت أننا نعرف الأشياء الخارجية والتجربة الداخلية الروحية، في اللاهوت في عصره والعصور اللاحقة، لأنها رفضت النقاشات في شأن إثباتات وجود الله. واعتبرت الموضوع إيمانيًا بحتًا يُكشف بالوحي لا بالإثباتات المنطقية والمعرفة. فالإنسان يعرف الأشياء بأفكاره الداخلية ولا توجد

أفكار خارجية موضوعية، ونحن لا نعرف منطق الإرادة الإلهية كي نشتق وجوده منطقيًا، ولا نعرف هل الله يخضع لمنطقنا الإنساني أصلًا.

كانت أفكار وليم أوكام بعيدة المدى في نظرية المعرفة، لكن دينيًا كان في الإمكان استخدامها لتبرير البنية الدينية والتقاليد القائمة. وبما أننا لا نعرف وحدنا معنى وجود الله، ومعنى قدرته ونعمته، يصبح الاعتماد على وجود كنيسة منظمة وقائمة فعلًا عبر القرون أمرًا لا يجوز الاستغناء عنه. لكن هذه الإمكانية الواردة في فكره وسلوكه أيضًا، لم تجنّبه تهمة الهرطقة.

لم ينطلق الإسماني اللاهوتي من هذه الحقائق، بل من كون الله كلّي القدرة، وبالتالي لا يقيده منطق بشري ولا قانون ولا قيم أخلاقية، بل هو خالقها كلها وغير خاضع لها في الوقت عينه. ولا يمكن فهم الله بالعقل أو إخضاعه لقوانين العقل والمنطق، فالطريق إلى الله مغلقة أمام العقل ومفتوحة أمام الإيمان. وليس الله محرّكًا أولَ، كما قال أرسطو، يفعل في العالم عبر سلسلة من الأسباب على أنواعها فحسب، بل هو سبب كل شيء على حدة، إنه السبب المباشر خلف أي حدث فردي، وهي فلسفة شبيهة جدًا بالأشعرية[70]. فالله

(70) أدرك علم الكلام الأشعري أن محاولة إيجاد انسجام عقلاني بين وحدة الكون وفكرة العدالة تؤدي إلى إنكار حرية الله المطلقة وكلية إرادته. فبموجب التوازن الكوني المفترض عقليًا لا يمكن أن يمنح الله الخلاص لمن يريد، ولا يمكنه مثلًا إلا أن يكافئ الأخيار بالثواب ويكافئ الفضيلة في الآخرة. وبموجب الفكر الأشعري يمكن أن يتصرف الله بحرية من دون أن يناقض نفسه، لأن إرادته هي من صفاته وليست من جوهره، وكونه لا نهائيًا لا يعني أن إرادته لا تتغير. والأعمالُ بحد ذاتها محايدة قيميًّا، وتتلقى قيمتها من الله. وبهذا لم يختلف الأشعريّة والإمام الغزالي مثلًا عن لاهوت الإسمانيّة عند وليم أوكام، ولا عند لوثر في صوغه كليّة القدرة عند الله. الفرق الوحيد هو أن الوحدة مع الله عند لوثر تكون بالنص وبالتعرف إلى الله من خلال النص، أما عند الغزالي فتكون بالتجربة الصوفية.

الجديد في العالم المسيحي قياسًا على التطورات في حالة العالم الإسلامي لم يكن انتصار الأشعرية على المعتزلة، فهذا ما حصل في أوروبا أيضًا في نهاية العصر الوسيط، وفي المرحلة الأولى من النهضة، حين انتصرت «أشعريتهم» على «معتزلتهم»؛ وإنما الجديد هو أن الظروف الاجتماعية والسياسية في أوروبا أفرزت من ردة الفعل الإسمانية، أو التي يمكن تسميتها حتى الأشعرية، تياراتٍ فكرية أخرى تحاول أن تجيب عن الأسئلة التي طرحها العالم المسيحي، وأهمها الفلسفة والفكر واللاهوت الأنسني الذي جعل إرادة الله المطلقة تعبّر عن نفسها من خلال إرادة الإنسان باستخدام فكرة التجسّد في المسيحية ليس للحط من قيمة الله بالتجسد، بل لرفع قيمة العقل الإنساني إلى الألوهية.

من الصعب الجزم هل كانت هذه الأفكار هي التي أدت إلى الانفتاح على ثقافة اليونان والرومان =

غير مقيد بقوانين، ولا حتى بإرادته السابقة، وليس الله مدينًا لأحد بإجابة عن شيء. ووجوده هو الوجود الضروري الوحيد. ولا توجد عند الله معايير للخير والشر تسري عليه؛ بل إن الخير خيرٌ لأنه يريده. والقوانين الأخلاقية وضعت لتقيد الإنسان. وهي تُعرف بالوحي، أو الكشف الإلهي (Revelation).

حتى الإيمان الشامل والمطلق بهذه القدرة الكلية (غير المحكومة بعقلٍ أو منطقٍ التي لا يمكن التأثير فيها لا بعمل توصي به الكنيسة، ولا بغيره) لا

= التي تعظّم قدرات الإنسان وفضائله في الأدب والفن والفلسفة، والتي سمّتها النهضة كلاسيكية، أم أن العصر القديم استُخدِم وفُسّر ليشكّل خطابًا ثقافيًا لتلك المرحلة التي ازدهرت فيها المدن التجارية الإيطالية، وبدأ فيها التطلع إلى توحيد الدول على أساسٍ ثقافي متعلق باللغة. وليس صحيحًا أن هذه لم تتعارض مع اللاهوت المسيحي الناشئ؛ بل تعارضت ودخلت في صراعات بتحالف الفكر النهضوي عمليًا في النهاية مع الدولة ومع السياسيين ضد الكنيسة. ولم تكن مشكلة الإسلام هي أن الحداثة تتعارض مع علم الكلام الإسلامي كما يقترح مايكل غيلاسبي في: Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 2008), pp. 292-293.
بل إن اللاهوت الذي سبق اللاهوت والفلسفة الأنستيين لم يختلف كثيرًا عن اللاهوت الأشعري الذي انتصرت له السياسة السلطانية الإسلامية في النهاية ضد المعتزلة.

تطوّر الفكر الأنسني في إطار النهضة الأوروبية، لا العكس، أي لم تتطوّر النهضة في إطار الفكر الإنسني، لأنها كانت نهضة إنسانية وعمرانية قادتها دول في حالة تناقض واتفاق مع المؤسسة الدينية أدت إلى هذه الجدلية المثرية التي ولّدت لاحقًا الحداثة الأوروبية. أما في الإسلام فبدأت النهضة فعلًا خارج اللاهوت وعلم الكلام، بما في ذلك التيارات الأنسنية في الفلسفة والأدب والشعر في بلاط الأمراء والسلاطين، أكان ذلك في الأندلس أم في حلب أم في القاهرة بعيدًا عن مركز الخلافة. لكن في تلك المرحلة التاريخية لم تنشأ دول وطنية تواصل هذا المشروع في جدليّة مع المؤسسة الدينية، بل أعيد إنتاج الإمبراطورية في الدولة العثمانية. ونشأت في العالم الإسلامي (إمبراطورية مقدسة) يخضع فيها الدين للدولة في مرحلة تفتّت الإمبراطورية الرومانية المقدسة نفسها ونشوء الدول الوطنية، وما لبث أن تهمّش الإنتاج الفكري والثقافي النهضوي الذي قام على أنقاض الدولة العباسية في الإمارات والدويلات المختلفة.

حين يدّعي غيلاسبي أن الإسلام الراديكالي لم يقبل إنجازات الحداثة والثقافة الليبرالية وأفكارًا مثل حقوق الإنسان والمواطن والدولة الحديثة وغيرها، فإن عليه وحده أن يراجع ما كتبه هو عن عدم قبول المسيحية الراديكالية وغير الراديكالية مثلَ هذه الأفكار حين طرحت. المشكلة التي نواجهها في حالة الإسلام هي الدور الاستثنائي الذي اضطلع به الإسلام السياسي الراديكالي في الحداثة في إطار وصول الحداثة جاهزة على شكل استعمار وجيوش، ولاحقًا دولٍ وطنية، من دون تطوّر تدرّجي لثقافة النخبة والثقافة السائدة على حدٍّ سواء، وقبل انحسار الثقافة الدينية. ومن هنا اتخذ التفاعل مع الحداثة هذه الأشكال المصوغة من عالم الثقافة الدينية السائدة.

يقود بالضرورة إلى الخلاص. فالخلاص هو رحمة منه، ونعمة يمنحها الله لمن يشاء، ويحرم منها من يشاء. والإنسان ليس حرًا، بل إنه مقيد بإرادة الله. حتى الشر والخطيئة لا يقعان إلا بإرادة الله. وليس من سبب يدعو الإنسان إلى التصرف بشكلٍ أخلاقي إلا إيمانه بالحق، فالأجر على السلوك الأخلاقي غير مضمون؛ إنه منوط بإرادة الله التي لا يحكمها معيار معروف للبشر. والتصرّف بشكلٍ أخلاقي هو تعبير عن الإيمان والامتنان لله. فلا علاقة بين الفضيلة والخلَاص في الآخرة، أو بين الخطيئة والعقاب في النار. العلاقة بحد ذاتها حادثة من الله، لا سببية ولا ضرورية. وهذا ما أظهره سفرُ أيوب في التوراة، ومعاناةُ أيوب التقي والمؤمن المصائبَ المتكررة غير المفهومة التي حلّت به، وكأن الله يمتحن إيمانه. لا شيء ينتج بالضرورة من شيء آخر، فالله هو سبب كل شيء على حدة.

كانت الفكرة الإسمانية ذات التأثير الحاسم في الفكر السياسي هي تلك المتقاطعة مع إنتاج مارسيليوس من بادوفا في المرحلة نفسها، وهي أنه يجب أن يكون هنالك فصلٌ كامل بين القضاء الروحي والزمني[71]. وليست مصادفة أن ينشأ مثل هذا التفكير بداية في بيئة دينية متزمتة، عند راهب فرنسيسكاني متزمت (وهكذا كان دونز سكوتوس) يعيش ويعمل على القطب المضاد للسكولاستية ولأرسطو، الذي يؤكد فقر المسيح وتقشّفه، وعدم تملكّه شيئًا[72]. وليست مصادفة أن من دافع عن فقر المسيح وانتقد غِنى الكنيسة هو أيضًا من أوائل الذين دافعوا عن فكرة الحكومة المدنية في التاريخ. فقد أيد وليم أوكام ومارسيليوس من بادوفا في الفترة عينها نوعًا مبكّرًا من فصل الكنيسة عن الدولة. وكتب مارسيليوس في إطار الصراع بين البابا يوحنا الثاني عشر ولودفيغ

(71) Arthur Stephen McGrade, *The Political Thought of William of Ockham: Personal and Institutional Principles*, Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 3rd ser.; v. 7 (London; New York: Cambridge University Press, 1974), pp. 134-140.

(72) كانت هذه النظرية سببًا لمحاسبة رهبان الفرنسيسكان والطلب منهم المثول للدفاع عن آرائهم ضد تملك الكنيسة ورجال الدين للأشياء الدينوية، لأن المسيح كان فقيرًا ولم يملك شيئًا واعتاش على حسنات الآخرين. ولم تكن مملكة المسيح أرضية بل سماوية. ودان البابا يوحنا الثاني عشر فكرة فقر المسيح. وكانت المِلْكية قائمة بالطبيعة بنظر البابا، أما الفرنسيسكان فرأوا فيها ظاهرة مرفوضة ناجمة عن الخطيئة الأولى، والسقوط من الجنة.

ملك بافاريا والمرشح لمنصب الإمبراطور، نصًا سمّاه «المدافع عن السلام» (Defensor paci) دافع فيه عن استقلالية الإمبراطور عن الكنيسة، وعلّل ذلك بالعقل والسلطة النصّية، فاصلًا بين التعليلين في الوقت ذاته. واعتبرت دفوعاته هرطقة، واضطر إلى الهجرة إلى فرنسا حيث التقى وليم الأوكامي[73]. بالعودة إلى الفلسفة الإسمانية، لا يمكن اعتبار هذه الإسمانية القروسطية صحوة للغنوصية[74] كما قوّمها هانس بلومنبرغ، فهؤلاء كانوا بعيدين عن ادعاء معرفة إرادة الله وجوهره. والوجه الآخر لما اعتبره «غنوصية» في الإلهيات سيظهر لاحقًا. وهذا المجال الآخر الذي لم يقصده هؤلاء يكمن في أن مجال العقل هو العالم والدنيا، وأن المنطق الأرسطي لا يُضيف إلينا جديدًا لأنه يشتق فكرة من فكرة. وتعلُّم الجديد يتم بدراسة العالم الخارجي والتجربة. وأظهر أحد أهم الإسمانيين وأكثرهم جرأة في عصره وهو الفرنسيسكاني روجر بيكون (Roger Bacon) (1214-1294) ما يمكن أن تسفر عنه التجربة، حيث كتب متخيلًا عالمًا من الآلات المتحركة ذاتيًا باستغلال قوى الطبيعة.

ما دام الإنسان لا يمكنه التأثير في الخالق ولا يوجد هامش حرية في فعله لناحية الضرورة المعروفة سلفًا من الله الذي لا يمكننا أن نعرف ماذا يعرف قبل حدوث الشيء، إذًا يمكن أن يتصرف الإنسان معتمدًا على ذاته وقدراته، يحدوه الأمل في الوقت عينه أن الله خير، وأن الله لا يخدعه أو يضمر له شرًا بالمفهوم الإنساني. إن الأمر الأكثر إثارةً للدهشة في هذا الفكر الديني هو أنه إذا كان الله مطلقًا ولانهائيًا وموصَدًا أمام العقل النهائي، ولا يمكن معرفته إلا بالإيمان، فالنتيجة سوف تكون أن الإيمان بالله كلي، أمّا العقل فيجب أن يدرك أنه لا أفكار واقعية في الدنيا، وأن على العقل التصرف في الدنيا بموازاة الإيمان، وأن يدرس عالم الجزئيات. وإذا لم يكن هنالك أي هامش للحرية، وبما أن الإنسان مقيدٌ لكنه لا يعرف ما هي القيود، فبالتالي يمكنه أن يتصرّف كأنه حر الإرادة، ولا سيما أن ما سيحصل وما سوف يعتقد أنه وقع نتيجة ما فعله، هو

---

(73) عن هذا الموضوع انظر: Cary J. Nederman, *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis* (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1995).

(74) Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, Translated by Robert M. Wallace, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, MA: MIT Press, 1983), pp. 127-136.

في النهاية إرادة الله (يحدث ما يحدث «إن شاء الله» لا لأن أحدًا سبّبه، ولا لأن سببًا سبقه). يقود هذا النمط من التفكير إلى أحد نقيضين بحسب الظرف والشخص والتنشئة ومكانة العقل في فكر الإنسان المتأثّر به، فهو يقود إما إلى العجز والاتكالية الكاملة غير الممكنة وعدم محاولة معرفة أسباب الأشياء لأن الله هو سبب كل شيء على حدة، أو إلى الإيمان العميق بالله في كل ما يتعلق بالدين والسلوك والأخلاق، والتصرف في التعامل مع الطبيعة وكأن الله غير موجود، لأنه لا يمكن توقّع ما سيقوم به الله، وبالتالي تخطيط التصرف على هذا الأساس. فإما ألا يخطط الإنسان أبدًا، أو يخطّط ويعمل بناء على المعطيات والإرادة، لأن هذا ما يمكنه عمله بما أنه لا يعرف الغيب، لأن الغيبَ غيبٌ فعلًا. يستثنى من ذلك أمور الإيمان الملزمة للمؤمن. وهذا هو الفرق بين الإسمانية والأشعرية؛ إنه ليس فرقًا عقيديًا، بقدر ما هو فرق في الإرادة ومقاربة العالم، وكذلك في الظرف التاريخي.

ربما لم يفكّر الراهبان الفرنسيسكانيان وليم الأوكامي ودونز سكوتوس بذلك حين شُغلا بمعارضة تدخّل الفلسفة والعقل في شؤون الدين، لكنه نمط التفكير الذي كسر الفلسفة العقلية الأرسطية من منطلق ديني، وعارض الميتافيزيقا عمومًا وكأنها فلسفة شكّية تجريبية، لكنه عارضها من منطلق لاهوتي، ثم فتح المجالِ للتفكير العلمي في شؤون الدنيا عندما سنحت الظروف التاريخية. وإضافة إلى ذلك فُتح باب النقاش على مصراعيه في شأن العلاقة بين الإيمان والحرية والأخلاق. ولا يجوز أن ننسى في إطار تاريخ الفلسفة الحديثة أن الإسمانية بدأت لاهوتًا فرنسيسكانيًا، وتطوّرت كثيرًا في القرنين التاليين، وسيطرت تدريجًا على الجامعات كلها ما عدا إسبانيا وإيطاليا التي ظلّت جامعاتها حصونًا للسكولاستية الأرسطية.

في إيطاليا في مواجهة الفلسفة السكولاستية، وفلسفة الطبيعة الأرسطية السائدة، اضُطر غاليليو لاحقًا إلى مواجهة الفيزياء الأرسطية في جامعة بيزا في إيطاليا قبل أن يواجه اتهامات الكنيسة.

كان الله بموجب علم الكلام الإسماني رهيبًا ومخيفًا وغير قابلٍ للمعرفة والمقاربة، إلا لدى الصوفيين بالحلول والاتحاد. فهذا التوجّه الثيولوجي الذي

يردّ على تقييد إرادة الله بإطلاق هذه الإرادة بشكل كامل ويشدد عليها بحسب العقل، أو الانسجام العقلي الروحي في الكون، إنما يمهّد لفصل العلم عن الإيمان (ليست مصادفة أن تفكير الغزالي الأشعري ومواقفه ضد المعتزلة قاداه إلى الصوفية، لكنه بفقهه لم ينقَذْ إلى الغنوصية ولا الحلول والاتحاد، فصوفيته تعني التشديد على بُعد الاستنارة بالنور الإلهي في الإيمان. ولم يحدث هذا في العالم الإسلامي وحده). الغريب أن الفلسفة المتّهمة بجمود التفكير في العالم الإسلامي تعتبر في الغرب فاتحة التطوّر الفكري نحو الحداثة بنقدها الفلسفة الأرسطية، مع أنها انتقدت الأرسطية والرشدية من منطلق ديني متزمت، بلغة عصرنا «رجعي». وما هذه إلا إحدى غرائب مؤرخي الأفكار الذين يدرسون تاريخ الأفكار بمعزل عن التطورات الاجتماعية والسياسية والتطور العلمي. وهذا الأخير لا يشتق من التطور الفلسفي كما يبدو.

يمكننا القول إن انتشار فلسفة أرسطو بصيغتها الرشدية ومع تعليقات ابن رشد عليها أدى، في نهاية العصر الوسيط إلى نشوء اختلال في التوازن والصراع بين التيارات باتجاه تطور تيارات فلسفية لاهوتية جديدة من جهة، وولادة نوع من المثقف الدنيوي النهضوي المثقف بثقافة غير دينية من الفلسفة والأدب الكلاسيكي الروماني واليوناني، إضافة إلى ثقافته الدينية من جهة أخرى. وهي أيضًا المرحلة التي انتشر فيها العداء للإسلام بعد الهزيمة الصليبية في الشرق. ونشأت تيارات فكرية لاهوتية تتهم الفلاسفة السكولاستيين بالتأثر بالإسلام. وأدينت الأرسطية- الرشدية في جامعة باريس التي كانت مكلّفة الرقابة على الأعمال الفلسفية، ولا سيما بين عامي 1210 و1277[75]، وفي القرن الرابع عشر أيضًا. وارتكزت الإدانة على معارضة فلسفة الطبيعة عند أرسطو التي تقيّد كلية القدرة الإلهية بواسطة تأكيد الحرية الإنسانية وسريان قوانين العقل على الله؛ كما ارتكزت على رفض وجود حقيقتين واحدة فلسفية وأخرى إيمانية حتى لو اعترف الفلاسفة بأولوية الإيمان وحقيقته. ويرى بعض المؤرخين أن هذه الإدانات لفلسفة أرسطو وابن رشد، على الرغم من منطلقها الرجعي، أدّت

(75) Edward Grant, «The Effect of the Condemnation of 1277,» in: Norman Kretzmann [et al.], eds., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600* (Cambridge, [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1982), vol. 1, pp. 537-539.

جدليًا إلى التخلي عن قيود اللاهوت على الفلسفة، وقيودهما معًا على العلوم، وإلى التوجه نحو التجارب والاكتشافات العلمية مباشرة بغضّ النظر عن معرفة الله، وهل يخضع للعقل أم لا، وهل يترك مجالًا للحرية الإنسانية أم لا؟ أي إن العلم يبدأ بتجاهل هذه الأسئلة الكبرى لا بحلّها. ومن هنا لم يحدث تناقض بين الاكتشافات العلمية وهذه النقاشات الكلامية عن طبيعة الله والإنسان، بل بين العلم ورؤية الدين للعالم والكون.

اتخذ الصراع ضد تأثير أرسطو وابن رشد في الفكر المسيحي شكل صراع ديني، أي دفاعًا عن القدرية. لكنه برفضه عمل العقل في شؤون الله والإيمان ما لبث أن فتح آفاقًا فلسفية قادت إلى فكر الحداثة، لأنه قاد في النهاية إلى توجيه العقل إلى مجالات التجربة الإنسانية والظواهر.

كان الصراع بين الإيمان والعقل (إذا لم يبرر الأخير نفسه كأداة في خدمة الإيمان) من عناصر الحياة الفكرية للقرون الوسطى، وتمأسس في الفكر الأرسطي بنسخة توما الأكويني في نظام ميتافيزيقي شامل. لكن الفلسفة الإسمانية أرغمت الإيمان والعقل على البحث عن صوغ جديد لليقين والحقيقة، وقادت في النهاية إلى ثورات في الفكر العلمي والفلسفي واللاهوتي.

لا شك في أن الكوارث التي حلّت بالعالم المسيحي وعصفت بأركان العصر الوسيط مثل هزائم الحروب الصليبية ومجاعة 1315-1317 وانتشار وباء الطاعون طوال قرن (1320-1420) وحرب المئة عام واستخدام البارود في الحروب، قدمت تأكيدًا لصورة العالم التي تسودها إرادة كلية غير مفهومة وتعسّفية تنسجم مع تصور الإسمانية. وهي في الوقت عينه الكوارث الكبرى والتحولات التي ختمت عصرًا كاملًا.

كانت للحروب الصليبية نتائج «جانبية» مهمة عدا اكتشاف الآخر بالنسبة إلى أوروبا، وبدأ التململ الملكي من سيطرة الكنيسة. فمن نتائجها خروج المدن الإيطالية رابحة في هذه الحروب كمدن موانئ قريبة من العالم الإسلامي. وتخلّل مرحلة الحروب الصليبية نهوض لهذه المدن في القرن الثالث عشر بفعل التجارة والموانئ والصرافة واستعمار جنوى والبندقية سواحل بلاد الشام بما فيها الاستيلاء على بيزنطة نفسها وعلى صور وصيدا في مراحل معينة

حيث اكتشفت أوروبا صناعة الحرير في بيزنطة وكانت قد وصلتها من الصين في القرنين الخامس والسادس الميلاديين[76]. وبدأ تواصل المدن الإيطالية مع الشرق الأقصى في هذا القرن أيضًا، ووصلت أخبار تلك الحضارات وإنجازاتها إلى أوروبا في تلك المرحلة عبر المدن الإيطالية، وعرف منها بشكل خاص رواية ماركو بولو وغيرها من روايات الرحالة، مثل روايات الرحالة الفرنسي جان دي مانديفيل عن رحلاته إلى الشرق بين عامي 1357 و1371.

تاريخ فلورنسا هو تاريخ النظام المصرفي ونشوء البنوك كما في جنوى والبندقية، ولا سيما في الحملات الصليبية الثماني بين عامي 1096 و1270. تجاوزت مدن الموانئ الإيطالية الإقطاع مبكرًا وتحوّلت مدنًا تجارية ذات علاقات ومصالح وراء البحار. ونشأت عملية إيداع الأموال وتبديل العملة ثم التسليف للبحارة والتجار عبر البحار، وكانت هذه النواة لظهور البنوك في مراحل لاحقة. ونشأت أيضًا صناعات خدمية للأساطيل وصناعات تحويلية للمنتوجات الواردة من الشرق.

كانت هذه التطورات هي الأساس للصراعات الأخلاقية بين منطق النظام الرأسمالي التجاري الجديد، بما فيه انتشار ممارسة الربا والإقراض والاقتراض التي كانت محرّمة كنسيًا من جهة، ونمط الحياة القديم من جهة أخرى. وانتفضت القيم الأرستقراطية عليها، ورغبت الطبقة الوسطى الصاعدة في ألا ينفرد يهود العالم بالنظام المصرفي كما عُبّر عن ذلك في أدب النهضة في مسرحية تاجر البندقية لشكسبير في عام 1596، ومسرحية يهودي مالطة (1588) لمارلو (1564-1593) ، وطمحت هذه الطبقة في المدن الإيطالية إلى أن تقوم هي بهذه المهمات.

---

(76) هذا كله قبل أن تعيد أوروبا توطين هذه الصناعة في المشرق العربي وفي لبنان تحديدًا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

الفصل الثالث

النهضة والأنسنية الكاثوليكية ومركزية الإنسان

في أن النهضة بدأت أولًا في المدن التجارية الإيطالية كنهضة في الآداب والفنون، وكتابة أدبية باللغة المحلية، ونقل الأدب إلى الاهتمام بالقضايا الدنيوية. وفي أن النهضة الفنية والأدبية نهلت من سلف «جديد» غير الرُسُل وآباء الكنيسة، هو ثقافة روما والفاتيكان. و«في ملكية» دانتي الإمبراطورية والتأثر بروما. وفي أن الفنون التصويرية والتشكيلية أعادت الاعتبار إلى جمالية الجسد. وفي إعادة اكتشاف الثقافة اليونانية والرومانية والتعامل معها باعتبارها ثقافة كلاسيكية. وفي تناقض الثراء الكنسي ورعايته الفنون. وفي أن النزعة الأنسنية همّشت الخطيئة الأولى وأكدت الحرية الإنسانية. وفي نقد السكولاستية والإسمانية والعودة إلى الأفلاطونية بما في ذلك النزعات الغنوصية. وفي إعادة الأنسنية الاعتبار إلى الإنسان في مثلث الله- الكون- الإنسان. وفي دعوة الأنسنية إلى العودة إلى الإنسان في مقابل دعوة البروتستانتية إلى العودة إلى النص. في الريبية الفلسفية التي تُستخدم بشكل متناقض لنفي الفلسفة ولتأكيد اليقين الإيماني. وفي الإجابة الأصولية في مقابل الإجابة الأنسنية عن أزمة الكنيسة في نهاية العصر الوسيط. وفي فشل التقوى الدينية وحدها في إدارة دولة. وفي أن مكيافيلي اقتحم مجال السياسة كعلم بتأسيسها على استقراء تجارب الدول واستنتاج قواعد منها. في أن هذه قواعد منفصلة عن الدين والأخلاق. في أن إقامة الدول أنبل الأعمال الإنسانية. في التعامل مع الدين كشأن للعامة، وفي معنى مقولة إن الحاكم ليس مهمًا أن يكون الحاكم متدينًا، لكن من الضروري أن يبدو كذلك.

أولًا: نهضة الآداب والفنون وتجديد الكلاسيكية

في التأريخ الفكري الأوروبي لذاته، أو في كتابة أوروبا لتاريخها يُعتبر عصر النهضة في المدن الإيطالية التجارية بداية الأنسنية، وإرهاصات بداية

عصر العقل أيضًا، إذا صحّ التعبير الذي يموضعه كثرٌ من مؤرخي الأفكار في القرنين السابع عشر والثامن عشر. شمل عصر النهضة العودة إلى الفكر اليوناني والروماني، تلك العودة التي قادها أبناء الطبقات الأرستقراطية والتجارية شبه المستقلة في هذه المدن. ففي تلك الفترة نشأ الاهتمام بما يمكن تسميته الدراسات الإنسانية، مثل دراسة اللغات والفيلولوجيا والبلاغة وتاريخ الأدب. ونشأ شعر عصر النهضة الذي استمد كثيرًا من مادته ومجازه من الدين ومن نقد الكنيسة أيضًا، كما استمد ذلك من العودة إلى الشعر الروماني واليوناني، وتعامل مع العصر الكلاسيكي كمرجعية ثقافية، إضافة إلى الدين المسيحي. هكذا فحسب يمكن فهم كوميديا دانتي الإلهية التي كان يمكنها أن تضع بعض البابوات في الجحيم.

ربما يبرر نشوء الفلسفة الأنسنية خلال عصر النهضة لبعض المنظّرين في المشرق أن يروا ترادفًا بين النزعة الأنسنية في الثقافة والفلسفة والفن والعلمانية[1]، مع أن هذا غير صحيح طبعًا، فمع أن في الإمكان تقصّي صيرورة من العلمنة غير الواعية لنفسها في فكر النهضة، إلا أن العلمانية نزعة فكرية متأخرة.

إنها الفترة التي انتشر فيها استخدام شخوص الأساطير اليونانية والرومانية ومعانيها، بما في ذلك الآلهة اليونانية والرومانية التي لم يكن أحد يتخيل قبل

(1) من هنا ربما يأتي فهم مفكر مصري مثل لويس عوض للعلمانية باعتبارها مرتبطة بعصر النهضة. يقتبس الكاتب شبلي العيسمي من تعريفات لويس عوض للعلمانية، ولم نعد إلى الأصل هنا لأنه نسخة قديمة من مجلة المصور المصرية، ونعتمد على رصانة العيسمي في الاقتباس وصدقيته: «العلمانيّة هي الاسم الديني للهيومانيتية، أي الفلسفة الإنسانية في أوروبا، وتميّز انتصارها بفصل الدين عن الدولة وبظهور الدولة القومية وبإحلال القانون الوضعي، وبانحسار الحكم بالحق الإلهي، وانتشار الحكم بالحق الطبيعي، وهو ما ميّز التقدم من الثيوقراطية إلى الديمقراطية، وبمناهضة الكهنوت، وبهجران الرهبان للأديرة، وبالتحول من حياة التأمل إلى حياة العمل، وبذبول العلوم اللاهوتية وازدهار العلوم الوضعية». لويس عوض مقتبس عند: شبلي العيسمي، العلمانيّة والدّولة الدينيّة، ط 2 منقحة ومزيدة (بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، دائرة شؤون الثقافة العامّة، 1989)، ص 15. وهو تعريف يقوم على معرفة غير دقيقة لتاريخ الأفكار، والأهم أنه يقوم على موقف ساذج ومتفائل من العلمانية التي يخلطها بالعلم والبروتستانتية، كما تخلط العلمانية بمقدماتها التاريخية. لم يكن عصر النهضة علمانيًا، ولا ديمقراطيًا.

ذلك استخدامها في الحضارة المسيحية للتعبير عن قيم جمالية وأخلاقية في الفن والأدب، وفي الثقافة العليا بشكل عام، فضلًا عن تزيين القصور والأثاث وبيوت الأغنياء بصورها وتماثيلها.

كان ذلك مقدمة لنشوء علم دراسة الأساطير، ثم نقدها في القرن السابع عشر، وذلك عبر مقارنتها بديانات الشعوب «المكتشفة» حديثًا، ثم تطوير أدوات لا تلبث أن تستخدم لانتقاد المذاهب الأخرى (المذهب الخصم في حالتي البروتستانتية والكاثوليكية) والخرافات المتداولة في المسيحية نفسها، ثم نقد الدين ككل في القرن الثامن عشر. لكن لا يمكن الجزم بوجود خط تطوّر يقود من النهضة والفكر الأنسني مباشرة إلى الحداثة، وما يسمى عصر العقل والتنوير الأوروبي لاحقًا، كما يظهر التسلسل أحيانًا عند من يكتبون تاريخ الأفكار.

لا بأس ربما بفهم خط التطور هذا، كأنه خطٌ تصاعديٌ مستقيمٌ في تأسيس الهوية الأوروبية لذاتها، أي إنه ضروري في تأسيس أسطورة وحدة جيوتاريخية وثقافية وسياسية عابرة الحقب التاريخية هي أوروبا. أما البحث العلمي الذي لا يؤسّس هوية ذاتية فيرى أن جذور التفكير العقلاني تعود إلى مصادر عدة، لا إلى المدن الإيطالية فحسب، وأن مَوْضَعَةَ بدايته هناك، تعبيرٌ عن منظورٍ أيديولوجي متمركزٍ على الذات في صوغ الهوية الأوروبية أكثر من أي شيءٍ آخر. ففي الفلسفةِ العربية هنالك جذور للتفكير العقلاني لم يمرّ تأثيرها عبر المدن الإيطالية بالضرورة، بل عبر الأندلس، كما أن مصادر ثورة الإصلاح البروتستانتي في ألمانيا وإنكلترا، وما حملته من عناصر نهضوية عقلانية وأصولية سلفية في الوقت عينه، لا تعود إلى النهضة الإيطالية، بل تمتد إلى تقاليد أصولية دينية مختلفة تمامًا، وإن انتمت إلى المرحلة الزمنية التي تُسمَّى كلها عصر النهضة، مع أن أزمنته لم تكن متجانسة كما «تتزامن» وتتجانس أزمنة عصرنا. فلم تكن الأراضي الواطئة والإمارات الألمانية والممالك الشمالية وبريطانيا تمر بما تمر به المدن الإيطالية التجارية المستقلة التي كانت تعيش حياة تجارية وثقافية ناشطة وحركة معمارية غير مسبوقة في إطار متوسطي، فيما تفصل بين هذه المدن في كثير من الحالات مناطق لا يحكمها أحد، ومستنقعات يعشش فيها بعوض الملاريا.

لم تنشأ العقلانية في أوروبا، فلها أوطان إضافية غير أوروبا. ما نشأ في أوروبا هو العلم الحديث الذي وضع الأساس لتطوير العقلانية وتحويلها إلى فكر سائد بفعل أساليب الإنتاج والإدارة الحديثة وفي مركزها العلم. وكمنت مصادر العلم الحديث في نظريات وتجارب عدة جرت في ألمانيا وبولندا وإنكلترا وإيطاليا وفرنسا. ولا شك في أن عصر النهضة شكل بداية تعرّف أوروبا إلى ذاتها كمسيحية، وبما يتجاوز الجامع المسيحي أيضًا.

انطلقت روح الحقبة التي أطلق عليها مؤرخو القرن التاسع عشر «النهضة» من المدن الإيطالية المستقلة. وتميزت هذه المدن بثرائها الناجم عن ازدهار تجارتها منذ الحروب الصليبية وانفتاحها البحري التجاري على ثقافات المتوسط في الشرق من سوريا ومصر حتى الشرق الأقصى. لكن بداية مرحلة النهضة تحديدًا كانت مرحلة أزمة اقتصادية تخلّلها انتشار أوبئة وحروب بين المدن. ويمكن اعتبار دفاعها عن استقلالها قويًا إلى حد تحوّلها إلى ما يشبه الجمهوريات المستقلة، وهذا ما ضمن أيضًا حدًا أدنى من الحرية في عدد منها[2]. وفي الحالات القصوى كان في إمكان صاحب الرأي المخالف أن يهاجر من مدينة والاحتماء في أخرى.

أما ما طبع هذا العصر بشكل عام خارج إيطاليا فهو صعود الدولة الملكية واحتدام صراعها مع البابوية. إضافة إلى ما سبق أن ذكرنا من إعادة اكتشاف المصادر اليونانية والرومانية، وجعلها مصادر الحضارة الغربية، ومن كونه عصر الشعر والآداب والفنون الجميلة واكتشاف العلوم العربية بعد ترجمتها الواسعة إلى اللاتينية في الأديرة، وعصر تطوّر علم الفلك[3]. فقد تعلّم مثقفو ذلك العصر لغتين قديمتين: اللاتينية (لا لأغراض الصلاة) واليونانية. ورافق الترجمة لمرة أولى حس تاريخي يحاول فهم العبارات في سياقها في اليونان وروما

---

(2) Jacob Burckhardt, *Die kultur der Renaissance in Italien* (Paderborn: Salzwasser, Nachdruck von ca, 1930), pp. 37-44.

(3) قدم الباحث جورج صليبا تفصيلًا دقيقًا لم أقرأ مثيلًا له عن تأثير علوم الحضارة الإسلامية في النهضة الأوروبية، كما يظهر بشكل خاص تأثير علم الفلك الإسلامي واستخدام النماذج الرياضية في تكميم حركة الأجسام عند ابن الشاطر والطوسي على كوبرنيكوس، ويضع فرضية تؤكد أن التأثير كان أكبر مما هو معروف ومعترف به. انظر: George Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*, Transformations (Cambridge, MA; London: MIT Press, 2007), pp. 193-232.

القديمتين، لأن هدف الترجمة تجاوز إهمال تلك الحضارات باعتبارها وثنية نسيها العصر الوسيط، إلى فضول دنيوي هو التعرف إليها، الأمر الذي أدى إلى تطوير الفيلولوجيا[4] التي يعتقد بعض المؤرخين أنها كانت سيدة علوم ذلك العصر الذي لم تتطوّر فيه علوم أخرى حتى كوبرنيكوس (Nikolaus Kopernikus) (1473-1543) وغاليليو. كما لا يمكن الحديث عن تطور فلسفة خاصة بهذا العصر، بل تأملات فلسفية أخلاقية وتأثيرات أفلاطونية وغنوصية مختلفة عن اللاهوت المسيحي.

يعترض كثيرون على اعتبار النهضة عصرًا قائمًا بذاته، ويفضلون اعتبارها مرحلة أزمة العصر الوسيط، ولا سيما أن الحديث عادة، ومنذ المؤرخ ياكوب بوركهارت (Jakob Burckhardt) (1818-1897) صاحب هذا التحقيب، يدور حول النهضة الفنية والعمرانية في المدن الإيطالية. لكننا في هذا الكتاب لن نُشغل بالتحقيب التاريخي بقدر ما نبحث عن معالم تمايزات العناصر الدينية وغير الدينية في الصيرورة التاريخية. ويهمنا فعلًا أن هذه الروح، وروح النهضة، حملت اهتمامًا بالإنسان والعالم، واهتمامًا أقل بالميتافيزيقا، والعالم المتجاوز، كما أننا نشهد هنا تحولًا من انتظار نهاية العالم والخلاص إلى اهتمام أكبر بفنون الحياة الدنيوية وآدابها صاحبه نوع من التطلع إلى المستقبل.

بدأ انتشار العلم بين أوساط «العامة» أو العلمانيين، من غير رجال الدين. وتفاعل هؤلاء مع الثقافة الشعبية، وهو ما قادهم إلى وضع قواعد اللغات المحلية كتابةً وقراءةً، وبدأ استخدام هذه اللغات غير المقدسة في الإنتاج الأدبي والفكري. وكانت البداية طبعًا في الشعر، ولا سيما ذلك الآتي من الثقافة الشعبية نفسها على شكل ملاحم أو حكايات شعبية منظومة في قصائد وأغانٍ، ومنها انطلق الأدب المكتوب باللغات القومية. فالحكايات الشعبية والأغاني بطبيعة الحال لم تكتب باللاتينية، لأنها تتحدّر من اللهجات الثقافة المحلية، وكتبت من خلال قومنة الثقافات الشعبية المحلية عبر تحويلها «العامية» (لغة العوام) إلى لغات مقعّدة.

---

(4) انظر مقدمة المترجم لكتاب: Eugenio Garin, *Italian Humanism; Philosophy and Civic Life in the Renaissance*, Translated by Peter Munz (New York: Harper and Row, 1965), pp. xx-xxii.

بدأ إحياء اللغة القومية عند أمثال دانتي وتشوسر (في إنكلترا) في ما سُمّي بعصر النهضة. وتفاعل هذا التيار الثقافي الروحي والأخلاقي مع الفكرة الوطنية من جهة، ومع الكنيسة من جهة أخرى طوال قرون. ويدأ التنظير للوحدة الوطنية في إيطاليا عند مكيافيلي. ولا شك في أنه انطلق من واقع إيطاليا المقسّم، وفوضى التحالفات والحروب بين مدنها وتدخل الإمبراطوريات والممالك فيها، كما أنه امتلك تصوّرًا لمملكة موحّدة مثل إسبانيا وفرنسا، مع إسقاطات من فهمه التاريخ الروماني على إيطاليا، لكن لم يكن لديه تصوّرٌ للدولة الحديثة.

لا تُعرف نهضة في أوروبا في تلك المرحلة من دون تحويل اللهجة المحلية إلى لغة قومية مكتوبة، ومن دون إحياء التراث الثقافي ما قبل المسيحي، ونقصد اليوناني والروماني. والنزعتان متفاعلتان ومتصارعتان مع هيمنة الكنيسة. وكان دور الكنيسة متناقضًا، فقد أتاح ثراؤها ودنيويتها المُعبّر عنهما في تشجيع العمران لعدد من الفنانين النهضويين أن يعملوا في كنفها، وانفتحت على تراث اليونان وروما الفني، لكنها حافظت على موقفها ضد فلسفة تلك العصور، في وقت كانت فيه الهجمات الأصولية المتزمتة عليها معادية لهذه «الانحرافات» المتجسدة في الافتتان بالفنون الكلاسيكية وإعادة إنتاجها.

احتاج الأمر إلى قرون طويلة حتى انتصرت النزعة الوطنية المحلية واللغة القومية على اللاتينية. كما لم يكن ذلك لينجح ويدوم ويتطوّر على المدى البعيد من دون نشوء الدولة الوطنية وتعزيز استقلاليتها عن الكنيسة، ومن دون ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغات المحلية ونشوء الكنائس الوطنية. وساهمت ترجمة الكتاب المقدّس نفسها في إحياء اللغة في حالات مثل الحالة الإنكليزية والألمانية تحديدًا. واعتُبرت ترجمة مارتن لوثر للكتاب المقدس ألمانية معيارية تطورت بموجب مثالها اللغة الألمانية.

ارتبطت النهضة الأوروبية إذًا بتوحيد اللهجات ونهوض اللغة القومية والتغلب على ازدواجية اللغة بين اللغة المكتوبة والمحكية، وبين لغة الصلاة ولغة الحياة، ولغة الطبقات صاحبة الامتيازات ولغة الطبقة الوسطى الصاعدة، والطبقات الاجتماعية الأخرى. وأصبحت اللغة المكتوبة لغة «الحياة الدنيا»، لغة الطبقة الوسطى الصاعدة. وهذه صيرورة استمرّت قرونًا طويلة في بلدان أوروبية مختلفة بتطور متفاوت بعد خمودها في إيطاليا.

كما بينا في الفصل السابق ليست مصادفة أن يكتب دانتي مؤسسًا حق الملوك الإلهي من الله مباشرة لا من الكنيسة، بوصف الملك أداة الله في تحقيق مهمة زمنية هي إقامة السلام (أي الأمن بين البشر). وهذا التوجه هو ما نلتقيه لاحقًا في الفكر الذي يؤسّس الدولة في الحداثة، مع الفرق المهم أن دانتي استخدمه في شرح الإمبراطورية وتبريرها، متأثرًا بالإمبراطورية الرومانية، ومبينًا أن هذه الكيانات السياسية ما قبل المسيحية لم تكن من عمل الشيطان وإنما نفّذت بدورها إرادة إلهية. كما أكد الأخلاق الرومانية وما اعتبر فضيلة في تلك العصور، كاشفًا عن أجنة نزعتين في النهضة: **الأولى**، نزعة تنويرية تشدّد على دور المدنية اليونانية والرومانية قبل الحضارة المسيحية، وتجد مصادرَ للأخلاق خارج الدين المسيحي باكتشاف كتابات عن الأخلاق من الحقبة الهيلينية والرومانية المتأخرة؛ **والثانية**، بدايات نزعة قومية شوفينية تعتبر السلف «القومي» (الرومان) مفضلًا على سواه من الشعوب. وبعد الإيطاليين وغيرهم ممن تشبّهوا بالرومان كسلف (ليس بالضرورة سلف قومي بداية، بل مثال جمهوري)، ومع نشوء النزعة القومية، بدأ البحث عن أسلاف قوميين في التراث المحلي عينه في القرون التي تلت.

كان دانتي مسيحيًا مؤمنًا، لكنه خرج بالثقافة المسيحية من هيمنة الكنيسة، وبحث عن بديل من الكنيسة في إحياء الروح القومية؛ ولم يجده إلا في الدولة التي بدت في خياله إمبراطورية، لا دولة قومية كما في بداية الحداثة. وتخيل إمبراطورية قومية إذا صحّ التعبير مع ما في هذا التعبير من تناقض بالنسبة إلى الأذن المعاصرة، وراهن على إحياء الإمبراطورية الرومانية المقدسة بقيادة هنري السابع في صراع «حزب البيض» الذي كان ينتمي إليه في فلورنسا ضد سيطرة البابا السياسية على المدينة.

بحث دانتي عمّن يكمل مشروع شارلمان في بناء إمبراطورية قوية قبل أن تحدد الدولة نفوذ الكنيسة، وعلى هذا الأساس ألّف كتابه في **الملكية**[5].

---

(5) هذا الكتاب صغير وصفحاته تقل عن 100، وهو مؤلف من ثلاثة فصول، يسمي كلًا منها كتابًا. لكنه كتاب مهم برأيي. كتبه دانتي باللاتينية. ويمكن قراءة الكتاب على الموقع المخصص لدانتي على الإنترنت: Dante Alighieri, *Monarchia*, on the Web: <http://www.danteonline.it/english/opere.asp?idope=4&idlang=UK>. =

وكان يرمي إلى تحديد السلطة الزمنية للبابا، وإعادتها إلى مهمة حمل مفاتيح الجنة كوارثٍ لبطرس الرسول. وهذا يعني أن مهمة الكنيسة إرشاد الإنسان إلى طريق الجنة، لا أن تدير شؤون العالم. وأعاد دانتي تأكيد مقولة يسوع المسيح «مملكتي ليست من هذا العالم»، كما فعل كثير من الزهاد من نقّاد الكنيسة في عصره. فهي مقولة مركزية في التراث المسيحي.

غالبًا ما يغمط هذا الكتيب حقه، لأنه صغير، والكاتب شاعر. لكن دانتي كان سياسيًا فاعلًا في بلده، ومفكرًا سياسيًا في منفاه الذي استمر أكثر من عقدين. واعتُبر الكتاب رجعيًا ومحافظًا عند المؤرخين التنويريين (وهو فعلًا كذلك بمفاهيم عصرنا) بسبب تمسّكه بمبدأ الإمبراطورية وبعض الأفكار العرقية في شأن تفوّق الرومان ونبلهم، وحقهم في السيطرة على الآخرين. لكن هنالك من رأى أن الكتابَ نصٌّ رائع[6]. والحقيقة أن الكتاب يؤسس أفكاره النظرية في شأن قيادة الفرد للجماعة الكلية فلسفيًا بناء على فهمه الكيان السياسي كجسد، وبناء على قيادة الرأس الواحد للجسد. لكنه يتوصل إلى أفكار مهمة في ما يتعلق باعتبار الملك ووظائفه في خدمة الشعب، لا الشعب في خدمة الملك. ويقول بوضوح إن الملك «خادم للبشر»[7]؛ كما طرح أفكارًا في منتهى الأهمية عن حرية الإرادة، واعتبرها المفتاح للسعادة في الدنيا والآخرة. وهو يعتبر الحرية هي حرية الحكم على الأشياء (بالعقل) على نحو متحرر من الشهوة أو الاشتهاء، أو الرغبات والميول الدفينة. الحرية هي إذًا ضبط الإنسان لميوله الطبيعية التي لا يمكنه التحكم بها إلا بالعقل[8].

فصل دانتي بين شخص البابا واحترام البابوية كمنصب. لذلك فإن البابا

= وسوف نستخدم في هذا الكتاب الطبعة التالية: Dante Alighieri, *Monarchy*, Translated and Edited by Prue Shaw, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

انظر أيضًا: John A. Scott, *Dante's Political Purgatory*, Middle Ages Series (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996).

لكنني استخدمت هنا طبعة كامبريدج من سلسلة نصوص الفكر السياسي.

(6) Antony Black, *Political Thought in Europe, 1250-1450*, Cambridge Medieval Textbooks (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1992), p. 96.

(7) Dante Alighieri, *Monarchy*, book 1, xii.10-13, p. 21.

(8) Dante Alighieri, Dante book 1, xii.2-5, pp. 10-20.

نفسه الذي وضعه في الكوميديا الإلهية بين المنافقين هو الذي تخيله في موضع آخر كالمسيح المصلوب حين قبض عليه رجال الملك فيليب الفرنسي في قريته، لأن دانتي لم يرضَ بإهانة منصب البابوية نفسه الذي يستمد سلطته أيضًا من الله، بغض النظر عن الاحتقار الذي عبّر عنه لشخص من يشغل هذا المنصب[9]. وكما سبق أن ذكرنا فبموجب كتابه يستمد الملك (لا أي ملك بل الإمبراطور الذي يقف فوق جميع الملوك) سلطته من الله مباشرة، لا عبر وساطة البابا، مثلما يستمد البابا سلطته من الله مباشرة.

قبل دانتي ساد في أوساط اللاهوتيين والحقوقيين نقاشٌ بين من لُقِّبوا لاحقًا بالأحاديين (Monists) والثنائيين (Dualists). وكان المنظِّر الرئيس للثنائيين هوغوتشيو من بيزا (Huguccio of Pisa). واعتبر الأوائل أن رأس ذلك الجسد الواحد الذي يجمع الدولة بالكنيسة هو البابا، وأن الملك نائبه؛ أما الثنائيون فشددوا على استقلال كل منهما عن الآخر، وأن كلًا منهما يستمد سلطته من الله مباشرة[10].

في كتابه الملكية ساق دانتي حجج الثنائيين إلى أقصى نتائجها، مبتدعًا عوالم لم يحلم هؤلاء بها. وأنشأ عالمًا مستقلًا ليس عن البابا فحسب، بل عن الكنيسة، وعن المسيحية أيضًا. وهذا المجال الجديد هو الإنسانية التي يجب أن تجد لحياتها قصدًا وغاية، وتتوق إلى فردوس أرضي. وتقوم هذه الإنسانية على فرضية أرسطو أن الإنسان من بين جميع الكائنات هو جسد وعقل. ولذلك يتوق إلى حياة في الدنيا، وخلاص في الآخرة. إنه أقل من الملائكة (الآلهة عند أرسطو) لأن له جسدًا، وهو أعلى من باقي الكائنات الحية شأنًا لأن له عقلًا وروحًا. وبالتالي فللإنسان غايتان، أرضية وسماوية.

لكل مخلوق غاية خُلِق من أجلها. وميز دانتي مثل أرسطو بين غاية الفرد والعائلة والمدينة (البولس)، لكنه أضاف غاية الإنسانية بشكل عام، أي ككل، كمجموع مستقل عن أفراده، وسابق عليهم، وهي: «تحقيق القدرة الذهنية الكامنة في الإنسانية، أولًا بالفكر وثانيًا بالعمل». وهي مهمة تكاد تكون

---

(9) Dante Alighieri, pp. 454-455.

(10) المصدر نفسه، ص 456.

إلهية[11]. وتقود الكنيسة، وعلى رأسها منصب البابوية، الإنسان في الطريق إلى الخلاص الأخروي، في حين يقود منصب الإمبراطورية البشر عمومًا إلى الغاية الأرضية. وهذا ما لم يكن قائمًا عند أرسطو.

كل منهما، البابوية والإمبراطورية، مركّب من بعدين: الإنسان والمنصب نفسه. ومعايير المنصب ذاته إلهية، في حين أن معايير الحكم على الإنسان الذي يشغل المنصب هي معايير إنسانية؛ والمقصود معايير «الإنسان في أفضل حالاته» (Optimus Homo). إلى هذا يجب أن يتوق الإنسان الذي يشغل المنصب، وبموجب ذلك يحاسَب. أما المنصب نفسه فمستمَدٌّ مباشرة من الله. ولهذا كان دانتي قادرًا على وضع البابا بونيفاس الثامن في الجحيم في الكوميديا الإلهية، والغضب له ضد إهانة المنصب البابوي، حين قبض عليه رجال الملك فيليب في الوقت عينه.

ما يبحثه على طول الفصل (الكتاب) الثالث من كتابه هو طبيعة السلطتين وشرعيتاهما[12]. يبحث دانتي في «الكتاب» الثالث في السلطة الدنيوية والسلطة الروحية ويرى أن السلطتين مستمدتان من الله مباشرة، ويناقش في ذلك الأحاديين مباشرة[13]. ولا شك في أن هذا التنظير النهضوي للفصل بين السلطتين مع الاحتفاظ بأهمية الكيانين وسيادته في مجاله، ساهم فكريًا في نشوء فكرة الدولة.

في كتابه هذا الذي ألّفه في عامي 1312-1313 علّل دانتي سلطة الملوك بأنها استمرار للإمبراطورية الرومانية التي قدّسها الله بولادة المسيح، ويجب أن تُحصر سلطة البابوية في المجال الروحي من دون سلطة زمنية. نجد هنا زاوية نظر جديدة: اعتبار سلطة الملوك استمرارًا لروما. ولم يستغن بهذا عن الله باعتباره مصدرًا للسلطة، بل برّره بأن الله قدّس روما بولادة المسيح في عهدها، وفي ظل حكمها. لم تحظَ هذه المعالجة بالتأثير والانتشار، فقد أعلنتها البابوية هرطقة. وفي القرن العشرين فحسب أخرجت من قائمة الكتب الممنوعة.

---

(11) Dante Alighieri, book 1, iv.2, p. 8.

(12) Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies; a Study in Mediaeval Political Theology*, with a New Preface by William Chester Jordan (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997), p. 461.

(13) Dante Alighieri, book 3, i.5, p. 64 and iv, pp. 69-72.

أما الكوميديا الإلهية فأنجزها قبل وفاته في عام 1321 بقليل، وانتشرت مباشرة على نطاق واسع. وفي المرحلة عينها كتب جيوفري تشوسر (Geoffrey Chaucer) (1342–1400) **حكايات كانتربري** بالإنكليزية، فكانت فاتحة نمط جديد من الكتابة الأدبية الدنيوية تقص حكاية أناس عاديين بينهم كهنة. وصُوِّر الكهنة تحديدًا بشكل سلبي كدجالين ومنافقين، في حين صوِّر العامة والفقراء بشكل إيجابي.

كانت هذه بداية الأدب الدنيوي في نهاية العصور الوسطى، لأن من الصعب اعتبار الكوميديا الإلهية أدبًا دنيويًا، وقد قارب موضوعات دنيوية بنقد نخبة تلك الأيام الدينية والسياسية، لكن في إطار تصوّر أرسطي للكون، وتصوّر ثيولوجي لطبقات الجنة والنار، بشكل مفهوم لأهل عصره. كان دانتي متورطًا تورطًا فاعلًا جدًا في سياسة مدينته الداخلية. ونجد تعابيرَ عن ذلك في رائعته الشعرية هذه التي كتبها بالإيطالية، وعبّر فيها عن مواقف نقدية سياسية ودينية لما يجري في عصره في إيطاليا والفاتيكان وفي الإمبراطورية بشكل عام.

لنفهم ماذا يعني إحياء اللغة، وهو في الواقع إنشاء اللغة القومية، نعود إلى أبسط مستوى، وهو المستوى الشعوري، فقبل أن تكتب اللغة المحلية كانت لغة الأدب والثقافة ولغة التراسل السياسي ولغة القوانين هي اللغة اللاتينية التي لا يفهمها الناس. وهي اللغة المقدسة التي تُستخدم في الصلاة ويُقرَأ بها وحدها الكتاب المقدس. وحتى من يفهمها ويكتب بها إنما يعبّر عن مشاعره وأحلامه بلغة أخرى هي اللغة المحكية. لكن هذا يعني في الواقع أنها كانت لغة الأدب المكتوب، فيما الشعوب تواصلت يوميًا وأنشدت وغنّت بلهجات محلية. وهكذا كانت الكتابة الأدبية والكتابة عمومًا بلغة الشعور والأحلام انقلابًا إنسانيًا هائلًا غيّر كل شيء. وإلى جانب العلاقة العابرة للشعوب التي جمعت نخب العالم المسيحي الفكرية نشأت لغة تجمع النخبة المحلية والشعب في فضاءٍ لغوي شعوري واحد. وبدأ التحوّل بتحويل الشعر العامي، شعر السِّيَر والملاحم إلى أدب راق بكتابته، أو بالكتابة استنادًا إليه. هكذا نشأت **حكايات كانتربري** للشاعر تشوسر الذي يُعتبر أبا الشعر الإنكليزي، و**حلم/ رؤيا الحارث بيرس** (*Piers Plowman*) للشاعر لاغلاند (William Lagland) (1332–1380)، وغيرهما.

كان دانتي أليغييري أهم رواد هذه النزعة الأدبية القومية (بمعنى اللغة القومية) والإنسانية في آن[14]. وقد تلاه في إيطاليا بترارك (Francesco Petrarca) (1304-1374) الذي كتب باللاتينية، وبوكاتشيو (Giovanni Boccaccio) (1313-1375) الذي ألّف نثرًا قصصيًا باللاتينية، ثم أحدث ثورة في الأدب عبر قصة ديكاميرون (وهما كلمتان ديكا وميرون تعنيان باليونانية عشرة حوادث) التي تشمل مئة طرفة/ حكاية على لسان عشر شخصيات (سبع نساء وثلاثة رجال غادروا مدينتهم فلورنسا هربًا من وباء الطاعون)، يروي كل منهم طرفة يوميًا طوال عشرة أيام.

قسم كبير من الحكايات هذه مقترضٌ من التراثين الفرنسي والإيطالي، وبعضها من ثقافات شرقية، لكنها صيغت بشكل يُظهر أول مرة ثقافة المدينة التجارية المتباهية بالذكاء والتي تسخر من بلادة الثقافة الفلاحية، ويختلط فيها تقلّب الأقدار وضياع الثروة مع الطرف الجنسية والسخرية من الكنيسة. كان هذا في فترة ما بعد انتشار وباء الطاعون وظهور النقمة الاحتجاجية الاجتماعية، بما في ذلك ضد الكنيسة.

حوّل بترارك الشعر المكتوب باللاتينية إلى معالجة قضايا دنيوية، منها غايات الإنسان ومشاعره وغيرها، محاولًا أن يكون فرجيل عصره بمجموعة **أغاني الرعاة** الشعرية، وملحمته الشعرية **أفريقيا** وغيرها من الإبداعات. كما حلم بترارك أيضًا مثل أغلبية نهضويي المدن الإيطالية بوحدة إيطاليا في كيان سياسي. ومع تطوّر النزاعات بين المدن الإيطالية واستئجار المرتزقة في الحروب نشأت الدعوة المضادة التي تحث على الاستغناء عنهم وإعلاء قيمة المواطن المسلّح. والعودة إلى المفهوم الأول للفضيلة (Virtu)، حين كانت هذه الكلمة تحمل معنى الشجاعة التي يتحلّى بها المواطن الروماني، ومُواطن البولس اليوناني قبل ذلك؛ كما تظهر في فكر الرواقيين الرومان وقبلهم عند أرسطو. وترافق ذلك مع استعادة إنسان المثال الأعلى الكلاسيكي. واستفزت

---

(14) من الإنتاج الفكري العربي يرجى مراجعة المقالة الراقية والمعمّقة التي كتبها لويس عوض عن دانتي. انظر: لويس عوض، ثورة الفكر في عصر النهضة الأوربية (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة، 1987)، ص 27-62.

هذه الاستعادة تيارًا لاهوتيًا كاملًا (من أوغسطين حتى البابا إنونسنت الثالث) يرى أن التطلع إلى الإنسان المثالي والشجاع وغيرها من الصفات هو كفر بمبادئ تعتبر الإنسان ابن الخطيئة، وترى فيه كائنًا فاسدًا بطبيعته. ولا شك في أن ردة الفعل اللاحقة للوثر على النهضويين التقت نقد بعض الأصوليين الكاثوليك للفكر الأنسني. كما استفزت تيارات أخرى أصولية تقدّس الضعف والفقر والحرمان وتكاد تعتبرها فضائل عند المسيح، وتنفر من القوة والجمال الجسديين. وركّز بترارك على قيمة الشجاعة وعلى السمو إلى فضائل عليا. وفي عام 1341 توّج بترارك شاعرًا ومؤرّخًا في روما بطقوس شبه وثنية.

لدينا إذًا نزعتان أدبيتان تلتقيان في النهضة، نزعة لكتابة الأدب الراقي بلغة الناس، ونزعة للكتابة عن قضايا دنيوية ومعيشية وأخرى عاطفية باللاتينية التي اقتصرت الكتابة بها في أوساط الكنيسة على اللاهوت والقانون والفلسفة أخيرًا.

قبل ذلك كان الشعر بحد ذاته منبوذًا في المسيحية الرسمية مثله كمثل الفنون التشكيلية باعتباره تزيينًا للخطيئة والكفر والتفكير غير السوي وغير الجدي. أما بالنسبة إلى الفنون التشكيلية التصويرية الطابع فاعتُبرت تعدّيًا على فعل الخلق، ولا سيما إذا كان التصوير يتجاوز الأيقونة البيزنطية المسطحة ليحاكي طبيعة الأشياء الجسمية.

بعد انتشار النزعة الأنسنية بدأ الفنان التشكيلي المسيحي يمجّد الإنسان، وراح يصوّر شخصيات الكتاب المقدس والأنبياء، وحتى الكائنات السماوية نفسها على شكل بشر، مثلما كان الفنان اليوناني أو الروماني يفعل. واخترقت هذه النزعة الكنيسة ذاتها فاندفعت إلى تزيين الكاتدرائيات والكنائس والأديرة باللوحات والفريسكات والرسوم الجدارية والتماثيل، في حين أنه قبل ذلك بأقل من قرن فقط كان مثل هذه الممارسات يسمى عبادة أصنام. وإضافة إلى ذلك رسم الفنانون الأساطير اليونانية باعتبارها جزءًا من التراث الثقافي، وفي حالات عدة أدخلوا عناصر من شخصياتها وأساطيرها في الرسوم الدينية المسيحية ذاتها، كما فعل بوتيتشيلّي.

بدأت الفنون التشكيلية بالازدهار بعد ألف عام من محاربة الكنيسة التصوير والنحت، ولا سيما تصوير البشر بشكلهم الطبيعي، بفناني «الكواتروتشنتو».

طوّر موساتشيو (Mosaccio) (1401-1428) الأبعاد والمسافات التي تجعل الرسم يبدو أقرب من الواقع، وصنع بذلك القفزة الثانية بعد الانتقال الذي أحدثه صديق دانتي جيوتو دي بوندوني (Giotto di Bondone) (1277-1337) من الرسم التسطيحي التبسيطي الذي عرفت به الأيقونات البيزنطية. وبلغت قمتها مع ليوناردو دافنشي ومايكل أنجلو ورفائيل.

انتمى مايكل أنجلو ودورر وبوتيتشيلّي ورفائيل وتيسيان إلى الحلقة الواسعة من المثقفين والفنانين الذين تأثروا بفكر مارسيليو فيتشينو الأنسني الأفلاطوني الذي ترجم أفلاطون إلى اللاتينية في مرحلة جذبت فيها النزعات الفكرية الأنسنية أبناء النبلاء والأرستقراطية التجارية في المدن الإيطالية. وبموجب هذه المدرسة فإن الدين موجود والله موجود، لكن الإنسان يعطيه شكلًا في الوقت عينه بالاستعارة والرمز؛ كما أن القدرة على الصناعة والخلق والإبداع هي ما عناه سفر التكوين حين نصّ أن الله خلق الإنسان «بصورته ومثاله». فقد خلق الله الإنسان ليحاكي هذا الإنسان نزعة الخلق الإلهية. وتفسير مقولة سفر التكوين هذه أن الإنسان يشبه الله في القدرة على الإبداع. كما أن إرادة الناس فاعلة في إطار إرادة الله، وفي عالم سبق أن صممته إرادة الله. وفي فنِّهم أظهر هؤلاء جميعًا الجسم الإنساني كما هو، بل أجمل مما هو في المقاييس، وتفننوا في تصوير جماليته بشكل كان يبدو مرفوضًا في ثقافة العصر الوسيط المسيحية التي تحتقر الجسد. ووضعوا الإنسان في مركز عملهم الفني، وتعاملوا حتى مع الشخوص المقدسة كبشر لديهم أجساد حقيقة مادية ملموسة أيضًا.

دمر المسيحيون الأوائل كل ما وصلت إليه أيديهم من تماثيل الآلهة والبشر باعتبارها أصنامًا. وانقرض فن النحت والرسم، وعوّضت عن ذلك زينة الكنائس والزخارف والأمشاق وصور الأزهار وأوراق الشجر وغيرها، وتلوين الزجاج في الكنائس القوطية لاحقًا. لكن مع الانتقال من البناء القوطي إلى الطراز الكلاسيكي الجديد (وتسميته هذه بحد ذاتها تعني أنه يعيد الاعتبار إلى الفن والنحت من العصر الكلاسيكي) عادت الفنون التشكيلية تصويريةً. وجسّد عصر النهضة تتويجًا لهذه الصيرورة، ومثّل مثلث ليوناردو دافنشي (1452-1519) ورفائيل (1483-1520) ومايكل أنجلو (1475-1565) قمة هذه الصيرورة في عصر النهضة عينه. ونجد التقاطع بين اليوناني والروماني

والمسيحي بشكل واضح عند رفائيل صاحب لوحة «المادونا والعائلة المقدسة»، الذي انضم مباشرة إلى جماعات الأفلاطونية الجديدة؛ ورسم الفريسكو المعروف المُسمّى «مدرسة أثينا» في قاعة السيناتورا في الفاتيكان نفسه، وموضوع اللوحة هو تمجيد العقل أو البحث عن الحقيقة من خلال رسم أفلاطون وأرسطو ومن حولهما ممثلو العلوم المختلفة في اليونان قديمًا[15].

كان البابا ليو العاشر من أشد المتحمسين لإحياء أمجاد روما العظيمة وللتنقيب عن آثارها وإعادة ترميمها، وتعاون مع رفائيل مباشرة في هذا الموضوع. وليست مصادفة أن هذا البابا النهضوي هو نفسه الذي تمرّد عليه مارتن لوثر. وحين نعرف ما كانت عليه الكنيسة في أيام مارتن لوثر ومدى اهتمامها بالنهضة، ندرك أن ثمة عناصر أصولية متزمتة معادية للنهضة في حركة مارتن لوثر. فالكنيسة كانت عمليًا أكبرَ راعٍ للفنون التشكيلية في أوروبا منذ نهاية العصر الوسيط. لكن ما يمكن اعتباره نهضة في الفنون ودعمها ماليًا هو ما اعتبره الزهاد والنساك والإصلاحيون فسادًا من ناحيتين: **الأولى** إثراء الكنيسة وفرض الضرائب وبيع الصكوك لتحصيل الأموال من أجل تمويل هذا النوع من العمران، والثانية من ناحية عدم تحرّجها من الاهتمام بالثقافات اليونانية والرومانية. كان لثراء الكنيسة وفسادها وجهٌ آخر هو وجه العمران والتنافس في رعاية الفنون التشكيلية لكسب المجد، والانفتاح على عناصر في الثقافتين الرومانية واليونانية.

في كتابه الكلاسيكي عن النهضة الإيطالية ربط المؤرخ الألماني ياكوب بوركهارت اكتشاف العالم والإنسان في وحدة واحدة تتألف من استكشاف العالم عبر الرحالة والتجار بدءًا بماركو بولو، كحقيقة وخيال في آنٍ، ورسم خرائط إيطاليا بدءًا بسواحلها المتعرّجة، والبحث في الطبيعة والتشريح والطب وتصوير الطبيعة والجسم الإنساني في الفن التشكيلي. فهذه كلها عناصر اكتشاف الإنسان والعالم في عصر النهضة[16].

ارتبط الفن التشكيلي بداية بعلم التشريح وبفضول لا حد له في دراسة

---

(15) هي التي اخترناها صورة الغلاف لهذا الجزء من الكتاب.

(16) Burckhardt, pp. 161-165.

هذا الكتاب نسخة حديثة مصورة عن طبعة عام 1930.

الطبيعة. كما برز ليوناردو دافنشي من بين من بحثوا في الطبيعة من منطلق التسليم بوجود تناسق معطى بين العقل الإنساني والطبيعة، وهو المتجسّد بالرياضيات. بدأ ذلك بميراث فيثاغوري وأفلاطوني غنوصي الطابع، وانتقل إلى فكرة أن الله خلق العالم بلغة الرياضيات(17). لكن هذه الأفكار ذات الأصل الغنوصي أثبتت فاعليتها، وأثّرت في علماء غير مهتمين بالفلسفة بالضرورة مثل كوبرنيكوس وغاليليو وغيرهما. وينطبق هذا على نقد جيان - فرانشيسكو بيكو الأسترولوجيا. فهو لم يهاجمها من منطلق علمي وإنما من منطلق أنسني كون الادعاء أن حركة النجوم تتحكم بمصائر البشر تنافي حرية الإنسان. لكن هجومه على الرغم من ذلك مس هيبتها وأثّر في مكتشفين لاحقين ساهموا في نقل المعرفة من الأسترولوجيا إلى علم الفلك، مثل كبلر (Johannes Kepler) (1571-1630).

لا يمكن الحديث عن اكتشافات علمية في عصر النهضة، ولهذا شكّك بعضُ المؤرّخين في كونه مقدمة للحداثة. وربما يصح هذا الكلام، لكن، كما أسلفنا، لسنا مشغولين في هذا الكتاب بتفصيلات التحقيب والنظريات التاريخية في شأنه. ما يهمنا هو التحولات الفكرية والثقافية التي نرجّح أنها أثرت في تطور العلوم.

ثانيًا: الأنسنية الكاثوليكية

يمكن بشكل عام تقسيم الأنسنية إلى إيطالية، بدءًا ببترارك في الأدب، مرورًا بمارسيليو فيتشينو (Marsilio Ficino) (1433-1499) في الفلسفة، ومكيافيلي في علم السياسة، الذي سوف نتطرق إليه لاحقًا، وأنموذجها هو الفضائل الرومانية في الأدب والشعر والفن والعسكرية؛ وأنسنية أوروبية شمالية ونماذجها نيكولاوس كوزانوس وإيرازموس، وتُشدد هذه على التقوى والأخلاق المسيحية. وكان معنى اللفظ Studia humanitatis في القرن الخامس عشر دراسة الآداب الكلاسيكية (كما استخدمه ليوناردو بروني) في وصف الدراسات المتعلقة بالإنسان وإنتاجه ونشاطه، في مقابل اللاهوت الذي يعنى

(17) Garin, pp. 186-189.

بالإلهيات، وفي مقابل الميتافيزيقا أيضًا. ومن هذا المصطلح اشتُقّ تعبير الأنسنيين كما أسلفنا. ومنه استُعير مصطلح «الإنسانيات» أو «العلوم الإنسانية» في الجامعات حتى يومنا. وفي القرن التاسع عشر استُخدم المصطلح في وصف فكر عصر النهضة في الفلسفة والشعر والأدب والتاريخ والفلسفة الأخلاقية واللاهوت.

اعتبر بعض اللاهوتيين، حتى المحدثين منهم، نزعة الأنسنية في تأكيد طاقات الإنسان وقدراته محاولةً لوضع الإنسان مكان الله في مركز الكون. وبذلك شكّلت حاضنة أو بيئة لنشوء الفكر العلماني والإلحادي الحديث أيضًا[18]. واعتبر نيتشه الأنسنية (الإيطالية تحديدًا) إدارةَ ظهرٍ للمسيحية وتوجّهًا إلى المرحلة الكلاسيكية، وارتباطًا بنشوء دول الحكم المطلق، وتحدث عنها بأعلى تقدير ممكن. بينما ربط آخرون نشوءها بالمدن الجمهورية الصغيرة الإيطالية الصاعدة. وبشكل خاص ما سمّاه بوكوك اللحظة المكيافيلية[19]. لكن هذا التوجه التأريخي لم يأخذ النزعات الشمالية الأنسنية الدينية في الاعتبار[20].

لا شك في أن للروح الأنسنية علاقة باكتشاف المسيحية البيزنطية والالتقاء معها من جديد إزاء التهديد التركي الذي واجهته بيزنطة. فقد ساهمت مواجهة المسلمين في البحث عن مثال الفارس المسيحي المقاتل، ووجد النهضويون ضالّتهم في الثقافة الرومانية وربطها بالمسيحية؛ وساهم ذلك أيضًا في الالتقاء مع مسيحية شرقية هي ذاتها أفلاطونية، ومتأثرة بالأفلاطونية الجديدة. وفي تلك المرحة ساد الاعتقاد بالأساس الهرمزي، أو الحكمة الهرمزية (Corpus hermeticum) كأساس مشترك بين المسيحية والفلسفة اليونانية. والحقيقة أن هرمز هو نتاج الأفلاطونيين الجدد في الإسكندرية في القرنين الأول والثاني للميلاد. لكن هذا الاعتقاد بالهرمزية، والاندفاع إلى البحث عن أصول مزعومة

(18) انظر مثلًا راينهولد نيبور في: Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man: a Christian Interpretation*, Gifford Lectures; 1939, 2 vols. (New York: C. Scribner's Sons, 1941-1943), vol. 1: *Human Nature*, pp. 161-64, and vol. 2: *Human Destiny*, pp. 157-161.

(19) John G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975).

(20) Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 2008), p. 73.

غنوصية للمسيحية والفلسفة اليونانية قادا إلى التفاعل مع الأفلاطونية من دون حرج باعتبارها والمسيحية من أصل واحد؛ كما شكّل هذا الاعتقاد أساسًا لعدد من الجمعيات والأخويات السرية وشبه السرية التي وصلت بين النهضة والتنوير، مثل الـ «روزنكرويتسية»[21]، ولاحقًا الماسونية وغيرهما.

مع سقوط القسطنطينية في عام 1453 في أيدي الأتراك العثمانيين فرَّ علماء بيزنطة إلى أوروبا، وإلى إيطاليا بشكل خاص، وساهموا في تعميق وتوسيع عملية تعليم وتعلّم اليونانية وتحقيق وثائقها، التي كانت قد بدأت قبل تلك الفترة بقليل. ومنذ أن حضر البيزنطيون المجمع المسكوني الخاص في فلورنسا في عام 1439 الذي عقده البابا يوجين الرابع استجابة لنداءات القسطنطينية بمساعدتهم ضد الأتراك لقاء وعد بوضع حد للانشقاق بين الكنيستين البيزنطية والرومانية الكاثوليكية، كشفوا عن خلافات فكرية عميقة بين نزعات أرسطية ونزعات أفلاطونية في ما بينهم. وضعت النزعة الأرسطية الله خارج الكون كسبب أول، وافترضت أن الإنسان خُلق عاقلًا وحرًا وقادرًا على التمييز. وهذا يؤسس للثواب والعقاب كما في حالة فكر المعتزلة وابن رشد من بعدهم. أما الأفلاطونيون لاهوتيًا فكانوا يموضعون الله داخل الكون ويفترضون روحانية في الطبيعة والعالم المادي نفسه. وبعضهم بالطبع تجاوز الأفلاطونية إلى فلسفة

---

(21) جمعية دينية فلسفية سرية تنويرية الطابع، تعود تسميتها إلى اسم المؤسس كريستيان روزنكرويتس (Christian Rosenkreuz) وكذلك رمزها (الصليب الوردي). ويفترض أن المؤسس ولد في عام 1378، وانتقل إلى «الشرق الأدنى» وتلقى الحكمة الخفية الفلسفية الدينية من متصوّفة مسلمين، ونقلها إلى أوروبا بتأسيس حلقة حوله في عام 1407 بنزعة واضحة لرفض التشديد على العقيدة والشكليات في المسيحية، وفي الإسلام أيضًا، وتأكيد الإيمان. المؤرخ الأهم لهذه الجماعة هو ياتس، ولا سيما في: Frances Amelia Yates, *The Rosicrucian Enlightenment* (London; Boston: Routledge and Kegan Paul, 1972).

يفترض أن أتباع هذه الجمعية المتأخرين أدوا دورًا في تأسيس الجمعية العلمية الملكية والتأثير في جمعيات أخرى مثل الماسونية التي يُنسب إليها أثر كبير في التنوير الفرنسي عبر رواد بارزين مثل فولتير وروسو ومونتسكيو.

الجدير بالذكر أن انتساب هذه الجمعيات إلى أصولٍ في حكمة «الشرق الأدنى» هو أمر مشترك بينها. فبعضهم ينسبها إلى القبالاه اليهودية، وبعضهم الآخر إلى اختلاط الفرسان المسيحيين من مؤسسيها المفترضين بصابئة العراق وحركة الحشاشين الإسماعيلية، وغالبًا ما تُنسب إلى حركة عبادة النور والنار من الشرق نحو الغرب متمثلة بآلهة مصرية وبابلية عديدة تمثل هذه الفكرة.

أفلوطين الإسكندري التي اقتربت من الهرمزية والغنوصية على أنواعها. ولا شك في أن هذه النقاشات تركت أثرًا عظيمًا في الكاثوليك الأنسنيين ومفكري النهضة، ولا سيما في قيام أكاديمية مارسيليو فيتشينو في فلورنسا، حيث افتتح أكاديمية أفلاطون في قصر كوزيمو دي ميديتشي.

نذكر هذا كي نؤكد في هذه المناسبة أن صعود البرجوازية التجارية والمصرفية ومثقفي عصر النهضة لم يكن ثورة العقل وحدها، بل أيضًا ثورةً على العقل في كثير من الحالات حين يتطلب ذلك البحث عن معنى، وذلك بتعبيرات غنوصية وصوفية مختلفة. وكانت رهانات المفكرين على الروحانيات تجيب عن قلقهم الوجودي في مرحلة التحولات الكبرى تلك.

لم يدّعِ الأنسنيون المسيحية بل كانوا مسيحيين فعلًا. وبالعكس اعتبر هؤلاء اللاهوت القروسطي المتأخر تشوّهًا في المسيحية ناجمًا عن تأثير أرسطو وابن رشد. وهدفت قراءتهم الأفلاطونية للمسيحية إلى تأكيد الإرادة الفردية في الفضيلة، والتشديد على عبارة خلق الله الإنسان «بصورته ومثاله» (Imago dei). ونحن نقرأ عن أحد أهم الأنسنيين في عصره لورنزو فالا (Lorenzo Valla) (1407-1457) كما ينقله إلينا المؤرخ ترينكهاوس «أن عالم الدين يصنعه أو يصوّره الإنسان، ليس لأنه غير قائم، فإيماننا بالمتجاوز يؤكد أنه موجود، لكن لأننا لا يمكننا أن نعرفه إلا بالنبوة والاستعارة الرمزية (Allegory)»[22]. ومن هنا تأتي أهمية الفن والأدب وازدهار الفنون التصويرية كأنها أنواعٌ من التقرب إلى الله.

من بين مفكري النهضة كان فيتشينو الأكثر قربًا من الأفلاطونية، بل عيّنه كوزيمو دي ميديتشي المعروف في فلورنسا، رئيسًا للأكاديمية الأفلاطونية[23] التي رغب في إحيائها في مدينته. والدين بنظره يبقى هو نفسه عبر الأزمنة

---

(22) Charles Trinkhaus, «Italian Humanism and Scholastic Theology,» in: Albert Rabil, ed., *Renaissance Humanism: Foundations, Forms, and Legacy*, 3 vols. (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988), vol. 3: *Humanism and the Disciplines*, p. 343.

(23) Frances Amelia Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1991).

والأمكنة، على الرغم من مظاهره المتعددة. وعلى نهج أفلاطون الفلسفي، اعتبر الأفكار ثابتة في عالمها الإلهي، والمظاهرَ ظلال الأفكار التي تقترب منها وتبتعد عنها بدرجات. ففكرة الدين عنده إنسانية عامة على الرغم من تعدد مظاهرها، وهذه المظاهر ينبغي ألا تخدع المفكرين، فجوهر الدين ثابت كمفهومه. ونستطيع أن نفهم مقدار الإنجاز الفكري هنا، إذا تذكّرنا أيضًا أنه مفكر لاهوتي يكتب عن مفهوم واحد للدين على الرغم من التنوع في مرحلة تاريخية لا مكان فيها للتنوع، واعتُبرت فيها المسيحية الحقيقةَ الوحيدة. ففي تلك المرحلة كان من يُتَّهم بالهرطقة الدينية يتعرض للاضطهاد والمحرقة.

رأى هذا المفكر النهضوي أن أفلاطون وغيره من الحكماء مهّدوا للمسيحية بفلسفتهم، كما مهّد لها أنبياء مثل موسى. وكل ديانة صادقة يمكنها أن ترضي الله، حتى لو كانت ناقصة عقيديًا، على عكس الكفر الذي يجلب غضب الله وانتقامه. وهذا ربطٌ أنسني بين الفلسفة والدين، بل بين الديانات كلها بغضّ النظر عن العقيدة في تراث إنساني واحد يرمي إلى الوصول إلى الخير وإصلاح وضع الإنسان. آمن فيتشينو بأن الروح الإنسانية تروم تجاوز الحتميات والضرورات إلى معرفة الماهيات المجردة وعالم الأفكار، وهو العالم الإلهي.

تأثر فيتشينو بمقولة أفلاطون إن أبدية الروح الإنسانية مشتركة مع الله. وفي كتابه **الحب** اعتبر أن الإنسان يشارك الله في الحب. الله محبة. وعندما يمارس الإنسان الحب، بما في ذلك الحب الجسدي، فإنه يتقرّب إلى الله. ويسمح الله للمؤمنين به أن يعبدوه بأشكالٍ مختلفة، وأفضلُها المسيحية. لكن العبادة هي دائمًا أفضل من عدم العبادة. بهذا أدخل فيتشينو مصطلح «الحب الأفلاطوني» في الثقافة الغربية في كتابه **الحب**، وغالبًا ما يستخدم بالعربية ولغات أخرى.

أما بيكو ديلّا ميراندولا (Giovanni Pico Della Mirandola) (1463-1494)، المكنّى أيضًا ميراندول الذي توفي وهو في الحادية والثلاثين فقط، فدرس اليونانية والعربية والعبرية، اللغات السامية عمومًا، كما درس الشعر العربي على يد راموزيو مترجم ابن سينا. وكان في بداية طريقه منحازًا إلى فلسفة أرسطو وابن رشد. ومن هذه الناحية كان مثقفًا نهضويًا أنموذجيًا، حاول

التوفيق بين المسيحية والأفلاطونية، وبين أفلاطون وأرسطو. وتجلّت محاولته التوفيق بين الفلسفة والدين في كتاب أيام الخلق السبعة الذي حاول فيه أن يوفق بين سفر التكوين وما ورد في حوار تيماوس لأفلاطون. وهذه النزعات المتصارعة التي عانتها نفْسُ المفكر النهضوي هي التي جعلته يتأثر بسحر الواعظ الأصولي الكاثوليكي سـافوناررولا، كما سنرى لاحقًا.

كتب ميراندول كتابًا سمّاه تسعمئة قضية فلسفية حاول فيها تفسير المسيحية تفسيرًا فلسفيًا، وفهمها فهمًا يتوافق مع العقل الفلسفي. واشتهرت مقدمته الخطابية في الدفاع عن الكتاب ضد تهمة الزندقة، وصارت تُنشر تحت عنوان «في كرامة الإنسان»، وتحولت إلى نوع من البيان النهضوي (المانيفستو). وأشاد فيها بمركزية الإنسان وكونه عجيبة العجائب في الخليقة، وجعل أهم ما فيه قدرته على تشكيل نفسه وفق إرادته، ولتأكيد ذلك جلب كلام الله لآدم في التوراة وفي القرآن الذي فضّله الله فيه حتى على الملائكة. وفي التجربة التكوينية للإنسان ركّز ميراندول على عنصر الحرية الإنسانية بدلًا من التركيز على السقوط في الخطيئة الذي نجم عن هذه الحرية في سفر التكوين.

في رأيه، أن الإرادة والحرية أوصلت الإنسان إلى درجة أن يكون ابن الله. فبسبب حرية الإرادة يمكن أن يكون الإنسان ملاكًا أو شيطانًا. وكان هذا طبعًا كلامًا لا يمكن أن تقبله الكنيسة. فالكنيسة لا تقبل التعامل مع النص المقدس كأنه مجموعة نصوص أسطورية، ولا مع كون الإنسان خالقًا أفعاله. لكن هذه هي الروح النهضوية الإنسانية التي انتشرت في الثقافة والإبداع في عصر النهضة، وهي الروح التي توصلت إلى الحداثة لاحقًا. وتأثر ميراندول بالإسلام في فهمه العقاب الإلهي، فهو رفض فكرة العذاب الأبدي لخطايا محدودة وزمنية غير أبدية كالقتل والزنى والطمع والكبرياء، فهذه لا يمكن أن يكون عقابها عند الله العادل عقابًا أبديًا وغيرَ محدود في الزمن. وكما في الإسلام فإن العقاب غير المحدود بالزمن يكون للخطيئة غير المحدودة فحسب، وهي الشرك. لكن قبل الإسلام كانت هنالك أيضًا أفكارٌ من هذا النوع في المسيحية الشرقية ذاتها عند أوريغون الإسكندري (183-254). وكان آريوس الإسكندري أيضًا (256-336) صاحب الانشقاق الكنسي المعروف قد رفض فكرة العذاب الأبدي (كما أنكر أن المسيح صُلب فعلًا ولم يقبل مقولة الثالوث وألوهية المسيح،

وهذا يعني أن تيارًا في المسيحية الشرقية أخذ بهذه المقولات قبل الإسلام). يختلف مؤرخو الأفكار في تصنيف ميراندول، هل ينتمي إلى الأنسنية ذات الطابع العلماني أو الدنيوية بشكل عام، أم هو جزء من الأنسنية الكاثوليكية الدينية، مثل نيكولاوس كوزانوس وإيرازموس وتوماس مور وغيرهم. ولا شك في أن بيكو ديلا ميراندولا لم يكن رجلَ دين أو راهبًا، لكن في ما عدا ذلك أعتقد أن من الصعب تصنيفه علمانيًا أو دينيًا، لأنه فكّر نقديًا في إطار الدين، وفكّر دينيًا وروحانيًا حين فكّر في الحياة الإنسانية.

طوّر ميراندول الأمر إلى اعتبار الحقيقة كونيةً، وأن الديانات والفلسفات كلها تساهم في هذه الحقيقة، كما ذهب إلى ما لا يمكن المسيحية أن تذهب إليه، وهو نوع من حرية الإرادة يقترب من البيلاجية (Pelagianism) في المسيحية المبكرة، ولذلك جرت إدانته كما ذكرنا في الفصل الأول، لأنه حاول بتأكيده حرية الإنسان ومسؤوليته عن أعماله أن يقترب بالإنسان من منزلة الله. لكنه عاد إلى الدين عندما اقترب من حافة تلك الهاوية المسماة الحرية الإنسانية المطلقة.

شدد فيتشينو وميراندول على وحدة الإنسان مع الكون، وعلى قدرته على تغيير محيطه المباشر بالعمل (وفي خضم هذه الرغبة أعطوا السحر شرعية بصفته تأثيرًا في المحيط، ومن هذه الزاوية بحثا عن حقائقه في كتابات هرمز، وفي القبالاه اليهودية).

في تفاعل مع نزعتي النهضة المذكورتين أعلاه، أي إحياء التراث الكلاسيكي الفني والفلسفي الروماني واليوناني، والنهضة الأدبية من خلال الكتابة باللغات القومية، والكتابة عن قضايا دنيوية، نشأ التيار الأنسني في المذهب الكاثوليكي ذاته. إن النزعة الرئيسة للأنسنية في التدين الكاثوليكي في نهاية العصر الوسيط وبداية ما يسمى بعصر النهضة، هي اعتبار المحبة والبعد الروحاني أساس الدين، وكذلك النزعة إلى التوفيق بين المذاهب المختلفة. وتقابلنا هذه النزعة الكاثوليكية، السابقة على عهد الإصلاح، عند نيكولاوس

كوزانوس (Nikolaus Cusanus) (1401-1464)، ومارسيليو فيتشينو نفسه[24]، وبيكو ديلّا ميراندولا ، وتصل قمتها عند فجر الثورة اللوثرية مع اللاهوتي والمفكر الهولندي إيرازموس (Desiderus Erasmus Roterdamus) (1466-1536)، أكثر ممثّلي الأنسنية تأثيرًا.

انطلقت النهضة من ازدهار المدن التجارية الإيطالية وصعود فكرة الدولة في التوتر القائم بين الإمارات والإمبراطورية الرومانية المقدسة، أو بين الملكيات المطلقة والكنيسة. في إطار عصر النهضة (التي شملت العمارة والرسم والنحت وتصوّرات الكون وإحياء الآداب الكلاسيكية اليونانية والرومانية والاطّلاع على العلوم العربية)، وفي ظل هذه التوترات والتفاعلات نشأ الفكر الأنسني كحل لمعضلة حرية الإرادة الإنسانية وكلية القدرة الإلهية بجعل الإرادة الإنسانية تعبيرًا عن إرادة الله، وبانحيازه إلى الإنسان في مثلث اللاهوت المؤلف من الله والكون والإنسان. والأهم من ذلك نشوء التيارات الأدبية والفنية التي تتعامل مع الإنسان كفرد، انطلاقًا من بترارك، أو على الأقل حيث يتعامل المبدع نفسه مع ذاته كفرد يبحث عن أسلوبه الخاص في الحياة، وتتجاوز فرديته أطرًا تقليدية مثل الكنيسة وحتى المدينة القروسطية.

شكّلت الأنسنية المسيحية خطرًا من زاوية نظر المؤسسة الكنسية. فهي لم تنتقد الكنيسة من منطلق متزمت، لأنها أصّلت النهضة في المسيحية عينها، واعتبرت الحرية متجذّرة فيها. ورأت أن مصدر فساد الكنيسة غير كامن في العقيدة بل في الدوافع المادية مثل شهوة رجال الدين للسلطة والمال.

اعترضت النزعة الأنسنية على اللاهوتية السكولاستية، كما رفضت الإسمانية التي انتقدت السكولاستية، واعتبرت أن التقوى الداخلية، لا تأكيد تفصيلات العقيدة، هي نواة الدين الحقيقية، وأن الإرادة والتمييز بين الخير والشر

---

(24) أطلقت التسمية Philosophia Perennis على الفلسفة الدينية التي ترى حقيقة واحدة في الديانات المختلفة، وحتى في الفلسفة. واعتبر فيتشينو أن أساس وحدة الدين هو وحدة العالم والروح والمحبة، وأن ذلك يجد تعبيره في وحدة الدين والفلسفة. واقتصر ذلك عند فيتشينو على المسيحية والتقليد الفلسفي الأفلاطوني، لكنه توسع عند تلميذه بيكو ديلا ميراندولا ليشمل القرآن والقبالاه اليهودية وغيرها، كما توسعت عند ستويكو (Agostino Steuco) (1497-1548) أيضًا.

هي أدوات الإنسان لشق طريقه في الدنيا. ومن هنا اعتبرت النهضة النقاش بين السكولاستية والإسمانية «حماقات على مستوى رفيع» بلغة إيرازموس.

إن حرية الإرادة ليست حرية أخلاقية فحسب، بل هي أيضًا خالقة وخلّاقة مثل حرية خالقها. وتظهر في الفنون والعمران والمهن والملاحة والفروسية وغيرها. وعلى عكس صورة الراهب الفرنسيسكاني، فإن الإنسان المسيحي في الفكر الأنسني ليس متقشفًا، ولا زاهدًا، ولا يرى في الحياة مجرد جسر عبور ضيق إلى الآخرة، بل يسعى إلى المجد والجمال وما مثلهما من القيم الدنيوية. ويسعى إليها بالعمل والفنون لا بالفلسفة وعلم الكلام. ونشأت في الأنسنية «الشمالية» (أي في ألمانيا وهولندا) تيارات تتفاوت في تمسّكها بالقيم الدينية، بعضها فني وأدبي، وبعضها الآخر فلسفي وفكري، وبعضها لاهوتي، لكنها اجتمعت على جعل عنصري الإرادة والحرية عناصر مشتركة بين الإنسان والله، مع الفارق النوعي، لا الكمي بالدرجة فحسب. فحرية الله وإرادته لانهائيتان وغير قابلتين للمعرفة إلا بالإيمان.

في مقابل هذا التيار نشأ في داخل الكنيسة الكاثوليكية تيارٌ آخر يقود إلى البروتستانتية. اتفق هذا التيار مع الأنسنية على نقد الفساد في داخل الكنيسة، وعلى نقد سلطة الإكليروس في الوساطة بين الله والإنسان. بيد أنه واجه أزمات العصر الوسيط بالعودة إلى الله وحرفية النص، لا الإنسان. وطبعًا يتفرّد عنده الإنسان، لكن كمؤمن، لا كصاحب إرادة حرة في الخلق والإبداع. الله عند هذا التيار كلي الإرادة وليس مدينًا بالخلاص لأحد. والإيمان لا يخلّص الإنسان بواسطة العقل اللاهوتي، بل بواسطة التمسك بحذافير النص المقدس فحسب. وهو الطريق الأضمن إلى الخلاص، فبواسطة النص الذي هو كلام الله لا يعود الله غريبًا وبعيدًا كما في علم الكلام الإسماني، ولا يعود بحاجة إلى وسطاء من رجال الدين. والإنسان يريد ما يريده الله إذا سكنته كلمة الله. ومن هنا اهتمام لوثر بالكلمة حرفيًا لا كرمز للمسيح فقط، أي اهتمامه بالكلام والوعظ وترجمة التوراة وغيرها.

ما لبث نقاشٌ حادٌ أن نشأ واحتدم بين الفكر اللاهوتي الكاثوليكي الأنسني وفكر الإصلاح الديني الناقد الكنيسة والمتمرد عليها، أي اللوثرية في تلك

المرحلة، واتّخذ بدايةً شكل نقاش بين لوثر وإيرازموس. وسوف نذكر هنا أهم عناصر النقاش فحسب لتساعدنا في فهم العلاقة بين نمطي التفكير اللاهوتيين على أبواب الحداثة المبكرة.

كان إيرازموس كارهًا اللاهوت وعلم الكلام الأرسطي، وتبنى موقفًا تشكيكيًا ريبيًا في شأن المعرفة، ووافق أن الحل في شؤون الدين هو الإيمان البسيط والتقوى المسيحية. لكنه شمل قراءة النص التوراتي في عدم اليقين، لأن الإنسان لا يمكنه أن يفهم معانيه وغاياته الحقيقية. وقد يكون فهمه للنص أحد التفسيرات فحسب. ومن هنا فمن الأسلم والأكثر أمنًا للعقيدة أن يبقى المؤمن مع الكنيسة وخبرتها الممتدة قرونًا من الزمن، تمامًا كما يمارس المؤمن طقوسًا دينيةً من دون أن يفهمها. لم يتبنّ إيرازموس مذهبًا فلسفيًا ريبيًا، بل مزاجًا ريبيًا ضد علم الكلام السكولاستي، وضد نزعة لوثر أيضًا إلى تحويل النص إلى دوغما في فهم العالم تترك لكل مؤمن أن يفسّره كما يريد، فتنتج فوضى وانشقاقات وتعصبات جديدة. وهو ما خشي إيرازموس أن يحصل في حالة الفكر اللوثري.

تعاطف إيرازموس مع لوثر، وكان يعرف بوجود شائعة في الكنيسة أشبه بتهمة موجهة إليه أن أفكاره هي التي ألهمت لوثر، كما أن موقفه الأصلي كان توقّع نقل الأناجيل للمؤمنين بالترجمة إلى اللغة المعيشة المستخدمة يوميًا، وبالوعظ؛ كما أنه كان معارضًا للشكليات الدينية وكثرة الشعائر، واعتبرها ديانة يهودية جاء المسيح ضدها من أجل نشر دين العاطفة أو دين الحب[25]، وبهذا المعنى، لا شك في قرب ما جاء به لوثر من طروحات إيرازموس الأصلية. ومع ذلك اضطر في النهاية (في عام 1524) بعد تهرّب مستمر أن يكتب كراس «حرية الإرادة» (De Libero Arbitrio) ضد لوثر، كي يبعد عن نفسه شبهة أن أفكاره هي التي ألهمت الأخير.

كان سؤال إيرازموس الكبير: هل في إمكان الإنسان أن يساهم بخياراته

---

(25) James D. Tracy, «Introduction,» in: *Erasmus and Luther: The Battle over Free Will*, Edited, with Notes, by Clarence H. Miller; Translated by Clarence H. Miller and Peter Macardle; Introduction by James D. Tracy (Indianapolis: Hackett Pub., 2012), p. xvi.

في خلاصه ، أي باختياره بين الخير والشر، وباختياره ما يفعل وما لا يفعل؟ أم هي نعمة من الله لا يستحقها البشر بفضل أعمالهم، وينبغي ألا يتوقعها الإنسان الفاسد والخاطئ بطبيعته؟ الموقف الثاني هو موقف لوثر الذي أكد أننا لا نعرف لماذا يختار الله من يخلّصهم، وكيف؟ وهو كما بينا موقف الإسمانيين أيضًا في فهمهم معنى كلية القدرة الإلهية وعدم قدرة الإنسان على فهمها أو توقع ما سوف تحكم به.

رد لوثر على إيرازموس بقسوة في العام التالي (1525) في كتاب *De Servo Arbitrio* (الإرادة المستعبَدة)، مؤكدًا أن المسيحي لا يمكن أن يكون ريبيًا، فالمسيحية تؤكد بعض الحقائق بيقين كامل، ولا يمكن أن يؤمن الإنسان إيمانًا عميقًا بأمر يشك فيه.

أسئلة عديدة تشعّبت من هذا النقاش، أهمها، **السؤال الأول**، كيف نفهم النص الديني، وللدقة كيف يُفسَّر النص الديني كي يحصل المؤمن على إجابات عن هذه الأسئلة؟ ورأى إيرازموس أنه لفهم النصوص الملتبسة أو التي تحتمل التفسير على وجهين لا غنى عن إجماع الكنيسة الذي اكتُسب بعد نقاشات عبر العصور، في حين أن موقف لوثر الواضح والمدفوع بصراعه مع الكنيسة ذاتها انطلق من أن النصوص المقدسة واضحة، ولا تحتاج إلى وسيط ويمكن أي مؤمن أن يفهمها وأن يلتزم تفسيره لها إذا كان مؤمنًا فعلًا، أي إذا سكنته كلمة الله.

كان **السؤال الثاني**: لماذا أوحى الله إلى أنبيائه، أو لماذا حصل هذا الانكشاف الإلهي للبشر؟ هنا قدّم إيرازموس تفسيرًا عامًا هو أن الوحي يكشف حقائق تُعلّم البشر عن أنفسِهم وواجباتِهم، وعن بيئتهم وعلاقتهم بالله. أما بالنسبة إلى لوثر فإن النصوص الدينية تُعلّم الناس كيف يتجنبون غضب الله، ولا يمكن فهمها إلا من خلال التجربة الفردية الإنسانية، فهي التي تمنح الإنسان معنى النص.

تمحور **السؤال الثالث** حول مدى تعطيل خطيئة آدم الأولى قدرةَ الإنسان على الحكم بمعرفة ما هو حق وما هو باطل؟ وكيف يمكن أن يفكّر المسيحيون في أولئك الذين حظوا بنور العقل من دون أن يحظوا بنور الإيمان مثل الفلاسفة الإغريق وغيرهم؟ ورأى إيرازموس أن رحمة الله تشمل رجالًا فضلاء عقلاء

لم يسمعوا عن المسيح ولم يؤمنوا به. أما بالنسبة إلى الخطيئة الأصلية، أي السقوط من الجنّة، ففي رأيه أنها تشوّش بصيرة الإنسان لكنها لا تلغيها، وأن الإنسان يكافح بإيمانه كي يحافظ على توازنه وقدرته على التمييز بين الخير والشر. أما لوثر فرأى في هذا الحوار المهم أن أي ادعاءٍ للفضيلة خارج نعمة الله وفضله كبرياءٌ وخيلاء لا تقوم على أساس.

اعتمد المتحاورون على رسائل بولس الرسول، ولا سيما رسالته إلى أهل رومية، لكنهم اختلفوا في تفسيرها. وكان لوثر متفقًا مع أوغسطين في الموقف من حرية الإرادة، وفي اعتبار الجنس البشري ملعونًا وفاسدًا ويستحق الجحيم؛ وأن الله يخلّص من يريد بنعمة منه، وهو الذي يختار من يريد أن ينقذهم من النار. وفي نهاية حياته كتب معالجة ضد بيلاجيوس الذي سبق أن اعتبره أوغسطين مهرطقًا.

نذكر أن لوثر بدأ نقاشه ضد البابا برفضه صكوك الغفران التي كانت تُمنح لمن يدفعون مالًا للكنيسة، كإعفاء من الزمن الذي سوف تمضيه أرواحهم في «المطهر»، وجُبيَت الأموال لمصلحة بناء كنيسة القديس بطرس الفخمة في روما. واعترض لوثر على فكرة أن للبابا مثل هذا الحق في إعفاء الناس من الحساب الإلهي بإرشادهم إلى أفعال معينة أو إلى الامتناع عن أفعال معينة، وكأنهم يفتحون في الكنيسة حسابًا يضعون فيه رصيدًا من الفضائل تشفع لهم عند الله. وحين أطلق صرخته ضد بيع صكوك الغفران وجدت صدى واسعًا عند الكتّاب الأنسنيين الكاثوليكيين. ومع أن أغلبيتهم بقيت تحاول إصلاح الكنيسة من الداخل، وبعضهم أسس تقليدًا فكريًا خارج الكنيسة والإصلاح كليهما، إلا أن بعضهم انشق عن الكنيسة وانضم إلى اللوثرية، ومن أهمهم وليم تايندال (William Tyndale) (1495-1536) الذي ترجم الكتاب المقدس إلى الإنكليزية.

حين اضطر إيرازموس إلى الكتابة ضد لوثر اختار موضوع الإرادة الحرّة منتقدًا احتقاره الإنسان ورفضه احتمال أن يتوق الإنسان بنفسه إلى الفضيلة. وعن هذا الموضوع كتب إيرازموس يقول: «لنفترض أن ما بشّر به ويكليف[26]

(26) المقصود هو جون ويكليف الذي ذكرناه في فصل سابق.

ويدافع عنه لوثر والقاضي بأن كل ما نقوم به لا يحصل بإرادتنا الحرّة بل بالضرورة المطلقة، ماذا يمكن أن يكون أقلّ نفعًا أكثر من نشر مثل هذا التناقض خارج الكنيسة». من الواضح أن إيرازموس قصد أن يقول ماذا ينفع البشر والمؤمنين إذا قلنا لهم إنكم لا تستطيعون التمييز بين الخير والشر، ولا قيمة لحرية إرادتكم أو الجهد الذي ستبذلونه لأن كل ما تفعلونه يحصل إما بنعمة من الله أو بغضب منه وغير ذلك؟ فهل يمكن أن يأمرنا الله بما ليس ممكنًا، كأن يأمرنا بأن نفعل الخير من دون أن يكون بوسعنا أن نفعل الخير بإرادتنا[27]. في مناقشته الاقتباسات المتضاربة التي يمكن استخدامها لتعليل هذا الموقف أو ذاك، من مثل الاقتباسات التي تبيّن كلية القدرة الإلهية والقضايا الأخرى التي تحث الإنسان على فعل الخير، اعتبر إيرازموس أن الاحتمالات كلها ممكنة، واعتبرها موضوعات للنقاش ولتفسيرات مختلفة للنص. وبذلك اعتبر أن الأرثوذكسية هي مواقف متعددة قابلة للمداولة والنقاش وليست موقفًا محددًا. في حين أصرّ لوثر على أن دور المسيحي يجب أن يكون واضحًا، وأن يتخذ موقفًا ويحسمه. وهذا ما بدا لإيرازموس موقفًا قاسيًا إن لم يكن فظًا، فكيف نعرف من الذي لديه القدرة على الفهم؟ وإذا كان أحدٌ متأكدًا من أن الروح القدس يسكنه ويجعله قادرًا على فهم كلمة الله[28]، فكيف نتأكد نحن من ذلك؟ إن غياب الإرادة الحرّة تجعل من الله كائنًا قاسيًا وغير عادل[29].

كما ذكرنا آنفًا رد لوثر في عام 1525 على مقالة «حرية الإرادة» التي ناقش فيها إيرازموس أفكاره بمعالجة صدرت على شكل كرّاس بعنوان الإرادة المستعبدة، وفيها طرح فكرة أن الناس أشرار بالخطيئة، ولا فضل لهم على الإطلاق في خلاصهم لأنهم لا يستحقون الخلاص مهما فعلوا، ولأن نعمة الله وحدها أو رحمته الغامرة هي التي تخلّصهم[30]. وما لبث إيرازموس أن نشر ردًا بعد سنوات، ثم رد لوثر على الرد.

---

(27) Desiderius Erasmus, «A Discussion or Discourse Concerning Free Will (1524),» in: *Erasmus and Luther*, pp. 29-30.

(28) المصدر نفسه، ص 5.

(29) المصدر نفسه، ص 18.

(30) Martin Luther, «The Enslaved Will (1525),» in: *Erasmus and Luther*, pp. 86-94.

نجد في الفكر الأنسني محاولات جدية للتوصل إلى مفهوم الديانة، أو الدين بشكل عام (لا المسيحي بالضرورة). وهي قائمة عند فيتشينو وكوزانوس. واعتبر ماكس مولر، المؤرخ وعالم الأنثروبولوجيا واللغويات الذي تطرّقنا إليه في الجزء الأول، نيكولاوس كوزانوس أول من حاول دراسة الديانات غير المسيحية بروح مثقف ومؤرخ[31]. ولم تكن الفوارق بين الديانات في نظره أنواعًا من الإيمان، بل كانت تعبيرًا عن اختلافات في المعرفة البشرية. ولذلك اعتبر كوزانوس أن لا مناص من التنوع الديني لأن الإنسان محكوم بالقيود المعرفية. وعلاقة كل فرد بالله هي علاقة فريدة ومتفردة. وفي ظل الفجوة الفاصلة بين النهائي واللانهائي فإن الأوصاف «الموضوعية» كلها لـ «واقع الله» وجوهره وحقيقته يمكن أن تكون حقيقية نسبيًا فحسب. ومن هنا فإن أي أرثوذكسية (سُنّة) هي في الواقع اتفاق بين البشر. وكي يوازن هذه المعارف التي توصّل إليها شدد كوزانوس على الإيمان. والإيمان إذا كان حقيقيًا ومخلصًا لا يخطئ بل يقود دائمًا إلى الحقيقة الدينية. فالرموز تتغير، لكن المرموز إليه ثابت لا يتغير والتواصل معه يكون بالإيمان. والدين الحقيقي هو التوصل إلى حقيقة الله، وهذه المحاولة المستمرة هي الدين الواحد وراء تنوّع الشعائر. ومن هنا يصلي كوزانوس إلى الله أن يُظهر نفسه للبشر كي يتحقق الدين الواحد فعلًا. هذه المواقف التي تؤكد الإيمان الديني بشكل عام، لا خصوصية العقيدة، والتي يمكننا اعتبارها دينية تحررية حتى في عصرنا، هي مواقف مفكّر في القرن الخامس عشر، هو في الواقع كاردينال كاثوليكي[32].

اعتبر كوزانوس في نزوعه الأفلاطوني أن الله هو الخير الأعظم، وأن الديانات التي ترى الله على هذا الأساس تتشارك في حقيقة واحدة، منوّهًا بذلك باليهودية والإسلام. وآمن بالطبع بمسيحية كونية واحدة، لكنه سعى إليها بالمصالحة بين الاتجاهات الدينية المختلفة داخل المسيحية. ويمكن القول إن مفكري عصر النهضة بشكل عام اعتبروا أي تطرف منافيًا لروح المسيحية كما تظهر في الأناجيل. ولا بد هنا من التأكيد أن الموقف الأنسني ليس موقف

---

(31) Peter Harrison, *'Religion' and the Religions in the English Enlightenment* (Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1990), p. 11.

(32) المصدر نفسه، ص 12.

التسامح مع التعددية الدينية بل هو تصوّر لمسيحية شاملة أنسنية يمكن الالتقاء في شأنها والتفاهم، إنه إيمان بالحوار والوفاق. ويرى أصحاب هذا التصور أنه إلى حين يتحقق ذلك يجب أن يبقى توجّه المسيحية إلى الديانات الأخرى دعوةً إلى الحوار، لا إلى العنف.

كان استنتاج أنسنيي[33] عصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، مثل إيرازموس ونيكولاس كوزانوس، ونضيف أيضًا الإنكليزي توماس مور (Thomas More) (1478-1535)، كما يلي: بما أن لا شيء يقترب من المطلق أو اللانهائي لأنه موجود في كل شيء، فلا بد من أن يصح أن كل شيء قريب منه، بمعنى أن كل شيء قريب من الكل. ومن هنا فإن التفكير في الكل، يقرّب الإنسان من الله. وكما بدأ الدين ينشأ في حدود الإنسانية (humanity)، فالإنسانية في رأي هؤلاء قائمة في فكرة المسيح لأنه بتجسّده قد جَسَر الفجوة بين الإنساني والإلهي، النسبي والمطلق، النهائي واللانهائي. وهذا موقف ديني. لا تبدأ الأنسنية إذًا كتيارٍ علماني بل كرؤية إنسانية للدين. ونشأت في مرحلة نشوء الإصلاح الديني والأنسنية نفسها حركات دينية كثيرة ضد فساد الكنيسة؛ وحتى في داخل الكنيسة نشأت تيارات تشدّد على السيرة الحسنة والعمل بين الناس البسطاء للتربية على الفضيلة ومنهم «أخوة الحياة المشتركة»، والتي تربى إيرازموس في كنفها. فقد تربّت النزعة الإنسانوية في تفاعل مع تيارات نقدية في داخل الكنيسة لا في خارجها، ولا هي في حرب معها.

إنه الدين في حدود الإنسانية، إذا صح التعبير، خلافًا لمحاولات إيمانويل كانْت وغيره لاحقًا للتوصل إلى تبيين دين في حدود العقل، وكان ذلك قبل محاولة كانْت بقرون. والأنسنية هنا قائمة في استقلالية الإنسان الأخلاقية (Moral Autonomy)، ولا سيما عند إيرازموس الذي همّش مسألة الخطيئة الأولى لتأكيد هذه الاستقلالية الأخلاقية للإنسان. فهو غير محكوم بالخطيئة، وهو قادرٌ على تمييز الخير من الشر بنفسه. وهذا عكس موقف أوغسطين الذي رأى أن الإنسان بعد الخطيئة غير قادر على الوصول إلى الطريق القويمة

(33) نذكّر أننا نقول أنسنيين (Humansits) لتمييز الدلالة من إنسانية وإنسانيين، فالكلمة مشتقة من التبعية لتيار فكري (Humanism).

الخيرة، وبالتأكيد ليس إلى الخلاص، من دون مساعدة من الله، أي من دون نعمة إلهية (Grace)، وهذه يمنحها الله لمن يشاء. ولم يكن لدى أوغسطين شك في أن الأخيار وُجِدوا قبل المسيحية أيضًا في المجتمعات التوراتية وفي غيرها أيضًا (من خارج شعب إسرائيل)، لكن هؤلاء ما كان ليهتدوا لولا وجود نوع من الوحي والهداية الإلهية[34]. وليست مصادفة أن أصولية لوثر تعيده إلى أوغسطين.

دافع إيرازموس عن منتقدي الكنيسة والدولة حتى لو كان بطريقة السخرية في كتابه المعروف **مديح الحماقة** (أو التهريج) في عام 1509. واعتبر أن ما يقف خلف التعصّب هو مصالح دنيوية[35]. واتخذ مواقف إنسانية من الدين جعلته من روّاد التسامح الديني قبل جون لوك بفترة طويلة. وكان إيرازموس متسامحًا، ومؤسّسًا التسامحَ من زاوية نظر دينية إنسانية قبل الحروب الدينية، لا من زاوية نظر منطق الدولة بعد الحروب الدينية. وعلى الرغم من موقفه النقدي تجاه رجال الدين، بصفته رجل دين ومفكّرًا ، إلا أن موقفه لمصلحة حرية الإنسان في مسألة الإيمان دفعه إلى رفض الإصلاح اللوثري الذي أصرّ على التحديد المسبق لمصائر البشر.

في إثناء إقامته في إنكلترا بين عامي 1509 و1514 درَّسَ إيرازموس اليونانية وآدابها في جامعة كامبريدج، كما احتل كرسي الدراسات اللاهوتية في

(34) Augustine, *The City of God: Against the Pagans*, Edited by R. W. Dyson, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998), book 13, chap. 47, p. 694.

(35) من أجمل مقولات إيرازموس نترجم الفقرة التالية التي تدل على نوع تدينه: «والآن في شأن تهمة السخرية اللاذعة جوابي هو أن الأذكياء تمتعوا دائمًا ببعض الحرية في ممارسة الفكاهة في شأن الحياة العامة من دون عقاب بشرط أن يمارسوا حريتهم في حدود المعقول، وهذا يجعلني أتعجب أكثر من حساسية الأذن في العصر الحاضر التي لا تحتمل إلا سماع التشريفات والألقاب التفخيمية. إضافة إلى ذلك يمكنك أن تعثر على بشر تشوّه حسهم الديني حيث يبدون قدرةً أكبر على تحمّل التجديف ضد المسيح من قدرتهم على تحمّل أي نكتة تروى عن البابا أو الأمير، ولا سيما إذا مست معاشهم اليومي». انظر: Desiderius Erasmus, «In Praise of the Folly\Mariae Encomium,» in: Desiderius Erasmus, *The Collected Works of Erasmus*, Translated by Betty Radice; Annot. by R. A. B. Mynors (Toronto: Toronto University Press, 1986), vol. 27, p. 84.

الجامعة. وكان في بداية إقامته في إنكلترا قد كتب كتابه مديح الحماقة. تعرّف إليه توماس مور في أثناء إقامته في لندن في عام 1499 وتأثر به. وكان مور قد وصل إلى منصب عضو مجلس الملك الخاص في عام 1518 في عهد هنري الثامن، ورئيس مجلس العموم في عام 1525، ومستشار الملكة إليزابيث في عام 1529[36]، ودفع ثمن مواقفه الأنسنية، حيث رفض بصفته كاثوليكيًا الاعتراف بسلطة الملك في الشؤون الدينية بما فيها العبادات[37]. هنا تنعكس الأمور، إذ حوكم كاثوليكي أنسني ناقد للمؤسسة الكنسية لأنه رفض سلطة الملك في شؤون الدين. وعبّر مور عن آرائه الفكرية في كتاب غير عادي لرجل دين هو كتاب يوتوبيا (اللامكان) الذي تحوّل إلى مصطلح في وصف الأدبيات التي تصوّر مجتمعًا أو دولة مثالية، أو في وصف الفكر الذي يتبنّى تصوّرًا كهذا.

كتب مور الذي انطلق من منطلق أكثر أخلاقية وأكثر مسيحية من مكيافيلي معاصره، متخيلًا مكانًا مثاليًا يعمل فيه الناس بانسجام في تجمعات سكنية تشبه الأديرة أكثر مما تشبه المدن الحديثة، يلبسون لباسًا موحدًا ويتناولون طعامهم سوية ويكتفون بالعمل ست ساعات في اليوم لنجاعة العمل وإنتاجيته، ويمضون باقي الوقت في القراءة والتأمل، وغير ذلك من الأمور التي تجري في منطقة متخيلة ومكتشفة حديثًا وغير مسيحية. وهذا يعني أن رجل الدين المسيحي توماس مور كان قادرًا على تخيل مجتمع عادل غير مسيحي، بل اعتبر سكان «يوتوبيا» الخيالية أكثر مسيحية من مسيحيي أوروبا عمليًا. وبهذا المعنى كان كتاب يوتوبيا نقديًا للنظام السائد. يشار إلى أن مور كان أيضًا مستشارًا لهنري الثامن مثلما كان مكيافيلي مستشارًا قبل حكم آل ميديتشي، لكن استنتاجاته كانت معاكسة لاستنتاجات مكيافيلي بخصوص فساد السياسيين.

كتب مور وصفًا لمدينة تعيش فيها الديانات المختلفة، ويُسمَح فيها بالتبشير شرط عدم التحريض وإهانة الآخرين، لكنها لا تسمح بالفكر المادي الإلحادي الذي يحدده بعدم الإيمان بالخير، وبالحياة بعد الموت. وهذا تحديد نهضوي

---

(36) عن هذا الموضوع، انظر: Richard Marius, *Thomas More: A Biography* (New York: Knopf, 1984).

(37) عن هذا الموضوع، انظر: Peter L. Berger, *Thomas More: A Lonely Voice against the Power of the State*, English Translation by Hector de Cavilla (New York: Scepter, 2009).

مهم للإلحاد يبتعد عن تعريفه العقيدي الضيق. وبعد إتمام الكتاب الذي يمكن اعتباره وثيقة في التسامح، اتخذ مواقفَ حادةً ضد «الهرطقة البروتستانتية» في بلده، ودفع ثمنها إبان موجة التعصب البروتستانتي التي اجتاحت بلاده.

كان الأنسنيون ضد الحروب الدينية، بناء على موقفهم من الديانات الأخرى التي يرونها اجتهادات إنسانية في معرفة الله. فوقف إيرازموس مثل كوزانوس ضد الدعوة لشن حروب صليبية جديدة على الأتراك بعد سقوط بيزنطة، ودعا إلى كسب «الأتراك» إلى الديانة المسيحية بالكلمة الحسنة والفعل الحسن، وذلك في رسالة معروفة منه إلى البابا ليو العاشر في عام 1515، طالب فيها أيضًا بالتسامح مع لوثر[38]. ولم يكتف مفكّرو الأنسنية الكاثوليك بنسج علاقة فكرية بالفكر اليوناني والروماني معًا بل تجاوزوا ذلك إلى تذكير الكنيسة بالتعايش الذي كان سائدًا بعد أن توقفت ملاحقة المسيحيين واضطهادهم في نهاية القرن الرابع الميلادي بين المسيحيين واليهود والوثنيين في المدينة الواحدة.

كان تيار النهضة في الكنيسة الكاثوليكية سابقًا تاريخيًا (وربما فكريًا أيضًا) على مفكّرين بروتستانت سوف نتطرق إليهم لاحقًا مثل كاستيليو ومينو سيمونز ولاهوتيي جامعة كامبريدج الأفلاطونيين، وعلى تسامح جون لوك. لكن الحروب الدينية حجّمت هذا التيار في داخل الكاثوليكية، وقلّصت تأثيره، ومنعت تطوّره المباشر إلى فكر التنوير. وعاد بقوة لاحقًا، لكن من أخذ بنزعاته هذه المرة تيارات في البروتستانتية. وبقي تأثيره ماثلًا في هذه التيارات في الدول اللاتينية بشكلٍ خاص حيث كان ممكنًا أن ينهل منه فكر التنوير في دولة مثل فرنسا.

أثّر فكر النهضة في فكر التنوير، لكن الأخير أجاب عن مسألة استقلالية العقل، واستقلالية الإنسان الأخلاقية من دون الحاجة إلى تبرير ذلك بالنصوص التوراتية. واتفق جميع مفكري التنوير في الهجوم على فكرة الخطيئة الأصلية، وكأنها سبب أصلي ومتوارث للشر في الإنسان.

---

(38) جوزيف لوكلير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ترجمة جورج سليمان (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 160.

في سياق موضوعنا نفسه وهو علمنة الوعي يمكننا القول إن الفكر الأنسني حقق أربع خطواتٍ مهمة، وإن كان ذلك من منطلقٍ ديني: **أولًا**، إعادة الاعتبار إلى الإنسان في مثلث العلاقة: الله، الإنسان، الكون؛ **ثانيًا**، التسامح الديني، ويجب التمييز هنا بين التسامح والتعددية الدينية، حيث لم يدعُ الأنسنيون إلى تعددية دينية بل تسامحوا معها كحالة موقتة نحو الوحدة المسيحية التي تقوم بناء على التسامح والحوار بين المختلفين. وهو الحلم الذي فشل عمليًا في صيغة سلام أوغسبورغ في عام 1555[39] مباشرة بعد الإصلاح وخلال الحروب الأهلية المذهبية. وهي المعاهدة التي كرّست وحدة الديانة والنظام الحاكم، بإخضاع ديانة الشعب لديانة الأمير (وهذه حالة تناقض التسامح بالمطلق). أما **الإنجاز الثالث** للفكر الأنسني الديني فيكمن في الميل إلى تخفيف تعقيد العقيدة الإيمانية، والتقليل من مقولاتها الإيمانية، وتسهيلها وتبسيطها كأساس للوحدة الدينية، خلافًا لنزعة التركيب والإكثار من التفصيلات والدقائق العقدية وفرضها كلها على المؤمن؛ **ورابعًا**، اعترض الأنسنيون على تدخل الدولة في فرضٍ العقيدة. والتقى هذا الموقف موقتًا الموقفَ الكنسي الرسمي المعارض لتشكّل الديانات التابعة للدولة، كما في حالة هنري الثامن، والإصلاح البروتستانتي اللوثري والكالفني. لكن دفاع الأنسنيين وتبريرهم ومنطلقاتهم لم تكن كلها معًا مؤسّسية، بل إنسانية، وسوف تصلح لاحقًا لأن تشكّل أساسًا لتحييد الدولة في الشأن الديني، وهذا أمر لم يكن ليخطر في بال أي أنسني في نهاية العصر الوسيط بالطبع. ولا شك في أن الفكر الأنسني كان أكثر «تعلمنًا» (بالمعنى أعلاه للعلمانية) من بروتستانتية عصره التي وحّدت الدين والدولة عمليًا، وجعلت من الأمراء بابوات في إماراتهم. لكن الفكر الأنسني كان فكرًا دينيًا في أي حال.

---

(39) عقد سلام أوغسبورغ بين ممثل الإمبراطور شارل الخامس (عن الإمبراطورية الرومانية المقدسة) وممثلي اتحاد النبلاء اللوثريين. وهي المعاهدة التي أسست الاعتراف بوجود مذهبين داخل الإمبراطورية: الكاثوليكي واللوثري (ولم تعترف بالكالفنيين ومجددي المعمودية الأمر الذي أدى إلى نشوب حرب الثلاثين عامًا الشرسة جدًا لاحقًا). وبموجب هذه المعاهدة تنتظم العلاقة على أساس أن من يحكم الأرض وله الإقليم له أيضًا الدين: cius regio, ius religio، وقد حُرِّفت لاحقًا إلى مقولة «الناس على دين ملوكهم». ومنحت فترة سماح لمن يريد تغيير مكان إقامته إلى دولة أو إمارة يتلاءم دين أميرها مع دينه، وهو حق لم يمنح إلا لمذهبيْن كما أسلفنا.

ثالثًا: عصر النهضة كعصر ديني
الأصولية والأنسنية

كان الأنسنيون وعلى رأسهم إيرازموس كاثوليكيين، بل كانوا غالبًا رجال دين ملتزمين عقيدة الكنيسة، لكن فكرهم نزع إلى تقليص عدد الجمل العقيدية التي يجب أن يؤمن بها الإنسان كي يُعتبَر مسيحيًا مؤمنًا. وفي الوقت عينه جرى تأكيد أخلاقيات المؤمن وسلوكه، أي إن الأنسنيين الكاثوليك لم يشددوا على مسألة أداء الشعائر الدينية الصحيحة من أجل الخلاص في الآخرة، وضد الانحراف عنها باعتباره سحرًا وشعوذة، بقدر ما اهتموا بالسلوك الأخلاقي للمؤمن وفضائله. وتحول هذا النزوع إلى التقليل من وزن العقيدة ومركّباتها، والتقليل من التشديد على الطقوس، علاوة على تأكيد عنصر السلوك والأخلاق، إلى نزعة عامة تتخلل الفكر التأليهي الربوبي في القرن الثامن عشر، وتقود حتى إلى الموقف التنويري من دور الدين. وبرأينا هذا هو القاسم المشترك بين هذه التيارات منذ عصر النهضة حتى عصر التنوير في رؤيتها إلى الدين تحديدًا.

كان عصر النهضة بمجمله عصرًا دينيًا جدًا، اندفع فيه من اندفع إلى العمل والإبداع كنوع من عبادة الله، بدوافع دينية عميقة. وهذا لم يقتصر على الفن والرسم، وحتى العلم. فعندما أوفد فرديناند وإيزابيلا كريستوفر كولومبوس ليستكشف الطريق إلى الهند غربًا كان دافعهما نشر الدعوة المسيحية وتنصير أهالي آسيا؛ وكان الدافع الديني قويًا جدًا عند كولومبوس ذاته، كما تبيِّن يومياته، حيث آمن بأنه غادر ليكتشف الطريق إلى الهند غربًا لضرب الوثنيين أو تحويلهم إلى المسيحية[40]. وعندما رست سفنه على شواطئ ما اعتقد أنه جزر الهند الغربية غرس في الأرض صليبًا يشبه صليب الحملات الصليبية. وكان يطلق على الجزر أسماء القديسين في محاولة تملّك سيميوتيقي رمزي لها. وبعد هذا «الاكتشاف» المدفوع دينيًا شعر البابا كزعيم للمسيحية أن من حقه أن يمنح ملكَ إسبانيا البلدانَ «المكتشفة»، ثم عاد وقسّمها بين إسبانيا والبرتغال. وهو تقسيم لم تلتزمه إنكلترا ولا فرنسا لاحقًا كما هو معروف.

---

(40) Eugene F. Rice and Anthony Grafton, *The Foundations of Early Modern Europe, 1460-1559*, Norton History of Modern Europe, 2nd ed. (New York: W. W. Norton, 1994), p. 38.

كان ممكنًا أن تتعايش هذه الرؤية الدينية النهضوية الكونية الطابع (في نظرتها إلى الله والعالم) بسهولة مع تطوّر علوم الفلك والرياضيات، وأن تفتح المجال لمعنى جديد في التاريخ يختلف عن تحقيب القديس أوغسطين لزمان دنيوي ينتظر الخلاص، وتحقيب تاريخ مقدس بمحطات توراتية معروفة مثل طرد آدم من الجنة وولادة المسيح وصلبه وانتظار الخلاص. فبالنسبة إلى الأنسنيين أصبح العالم نفسه مسكونًا بالمعنى وبتجليات المطلق. وتغلغل هذا الموقف في وسط عدد كبير من المثقفين من رجال الدين الكاثوليك أنفسهم.

ما لبث مارتن لوثر أن ظهر في الشمال ليعلّم الناس أن إرادة الإنسان ليست حرة بل تتحكم بها إرادة الله. وأن الفن والتصوير في الكنيسة غير مرغوبين، وأن «الكلمة» كلمة الله، أي معرفة النص هي الطريق الوحيدة إلى الخلاص. وتحلّق حوله في منطقته العامة الذين تضرروا من الضرائب، ومن حرمان الكنيسة لهم من الخلاص حين شاءت، والأمراء الذين نزعوا إلى الاستقلال عنها.

وافق الإصلاح اللوثري المناهض لفكر النهضة وممارسته الفنية الجمالية جانبا من فكرَ الأنسنيين، فأكد مثلهم أن المؤمن يفهم رسالة الدين ويدركها مباشرة، من دون أن يسمع القداس اللاتيني ويرى حركات الكهنة وطقوسهم التي لا يفهمها، ومن دون أن تكون وساطة الكنيسة إلزامية عند من يمكنه أن يفهم. وذلك بُعدٌ تنويريٌ في إطار الدين ذاته، بل في إطار الأصولية. ومع أن الإصلاح الديني البروتستانتي تمرّد أيضًا على المؤسسة الكنسية وأعاد الاعتبار إلى «الدنيا» ضد التقليد الأوغسطيني، في نوع من علمنة أو دَنيَوْة للدين، إلا أنه اختلف مع الموقف النهضوي الأنسني الذي رأى أن قدوم المسيح همّش مسألة الخطيئة الأولى/ الأصلية، واتفق مع أوغسطين في شأن الطبيعة البشرية.

كان مارتن لوثر، مؤسس تيار الإصلاح الديني، متشائمًا جدًا في شأن الطبيعة الإنسانية. وميّز إرادة الإنسان تمييزًا كاملًا من إرادة الله، وقدرة الإنسان من قدرة الله. واعتمد تمامًا على النصوص التوراتية نافيًا استقلالية الإنسان الذاتية التي ميزت فكر النهضة كتيار كاثوليكي أكثر تطوّرًا روحيًا وحضاريًا من اللوثرية في عصرها، وأكثر تسامحًا.

في خضم الصراع مع البروتستانتية غابت الأنسنية داخل الكاثوليكية نفسها ما عدا في جزر ثيولوجية بقيت تذكّر بها إلى أن تبنّتها لاحقًا فئة السياسيين

النهضويين المحيطة بالملوك في القرنين السابع عشر والثامن عشر، في دول ما بعد تجربة الحروب الدينية. والمقصود هو تلك الفئة الباحثة عن تبريرٍ لاهوتي لمنطق الدولة الدافع إلى بناء الدولة، وللتسامح مع تعددية المذاهب ضد الحرب الأهلية. وحين عاد فِكر إيرازموس وانتصر على تشدد لوثر في البروتستانتية ذاتها، أصبح في إمكان الثقافة البروتستانتية أن تساهم في توليد التنوير واستيعابه. وفي مراحل متأخرة خلال الحروب الأهلية المذهبية دخلت فكرة التسامح إلى البروتستانتية.

لم تخلُ مرحلة النهضة من نزعات أصولية في الكاثوليكية نفسها قبل البروتستانتية التي بدأت أيضًا كنقاش لاهوتي أصولي داخل الكاثوليكية. واعتُبِر اهتمام الكنيسة والبابوات تحديدًا بالأبهة والفخامة العمرانية من مظاهر فساد الكنيسة، وانتقد الإقبال على الدنيا الذي رافق ذلك. ومن هذه المظاهر عشية الإصلاح اعتراف البابا ألكسندر السادس (1431-1503) عمليًا بأبنائه غير الشرعيين، وكذلك إنتشنتو [إنوسنت] الثامن (1432-1492) الذي كان أيضًا رجل اهتمامات دنيوية ومحسوبية وفساد في وعي العامة. لذلك نرى أنه سبق الإصلاح حركة نقدية تجلّت بوعاظ «سلفيين» يحذّرون من فساد الكنيسة ونزوعها الدنيوي.

كان الواعظ والراهب سافونارولا (Savonarola) (1452-1498) من المظاهر المبكرة التي دلت على ازدواجية عصر النهضة، لناحية صعود الآداب والفنون والثقافة الكلاسيكية، بما فيها بعدها الروحاني، والرد السلفي الأصولي عليها في إطار الكنيسة الكاثوليكية وضد قيادة الكنيسة. بعد آل ميديتشي حكم سافونارولا فلورنسا عمليًا لمدة أربعة أعوام حتى أعدِم حرقًا. ومثّل عودةً إلى التقوى بموجب مبادئ أوغسطين ضد الكنيسة الرسمية، وضد النزعة الأنسنية على حد سواء. وادّعى هذا الراهب أنه يرى رؤى تُلهِمُه. وأقام في المدينة دولة دينية سبقت دولة كالفن في جنيف. لكن فشله في إدارة المدينة بعد أن حرمه البابا من الوعظ، ونهاية الكاريزما التي كان يحكم بها، أثبتا عمليًا أن التقوى الدينية لا تصلح لحكم المجتمع. واستفاد مكيافيلي من فشل التقوى الدينية في إدارة الدولة، فذكر هذه التجربة في كتابه الأمير بعدما لمع نجمه حين حكم بيرو سودريني (Piero Soderini) (1450-1522).

سبق سافونارولا مارتن لوثر في نقده اهتمامات الكنيسة الكاثوليكية الدنيوية واهتمامها بالطقوس والشعائر أكثر من اهتمامها بالروحانيات، وكذلك تشجيعها الاهتمام بعلوم القدماء وآدابهم. وبهذا المعنى كان الإصلاح الديني في البداية ردًا على النهضة وعودة إلى الأصول وإلى السلف المسيحي، ضد «السلف» اليوناني والروماني والآداب والفنون والعلوم القديمة. وتجلّى نشاط سافونارولا بالوعظ الحاد العصبي والعاطفي وتخويف الجمهور المستمر من العقوبات الإلهية. وليست مصادفة أن تقوده طرق الوعظ إلى فلورنسا وإلى دير القديس مرقس، حيث راهن على الازدواجية القائمة أصلًا عند مفكري النهضة.

كان بيكو ديلّا ميراندولا، أحد أبرز فلاسفة النهضة ومفكريها كما ذكرنا، وهو من أقنع لورنزو دي ميديتشي بإحضار سافونارولا للوعظ في فلورنسا والإقامة في دير القديس مرقس[41]. وفي وعظه في هذا الدير انتقل سافونارولا بسرعة من التنديد بالأخلاقيات المادية المنتشرة في زمن ازدهار الأعمال والتجارة وانتشار العادات الجديدة والترف الاستهلاكي بين المواطنين، إلى التنديد بعادات رجال الدين وأخلاقياتهم الدنيوية. وما لبث أيضًا أن انتقد طغيان الحكام باسم الدين، معتمدًا نبرة شعبوية تجذب الفقراء. واتخذت عظاته ومواعظه بسرعة شكل تواصل مع الله أو ادعاءات نبوّة. وترافق ذلك مع خطب عاطفية نارية وبكاء على أحوال الدنيا، ومن الممكن تخيل أثر ذلك في الفقراء والمهمشين وحتى في المثقفين في ذلك العصر. وسرعان ما دخل في حالة صراع مع لورنزو دي ميديتشي الذي بفضله وصل إلى منصبه من جهة، ومع البابا من جهة أخرى. فقد خاطب الواعظ العامة ضد السلالة الحاكمة، وأحيا عمليًا الممارسة الجمهورية في المدينة ضد الأسر الدكتاتورية

---

(41) شارك ميراندول في نقاشات الدين والفلسفة مع الراهب في دير القديس مرقس، ثم اقترب من أفكار هذا الراهب في فترة (1492-1494)، كما يظهر من كتاباته. أما ابن أخيه جيان فرانشيسكو بيكو فتأثر بالـ «فرير» إلى درجة الموقف السلبي من الفلسفة اليونانية، محاولًا أن يضع الحد بين المعرفة المسيحية الحقيقية، والمعرفة الوثنية. انظر: Garin, pp. 133-135.

كتب دفاعًا عن الـ «فرير» ضد البابا. وفي المنفى ألّف كتابًا في عام 1520 ضد الفلسفة اليونانية، ولا سيما أفلاطون وأرسطو، وبواسطة مناقشة مسألة اليقين بالاعتماد أيضًا على كتب سكستوس أمبيريكوس: *Pyrrohonarium Hypotyposes* و*Adversus Mathematicos* أيضًا. وكان هدف الشك هنا منهجيًا يهدف إلى تفكيك اليقين العقلي بغرض الاستقرار على البشارة المسيحية.

الحاكمة. لكنه أثبت بسلوكه أن الأصولي الذي يدّعي أنه يتواصل مع الله ويرى رؤى هو شخص لا يؤتمَن، حيث يضع نفسه فوق علاقات إنسانية مثل الولاء والإخلاص. ويمكن اعتبار هذه الظاهرة الفريدة التي لم تعمّر طويلًا أولى المحاولات في تأسيس، ليس السلفية الدينية عند الوعاظ فحسب، لأنها كانت هذه موجودة، بل طرحها كبديلٍ سياسي من إدارة المجتمع ضد الكنيسة والحكام معًا.

كان لويس الحادي عشر (1423-1483) والد شارل الثامن (1470-1498) موحّدَ فرنسا الحقيقي ومؤسس دولة الملكية المطلقة الذي تمكّن من الخروج إلى احتلالات في أوروبا، وتحديدًا إيطاليا، وإلى التوسع الاستعماري باسم تجديد الحروب الصليبية. ورأى حاكم فلورنسا العابر سافوناورلا في شارل الثامن حليفًا له في صراعه مع البابا. وبهذا المعنى تبينت منذ تلك المرحلة استهانة الفكر الديني الأصولي الكاثوليكي بالشعور الوطني الذي بدأ ينشأ في تلك المرحلة، لأن سافوناورلا لم يجد مشكلة في التعامل مع شارل الثامن «المحتّل» ما دام يشاركه الحلم بتجديد الحروب الصليبية بدوافع مختلفة.

أنشأ سافوناورلا مجموعات من الشبان المتحمسين الذين يفرضون تعاليمه على الناس في مجرى حياتهم اليومية (بما يشبه نظام المطوّعة أو نظام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) في ذلك العصر، وكانوا يُسمَون غلمان الفرير (أو صبية الراهب). يجمعون السلع البيتية الثمينة ويتلفونها ويحرقون المؤلفات الأدبية والفلسفية ويضربون النساء المتبرّجات ويحاولون تطبيق نصوص التوراة. وبهذا المعنى شكّلت محاولة هذا الراهب اكتشافًا أوّل في المسيحية أن من يريد أن يطبّق شريعة على الناس بالقوة سيلجأ إلى تعاليم العهد القديم، لأن مثل هذه التعاليم غير قائمة في المسيحية في العهد الجديد، لذلك غالبًا ما نعته خصومه باليهودي. كانت ظاهرة سافوناورلا ظاهرة أصولية مبكّرة سبقت البروتستانتية. وانتهى صدامه مع البابا بإصدار البابا ألكسندر السادس قرار حرمانه، وانتهى الأمر إلى إعدامه.

في المقابل، في نهاية القرن الخامس عشر، ظهر اهتمام واسع بالمخطوطات

اليونانية وتحقيقها. ودُرست التقاليد الريبية اليونانية بما في ذلك في فلورنسا، ومنها نصوص سكستوس إمبيريكوس (Sextus Empiricus) (160-210) الذي عاش في فترة متأخرة نسبيًا وحُفظ منه بالتالي أكبر عدد من المخطوطات التي تشهد على الريبية الفلسفية، أو مذهب الشك[42]. والريبية كفلسفة (أو للدقة كمنهج فلسفي) لا تقتصر على مجموعة مقولات تشكيكية في الدين، بل هي موقف فلسفي متعلق بالمعرفة، ويمكن تصنيفه نوعين على الأقل:

- الريبية من مدرسة الأكاديمية الأفلاطونية الأثينية التي تحاول أن تثبت أن المعرفة عمومًا غير ممكنة، وأي محاولة لمعرفة أي شيء بالعقل تقود إلى تناقضات. ووصلت إلى النهضة الأوروبية عبر نقاشات سيسرو وغيره لأفكار فلاسفة مثل عدمية جيورجاس السفسطائية وسينيكية ديوجينس وتناقضات زينون الشهيرة وغيرها.

- النوع الأكثر اعتدالًا الذي يؤكد عدم وجود أدلة كافية لإثبات أن المعرفة ممكنة، وبالتالي لا بد من تأجيل الأحكام المتعلقة بالمعرفة، ويجب تجنّب تثبيت أنساق فلسفية جاهزة، أو عقائد فلسفية (Dogma) هي المدرسة البيروية نسبة إلى الفيلسوف بيرو (Pyrrho 360-270 B.C.)[43] التي تنفي القدرة على معرفة الأشياء خلف الظواهر، ومن هنا تعترض على الأنساق المعرفية والفلسفية التي تشكل «دوغما» كاملة، وكان لها أعظم الأثر في رأينا في النقاشات عن المعرفة الدينية وفي تشكّل فكر التنوير في القرنين السابع عشر والثامن عشر[44].

---

(42) يعود أصل الكلمة الفرنسية Sceptique والإنكليزية Sceptic إلى اللاتينية Scepticus. وظهرت في الترجمة اللاتينية لأعمال ديوجينس في عام 1430. وفي الترجمات المجهولة المصدر لأعمال سكستوس إمبيريكوس قبل ذلك بقرن. انظر: Charles Schmitt, «The Rediscovery of Ancient Scepticism in Modern Times,» in: Myles Burnyeat, ed., *The Skeptical Tradition*, Major Thinkers Series; 3 (Berkeley: University of California Press, 1983), pp. 225-251.

(43) وهي نسبة فحسب، فعلاقة هذا الفيلسوف بالبيروية غير واضحة وغير مثبتة. فقد نشأت الفلسفة التي نسبت إليه في القرن الأول قبل الميلاد.

(44) عن هذه الموضوع كتب ريتشارد بوبكين عشرات الدراسات وتوّجها بكتاب يلخص فيه هذا الموضوع في شأن تاريخ الريبية في عام 1960، ثم الطريق إلى البروية في عام 1979. واعتمدنا عليه في صيغته الموسّعة التي تشمل سافوناررولا وبيير بايل: Richard H. Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Rev. and Expanded ed. (Oxford; New York: Oxford University Press, 2003).

استخدم الراهب الدومينيكاني سافوناورلا النزعة الريبية أو التشكيكية بشكل تبسيطي شعبوي متناقض، للتشكيك في العقل وتأكيد الإيمان[45]. فكان يردد في خطاباته ما نفع أرسطو إذا كان لا يستطيع أن يُثبت وجود الروح، أو أن أي مؤمن بسيط ساذج يعرف عن الإيمان أكثر من أفلاطون. وكان بذلك ينتقد اللاهوت السكولاستي الكنسي القروسطي (أي علم الكلام) الذي يعتمد على أرسطو في اشتقاق العقائد الدينية وتوضيحها. وفعل ذلك مفكرون أنسنيون نهضويون مثل نيكولاوس كوزانوس في نقدهم السكولاستية.

ربما كان هذا التوجه الذي يحوّل الريبية إلى عكسها بواسطة استخدامها، أي الذي يجعل الريبية تقود إلى استسلام للإيمان والروحانية، هو الذي جعل مواعظ الراهب تخاطب مفكرين مثل بيكو ديلّا ميراندولا. وأثّرت نزعته إلى الزهد والروحانية ومواعظه النقدية ضد العقلانية اليونانية في اللاهوت الكنسي، وأثّر تأكيده إيمان البسطاء وتقواهم كمصدر لليقين الوجودي في فناني عصره وما بعد عصره. ومنهم من تبعه إلى الدير نفسه، هذا على الرغم من أنه حمل على الأدب والشعر وثقافة عصره، عصر النهضة، بشكل عام. ينطبق هذا على فنانين عظام مثل مايكل أنجلو وبوتيتشيلي وآخرين. أما فيتشينو فاقترب من الراهب وابتعد عنه بسرعة. وأصبح هذا الـ «فرير» من أبطال مارتن لوثر لأنه طالب بعقد مجلس كنسي لإصلاح الكنيسة، ولأنه شكّك في معارفها عن الإيمان الحقيقي[46].

استخدم سافوناورلا الحجج الريبية أيضًا في نقاشه البابا في عامي 1497 و1498[47]. واستخدمها مارتن لوثر أيضًا في مرحلة الجدال والبابا

---

(45) سبق أن استخدم القديس أوغسطين في بداية العصر الوسيط الفلسفة اليونانية التي تؤكد أن المعرفة احتمالية في أفضل الحالات لتفنيد قدرة الفلاسفة الدوغمائيين (أي الذين يدّعون معرفة طبيعة الأشياء) على المعرفة، ولتأكيد أن الطريق الوحيدة لليقين هي الإيمان. وتكرر استخدام منهج الشك الفلسفي في تفنيد المعرفة العقلية وتأكيد الإيمان كمصدر لليقين من القديس أوغسطين إلى الغزالي في المنقذ من الضلال قبل سافوناورلا، ثم عند لويز باسكال وكيركيغارد والوجودية الدينية لاحقًا. وهو شك منهجي يقود إلى يقين إيماني غير عقلي؛ ويختلف طبعًا عن الشك المنهجي البراغماتي الذي يهدف إلى الوصول إلى نقطة اليقين بالعقل، كما في حالة ديكارت.

(46) Popkin, p. 26.

(47) المصدر نفسه، ص 7.

قبل الانشقاق، عند تأكيد أن كل ما ليس وحيًا هو في الواقع رأي لا معرفة يقينية. اليقين الوحيد هو ما يراه ويتعرف إليه الوجدان، أو الضمير في النص المقدس[48]. وبالطبع بعد أن فعل لوثر ذلك فتح صندوق أشباح ما عاد في إمكانه إغلاقه. فإذا كان كل شيء رأيًا ما عدا النص، وإذا كان النص يُقرأ من دون مرجعية كنسية يثق المؤمن بمرجعيتها، فلا بد من أن تصبح هنالك قراءات مختلفة للنص تشكل أيضًا آراءً غير يقينية، لكن أصحابها متأكدون من يقينيتها لأن كلًا منهم يعتبر نفسه مفسّرًا للنص.

أحيت هذه الحقيقة المنهج الريبي عند الفكر الكاثوليكي الإصلاحي المضاد الذي راح يشكك في يقينية قراءات النصوص المقدسة من المؤمنين، إلى درجة القول بعدم وضوحها أصلًا، من أجل الوصول إلى استنتاج أن المرجعية الكنسية تبقى هي الأوثق. وهذا ما فعله إيرازموس نفسه في مناقشته فكر لوثر، التي سبق أن تطرّقنا إليها في مقالة «حرية الإرادة». وهي المناقشة التي حاول إيرازموس تجنّبها لأنه لم يرغب في الوقوف إلى جانب المؤسسة الكنسية في المتراس.

لكن مفكر النهضة الذي يمكن اعتباره أبا الريبية الحديثة هو الفرنسي ميشيل مونتين (Michel de Montaigne) (1533-1592) الذي كان مستشارًا لبيت نافار، وهم الشق البروتستانتي من آل بوربون. وثمة تقدير أن فكره الريبي أطلق منهج التسامح عند ملك فرنسا هنري الرابع. فقد دعا مونتين إلى المسيحية بطريقة مختلفة هي مناهضة إنجازات المدنية والعودة إلى تقدير الإنسان الأول، والانطلاق من الجهل من أجل تأسيس الإنسان الصافي القادر على الإيمان بالمسيحية النقية. لدينا هنا إيمانوية، أو مذهب إيمانوي (Fideism). واختار مونتين نصوصًا من العهد الجديد لمناهضة خلط العقل بالإيمان، ولتأسيس «سلفية» من نوع جديد هي عودة إلى السلف غير المشوّه بالحضارة. وقام بإحياء البيروية مؤكدًا أن الإنسان المسيحي يعيش بحسب طبيعته البسيطة، وبحسب العرف والعادة، وبقبولهما يقبل المسيحي الكاثوليكية. وهو موقف إنسانوي قريب من موقف إيرازموس، لكن من دون مشاركة نزعة الأخير

---

(48) Popkin, p. 4.

الدنيوية النهضوية. كشف جهد مونتين الفكري عن أزمة المعرفة الإيمانية، وأزمة تعدد الأفكار والمذاهب الفلسفية المنبعثة من اليونان القديم وتضاربها، وأزمة تعرّض المعرفة العلمية الأرسطية للهجوم، وذلك في كتابه الفلسفي المهم *Apologie de Raimond Sebond*[49] الذي تضمّن تساؤله المعروف «ماذا أعرف؟»[50]. والغريب أن الفاتيكان لم يعارض أفكار مونتين أو تستفزه، بل دعاه إلى أن يكتب دفاعًا عن الكنيسة[51]. وكانت استنتاجاته عمومًا مؤيدة للكنيسة ومعادية لنزعة بروتستانتيي فرنسا للانتفاض على الدولة والتمرد عليها.

بدأ الإصلاح الديني كبحث في اليقين الديني الإلهي، أما الريبية البيروية فبدأت في عملية الدفاع عن الكاثوليكية بالتشكيك في أي يقين وضرورة التسليم بالإيمان وبالمؤسسة الدينية القائمة كدليل الحائرين في القلق الوجودي. لكن في النهاية أخذت بها فئة المثقفين الصاعدة خارج سياق المؤسسة الدينية كمذهب فلسفي ريبي. واختلف الفلاسفة لاحقًا في استخدام الريبية المنهجية بين طريق الشكية المنهجية التي تُستخدم لتقود إلى اليقين العقلي، وطريق أخرى تقود إلى اليقين الإيماني.

بعد الهزّة التي تعرضت لها الكنيسة بانشقاق البروتستانتية عُقد مجمع ترانت لإصلاح الكنيسة في عام 1545 وظل ينعقد سنويًا حتى عام 1563. وبحث هذا المجلس أوضاع الكنيسة سنويًا ووضع أنظمة واهتم بمحاربة حالات الفساد في داخل الكنيسة وبالتخلص من مظاهر سلبية عُرفت طوال القرن السابق. لكن المجلس لم يتطرّق إلى إصلاح العقيدة، بل زادها تنظيمًا ودوغمائية فحسب.

من ضمن حركة الإصلاح المضاد، وخلال محاولات إعادة التوافق

---

(49) أعيد نشرها في: Craig S. Brush, *Montaigne and Bayle: Variations of the Theme of Scepticism*, International Archives of the History of Ideas; 14 (Hague: M. Nijhoff, 1966), pp. 62-120.

(50) John Christian Laursen, *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume, and Kant*, Brill's Studies in Intellectual History; v. 35 (Leiden; New York: E. J. Brill, 1992), chaps. 4 and 5.

(51) Popkin, p. 75.

بين الدين والتفكير العقلاني قامت الرهبنة اليسوعية لاحقًا، وشن اليسوعيون حربًا ضد الريبيين باعتبارهم ملحدين مقنّعين، ورفضوا الدفاع عن الدين بواسطة المنهج الريبي. وتصدى لهم من ناحية أخرى رهبان الجنسينية[52] (Jansenists) الذين يعتبرون الطريق إلى الإيمان بواسطة الشك صحيحة بدأها القديس أوغسطين. هكذا تواصلت هذه الجدلية حتى نهاية القرن السابع عشر. وبموازاتها تطور تقليد آخر هو تقليد الإصلاح الديني.

رابعًا: مكيافيلي وعلمنة السياسة

في هذه المرحلة انطلقت أيضًا علمنة الفكر السياسي، بكتابته كفكر سياسي قائم بذاته. إنها بدايات السياسة كعلم. وفي المجال النظري كان مكيافيلي (Niccolo di Bernardo dei Machiavelli) (1469-1527) في الواقع أول من تصوّر السياسة مجالًا دنيويًا صرفًا بين مفكري عصر النهضة في الغرب. ونقول في المجال النظري لأن عددًا لا يمكن حصره من الملوك والقادة سبقه إلى ذلك في الممارسة.

من الضروري عند قراءة مكيافيلي أن نتذكر أن النصائح المقدّمة إلى الملك على شكل كتاب ليست أمرًا جديدًا. فثمة تراث غني من كتب آداب الملوك والسلاطين معروف عند العرب والفرس والهنود، وفي المدن الإيطالية أيضًا قبل مكيافيلي بقرون. تولّد أدب الملوك من فرع البلاغة والخطابة في القرن الثالث عشر، وأولها كتاب **العين الرعوية** (العين الساهرة) في عام 1222 الذي

---

(52) نسبة إلى رجل الدين والثيولوجي الهولندي الكاثوليكي (Cornelius Jansen) (1585-1638) الذي بعودته إلى القديس أوغسطين، في كتابه الذي كتبه بهذا العنوان أوغسطينوس أسس مهذبًا لاهوتيًا أصبح له أتباع في فرنسا. ويؤكد المذهب كلية إرادة الله، وعدم فاعلية خيارات البشر وأفعالهم في تقرير خلاصهم. وقصر حرية الإرادة على الإيمان الداخلي، وطالب المؤمن بالندم العميق على الخطيئة كي يصح الاعتراف. وآمن بأن إرادة الله الخفية التي لا يمكن التعرف إليها بغير الإيمان العميق، تقرر كل شيء في العالم، فثمة حتمية إلهية، أو قدر. وكانت تلك العقيدة وغيرها من أسباب اتهام اليسوعيين لهم بالكالفنية وصدور مرسومين بابويين بإدانة بعض عقائدهم، أولهما مرسوم إنوسنت العاشر في عام 1653، وحتى منعهم كلية من تمثيل مذهب كاثوليكي في إطار الكنيسة. وحُظر هذا المذهب كنسيًا في عام 1661.

لم يحمل توقيعًا. وأهم منه كتاب جون من فتيربو (John of Viterbo) عن حكم المدن من أربعينيات القرن الثالث عشر، وأثار فيه قضايا سوف نصادفها عند مكيافيلي من نوع: هل يفضل أن يكون الأمير محبوبًا أم مهابًا؟[53]. وباختصار تعاملت هذه الأدبيات مع ما يمكن أن نُسمّيه فضائل الحكام. ومن هنا فإننا نعتبر النصائح المقدمة إلى الأمير قديمة من حيث الشكل والأسلوب، الجديد عند مكيافيلي هو المضمون. فما عاد موضوع النصائح منصبًّا على كيفية تحقيق العدل والفوز بمحبة الرعية كما كان هدف نصائح الملوك في الماضي، وإنما صار الهدف الحفاظَ على النظام والدولة والدفاع عن أراضيها ولو كان ذلك بزرع الخوف في نفوس المواطنين، لا الحب بالضرورة. ويجدر بنا أن نتوقف هنا عند هذا النمط من الكتّاب في التاريخ أو السياسة الذين غالبًا ما تولّوا مناصب حكومية مثل مستشارين أو وزراء. كان هذا حال الآداب السلطانية في الدولة الإسلامية من القرن الرابع الهجري أيضًا، حين تطوّر الكتّاب والمؤرخون في مقابل الفقهاء، مع تقاطعات في بعض الحالات الفردية. لكن المهمة السياسية بحد ذاتها (مستشار، وزير، كاتب السلطان) كانت منطلق تنظير للحاكم أو الدولة، وكتابة في التاريخ، وحتى كتابة مقارنة للاستفادة من تجارب الشعوب والدول الأخرى، لم يعرفها الفقهاء.

ربما كان مكيافيلي مؤمنًا (ربما!!)، لكنه لم يهتم بالدين في نصوصه، ولا كان اللاهوت مركز اهتمامه الفكري، بل اهتم بالدولة. وآمن أن الله منح البشر حق الاختيار. وهو لا يتدخل في شؤونهم. وآمن أيضًا أن أكثر الناس فضلًا ليسوا الشهداء ولا القديسين، بل أولئك الذين يبنون الدول ويشرّعون القوانين[54]، لأن المجتمعات لا يمكن تخيلها من دون الدول. والله يعذر الأمير الذي يضطر خلال بناء الدولة إلى ارتكاب بعض الشرور. فمسيحية مكيافيلي وتديُّنه خاضعان لحاجات الدنيا والإنسان. تتميز رؤية هذا المفكر النهضوي بالواقعية في ما يتعلق بقدرات البشر، فهو يرى الإنسان ككائن نهائي، وبنظرة متشائمة

(53) كوينتن سكنر، أسس الفكر السياسي الحديث، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، 2 ج (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012)، ج 1: عصر النهضة، ص 91-92.

(54) Sebastian De Grazia, *Machiavelli in Hell* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989), pp. 121, 217 and 378.

إلى الإنسان والجماعات البشرية. ويرى أن الحالة من دون دولة وقانون هي حالة حرب وفوضى، لأن العالم غير محكوم بالحب. ورأى أن المسيحية لا تتعارض مع الشجاعة وحب الوطن، لكن استخدامها في العزوف عن الأمور الدنيوية، وفي عدم تشجيعها الشجاعة والسعي إلى المجد، إنما يُضعف الدول والحكام والمشاعر الوطنية.

كان منظّر السياسة هذا مستشارًا سياسيًا وسفيرًا لسودريني في مرحلة حكمه فلورنسا، وهجرها حين وصل آل ميديتشي إلى حكم المدينة واستغنوا عن خدماته. لكنه عاصر نهضتها الثقافية والعمرانية في عهد لورنزو دي ميديتشي (الأول) الذي توفي في عام 1492 حين كان الأول في الثالثة والعشرين، كما عاصر إخضاع فلورنسا لإدارة دينية متزمتة بقيادة الواعظ سافونارولا. وعاصر أجواء النهضة بشكل عام، كما عاصر مرحلة الحروب بين المدن الإيطالية والتدخل الخارجي والمطامع البابوية بفرض سيطرة سياسية على المدن الإيطالية، وراقبها بدقة مكّنته من صوغ قواعد قيام الدول بالحفاظ على النظام الحاكم، ودوافع الحكّام في العمل السياسي، والسبل الأفضل في فرض السيطرة، وذلك من خلال مقارنة حال المدن الإيطالية والإمبراطورية الرومانية، ومن خلال مقارنة أنماط الوصول إلى الحكم وكيفية تثبيته. والتجديد أنه فعل ذلك كله بتحييد الدين والأخلاق، والتعامل مع السياسة كموضوع للبحث بموجب التفكير العقلي، وببحث الدوافع الإنسانية. وكان خلال ذلك يبحث عن الحاكم المؤهل لتوحيد إيطاليا ويحض على التصدي لهذه المهمة. نحن نتحدث هنا عن بزوغ الفكر الوطني الذي يرى في تأسيس الدولة فضيلة، أو خيرًا قائمًا بذاته لضمان الأمن والتعبير عن مجد الأمم وعبقريتها. وهو بالتالي يبرّر الوسائل بما فيها استخدام العنف والتوسع نحو الخارج وغيرها، لا للتعبير عن رغبات دفينة في نفس مكيافيلي، وإنما كتشخيص لواقع قيام الدول عبر التاريخ. وهو ادّعى أنه وجد ضالته في سيزار بورجيا (1476-1507) الرجل الذي طمح إلى توحيد إيطاليا. وهو ابن البابا ألكسندر السادس(!!).

اعتُبر هذا البابا أحد رموز فساد الكنيسة وانحلالها بمطامعه الدنيوية وثرائه واتخاذه عشيقات أنجبن له أولادًا حاول أن يدعم طموحهم السياسي. وكان سلوك هذا الجيل من البابوات من دوافع النقد الأنسني داخل الكنيسة

الكاثوليكية، ومن دوافع التمرد الذي تجلى في الإصلاح الديني أيضًا. كان ذلك تملّقًا واضحًا من مكيافيلي الذي أصبح خارج السياسة ويحاول بتملّقه هذا أن يعود إلى القيام بدور. هنا نجد المفكر السياسي الذي يفكر بالنظرية، ثم صغر هذا المفكر حين يجدها تنطبق على رجال ودول يختارهم كنماذج، ويجد التبريرات لذلك، مع أن سبب الاختيار مدفوع بدوافع شخصية لا علاقة لها بالنظرية.

نظّر هذا المستشار المحبط لكيفية إخضاع الشعوب المحتلة، لكنه خلافًا لما يدّعيه بعض الباحثين، لم يُنظِّر للاستعمار، فحين كتبِ كتاب الأمير لم يكن قد مر على «اكتشاف» أميركا أكثر من عقدين، لكنه نظّر للوحدة الوطنية ولو مرت عبر احتلال مدينة للمدن الإيطالية الأخرى (والحقيقة أنه هكذا جرى توحيد إيطاليا وألمانيا لاحقًا في القرن التاسع عشر). كما تعامل مع الاستعمار الاستيطاني كأفضل أنواع الاستعمار وأقلها تكلفة انطلاقًا من تجربة الإمبراطورية الرومانية. ومع ذلك يمكن القول إن تسخيره العقل أداتيًا في خدمة الغايات السياسية يبرر بالطبع سياسات القوة في خدمة الغايات حتى في حالة الاستعمار[55]. فلاحقًا استخدم الساسة مكيافيلي لأغراضهم المختلفة. ولا شك في أن أوروبا النهضة استفادت من تجربة فشل الحروب الصليبية، وأسست استعمارها في العالم الجديد على أسسٍ أخرى. وكما يكتب لويس عوض في عصر النهضة الأوروبية «بدأ الأوروبيّون يرددون ما كانوا يرددونه في «جاهليتهم» الرومانية واليونانية أيام كاتو وشيشرونِ الخطيب ويوليوس قيصر وأغسطس «ما أحلى الموت في سبيل الوطن بدلًا من القرصنة باسم الصليب»»[56].

يمكن القول إن مكيافيلي بحث عن قانونٍ طبيعي للدول يقوم على استقراء تاريخي توصّل من خلاله إلى أن الدول يُقيمها الأقوياء لا الضعفاء،

---

(55) يكتب ميغولو عن النهضة عمومًا بوجهين: النهضة والجانب المظلم للنهضة، وكذلك يكتب عن الحداثة والجانب المظلم للحداثة. ويعتبر الجانب المظلم في النهضة هو ذلك الذي يعتبر إحياء الثقافة والسياسة الكلاسيكية، في إطار تحديد تقاليد غربية أوروبية في عصر النهضة، مبررًا للاستعمار، ولا سيما مع نشوء الإثنوغرافيا والإثنولوجيا كعلوم تهدف إلى السيطرة. انظر: Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, 2nd ed. (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003).

(56) عوض، ص 86.

وأن منطق الدولة هو الحكم والسيطرة، والأهم هو بالتالي البراعة في استخدام القوة واستثمارها. وهذا يناقض بالطبع روح المسيحية التي تمجّد المساكين والضعفاء وتنحاز إليهم. والحقيقة أن مكيافيلي، خلافًا للازدواجية الأيديولوجية التي تميز ممارسة السيطرة والقوة في ظل الهيمنة الثقافية الدينية المسيحية بإقامة الدول بمنطق الدول واستخدام الدين في خطاب أيديولوجي لتمجيد الضعفاء والمساكين، لم يشوّه منطق الدول بالنفاق، بل جسّده في فكره مقلّصًا الهوّة بين الفكر والممارسة. وهذا ما يفترض أن تقوم به النظرية في مقابل الأيديولوجيا. وفي هذه الحالة نحن نتحدث عن بدايات علم السياسة، على الرغم من أن صاحب كتاب **الأمير** يضع هذا «العلم» الجديد في خدمة أغراض سياسية. وعلى الرغم من محاولات عدد من المفكرين ومؤرخي الأفكار تبرئة مكيافيلي من الانطباع الذي ينشأ من قراءة كتبه فإنه في الحقيقة برّر الغدر والخداع والقسوة وقلة الاستقامة في السياسة التي نظّر لها باعتبارها لا تقوم على الأخلاق. كما أن الحرية لم تؤدِ أي دور في تصوّره للسياسة. فالسياسة عنده فن الحكم، بل فن البقاء في الحكم، لا أكثر ولا أقل. ولا شك في أن في هذا اقترابًا من دراسة السياسة كعلم، ومن التنظير في الوقت عينه لانحطاط في السياسة وانحلال عند فئة من مهنيي السياسة في بلاطات ملوك أوروبا.

من ناحية موضوعنا هذا نؤكد صحة الكلام على أن مكيافيلي فصل بين السياسة والأخلاق، وبين السياسة والدين، إلا أن فكره جزءٌ من عودة إلى الانشغال بالواقع الإنساني الدنيوي بدلًا من التركيز على الأخلاق الدينية طلبًا للآخرة. وهي النزعات التي قادت وما زالت تقود إلى تبرير قلة الأخلاق في الممارسة السياسة، لكنها قادت أيضًا إلى التفكير السياسي الدنيوي منفصلًا عن الدين (وقد نسميه العلماني)، وتضمّنت احتمال البحث لاحقًا في حقوق الإنسان كأساس الأخلاق بدلًا من واجبات الإنسان تجاه الله كأساس لها. لكن تحقيق هذا الاحتمال أصبح ممكنًا في مرحلة متأخرة أكثر طبعًا.

اعتبر مكيافيلي الدولة خيرًا قائمًا بذاته. فوجودها أرحم من غيابها حتى حين تكون قاسية. لأنه اعتبر قسوتها التي تُعيد تنظيم البلاد ووحدتها تؤدي إلى السلم بتأكيد الولاء أفضل بكثير، بل أرحم من التساهل أو «الرحمة» التي تؤدي إلى التدمير الذاتي والقسوة المتمثلة بانهيار الدول والحرب الأهلية. هنا تصبح

هذه «الرحمة» أكثر قسوة من قسوة الدولة التي تريد تجنّبها. ومن الجدير بالذكر أن كروموبل المتزمت دينيًا، الذي استخدم الدين بشكل واضح في تنظيم قواته ضد فرسان الملك أُعجِب بمكيافيلي أيما إعجاب، واعتبر كتاب الأمير عصارة الحكمة السياسية[57].

تعامل مكيافيلي مع السياسة كمجال له قوانينه المستقلة عن تعاليم الكنيسة، كما أنشأ مجالًا سياسيًا منفصلًا حتى عن الأخلاق الخاصة القائمة على العرف والدين. ومن هنا أكد أن من يدخل السياسة يجب أن يتعلّم أولًا «كيف يكون غير طيب»، وكيف لا يلتزم القوانين الكنسية. وتعامل هذا المفكر مع السياسة تعاملًا غير مألوف، لأنه قاربها كموضوع بحث مقاربة تجريبية حديثة، مثل عالِم في السياسة، وهذا ما أدى إلى إساءة فهمه. فهو لم يستنبطها من الدين والأخلاق، بل استقرأها من تجارب التاريخ باستنتاجه القواعد العامة من قراءة السياسة الواقعية والسلوك الفعلي للدول والحكام في التاريخ. ومكّنه ذلك من التوصّل إلى معارف ولمعات حقيقية في شأن بنية السياسة وعلاقتها بالثقافة، وفي شأن بنية الدول وعملية صنع القرار. وقدّم هذه القواعد العامة في كتاب الأمير الذي طُبع بعد وفاته بخمس سنوات، فبدا كأنه يدعو إليها، أو يدعو إلى الشر. وما قاله في الواقع هو أن الدولة ضرورية للمجتمع، وأن السياسة هي السبيل لإدارته، وأن قواعد السياسة هي تلك المستقرأة من التجارب التاريخية، لا ما نتمناه. وهذه القواعد تستحق أن يطّلع عليها الحكام. وهي ليست قواعد أخلاقية، ولا دينية بالتأكيد، ويسري ذلك حتى على الأنبياء إذا كانوا قادة سياسيين، كما في حالة موسى مثلًا.

ترافق ذلك عنده بمحاولة بعث المشاعر الوطنية وتنميتها بشكلٍ مقصودٍ ضدّ سلطة البابا الذي فشل في توحيد إيطاليا، وفي الوقت نفسه منع بنفوذه تطوّر دويلاتها إلى دول فعلية، حتى صار الأمراء يحسبون حسابه، مثلما كانوا يخشون نفوذ مدينة البندقية الذي كان يهدّدهم أيضًا، والاحتلال الخارجي كخطرَيْن

---

(57) Herbert George Wells, *The Outline of History, Being a Plain History of Life and Mankind*, Written Originally with the Advice and Editorial Help of Ernest Barker, H. H. Johnston, E. Ray Lankester and Gilbert Murray; Illustrated by J. F. Horrabin, 2 vols, 3rd ed., Rev. and Rearranged by the Author (New York: Macmillan Company, 1921), pp. 197-198.

دائمين محدقين بسيادتهم. لم تكن الكنيسة بالقوة اللازمة لتوحيد إيطاليا، ولا سمحت لغيرها من الحكام الدنيويين بتوحيدها[58]. كان هذا مبرّره للفصل بين الشعور الوطني والانتماء الكنسي، وفي تفضيل ما اعتبره مصلحة الوطن. وأشاد بفكرة التضحية، وحتى الاستشهاد من أجل الوطن، بإشادتِه بالوطنيين الفلورنسيين الذين يضعون مدينتهم في موقع أسمى من موقع أرواحهم.

كان همّه الأساس هو السلطة الزمنية. فعليها وعلى تعزيز نفوذها وقوّتها انصب اهتمامه. وكانت رؤيته إلى الدين منطلقة من هذا الاعتبار الدنيوي السلطوي. لكنه بقي بحاجة إلى «مفهوم» الله كمانحٍ للشرعية في سَن القوانين. وكان توجهه إلى كائن أعلى في كتابه المطارحات محكومًا باعتباراتٍ سياسية ومصاعب تشريعية عملية.

استخدم لفظ الدين للدلالة على طائفة دينية يمكن أن ينتمي إليها من هم من غير رعايا الدولة، وكعقيدة دينية وإيمان يشكّلان بنظره فضيلة بغضّ النظر عن منشئها. فبرأيه أوجد البشر الدين، وبما أن البشر أوجدوه، فيمكنهم أيضًا استخدامه، ويجب إخضاعه لمصالح الحكم. واعتبر أن هيبة الحاكم القوي ومخافته تغنيان عن الدين. والحاكم الناجح ليس متدينًا، ولا يُقاد بالتقوى والورع. ويمكنه أن يعفي نفسه من التزام الأخلاق كما أسلفنا، لكنه يجب أن يحرص على أن يظهر بمظهر المتدين[59]، وكيف يجعل من شعبه شعبًا متدينًا. وهنا تكمن أهمية الديني لديه.

رأى مكيافيلي بوضوح أن للدين دورًا في المجتمع، وأن الاستهانة بالدين أو فساده قد يقودان إلى خراب الأمم. لكنه لم يستنتج ذلك من منطلق متدين،

---

(58) نيقولو مكيافلي، مطارحات مكيافلي، تعريب خيري حماد، ط 3 (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1982)، ص 268-269.

(59) انظر الفصول 6 و8 و15 و17 و20، والفصل 28 من أي طبعة من طبعات كتاب الأمير. وهي بالطبع فصول قصيرة جدًا، لا حاجة إلى تعيين صفحاتها. استخدمنا هنا طبعة: Niccolò Machiavelli, *The Prince*, Translated and Edited by Angelo M. Codevilla; Commentary by William B. Allen, Hadley Arkes and Carnes Lord, Rethinking the Western Tradition (New Haven: Yale University Press, 1997).

كما نجدها في كتاب *The Discourses* (المطارحات): الكتاب الأول، الفصول 11 و12 و14 (والأفضل أن يقرأ من 11-15، وكلها عن دور الدين)، الكتاب الثاني، الفصول 5 و25، والكتاب الثالث. وانظر أيضًا: سكنر، ج 1: عصر النهضة، ص 336-337.

بل لأنه رأى في الدين أداة مهمة في استقرار المدن وفي سيطرة الحكام الذين يجب عليهم أن يهتموا بكل ما من شأنه أن يدعم الدين، حتى لو كانوا يعتقدون أنه كاذب. لكن لا يجوز بحال من الأحوال أن يسمحوا بأن تتحدى السلطة الدينية أو المؤسسة الدينية السلطة الدنيوية، أو تعصيها.

لم يُخفِ مكيافيلي تقديره للديانات الوثنية القديمة، ولا سيما في اليونان وروما وتقديرها القوة والعمل وتمجيدها رجال العمل في مقابل تمجيد الزهد واحتقار الحياة الإنسانية في المسيحية. وتقديسه كرامة الإنسان وعمله وغير ذلك هو بالطبع جزء من تلك النواة الثقافية النهضوية التي أطلقت شجرة تقاليد فكرية مختلفة تفرّعت منه. فما كان في الإمكان أن تتطور النزعة الإنسانية التي تؤكد مركزية الإنسان والأخلاق الاجتماعية في مقابل الأخلاق الدينية من دون موضعة الإنسان في المركز. وتطورت من هذه النزعة نزعات تستخدم الأدوات النقدية نفسها تجاه الدين والمسيحية والأخلاقيات المسيحية للضعفاء عند نيتشه، ولاحقًا في الفكر القومي المتطرف عمومًا أو في نزعات تأليه الإنسان، كما أنها أسست أداتية العقل غير النقدية قيميًا في السياسة. وفي الحداثة عبّر الشاعر الألماني غوته في ملحمة فاوست الشعرية الذائعة الصيت عن النزعات النهوضية المختلفة هذه، وإذا شئنا مغامرة الإنسان المنطلقة من النهضة.

الدين، في أي حال، ضروري في الجمهوريات (اليونانية كما عرفها) لأنه يشجع على طاعة الحكّام، وينشئ روادع أخلاقية معنوية عند العامة في غياب الاستبداد. وأكثر من ذلك فإن الدين والسلاح من أدوات الحكم؛ والحاكم يحتاج إليهما: الدين في زمن السلم، والسلاح في زمن الحرب[60]. وصمت مكيافيلي عن ذكر الدين حيث تعلّق الأمر بالنبالة والنبلاء، وأكده في حالة العامة على طول تاريخ روما مثلًا.

---

(60) تجد هذه الأفكار وأفكار مهمة أخرى في أفضل ما كتب عن مكيافيلي برأينا، وهو كتاب المفكر الألماني/الأميركي ليو شتراوس أفكار عن مكيافيلي من عام 1958. وهو المنظر نفسه الذي أصبح المفكّر الأكثر تأثيرًا في المحافظين الجدد في الولايات المتحدة في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين. ويرى شتراوس أن مكيافيلي قد دعا فعلًا إلى مبدأ الغاية تبرر الوسيلة. وهو عالم وليس شريرًا لكنه في نظر شتراوس دعا إلى الشر عمليًا. وربما يصح هذا الحكم على أستاذ ليو شتراوس الذي أحيا من جديد فكر مكيافيلي، ألا وهو كارل شميت. انظر: Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), pp. 225-231.

بعد مكيافيلي ظهرت نظريات المجتمع المدني والعقد الاجتماعي في مقابل حالة الطبيعة من جهة، والحكم بالحق الإلهي من جهة أخرى، والفصل بين حكم الدولة وإدارة المجتمع، وشؤون السماء، ونشأت تعليلات فلسفية ومصادر قيمية غير دينية للأخلاق... ولا شك في أن هذه التطورات نشأت أيضًا بشكلٍ مواز لنشوء مفهوم الإنسان الفرد والمواطن، وغيرها من التعبيرات عن الأوتونوميا الفردية (استقلالية شخصية الفرد) في مقابل الجماعة الأهلية. وكلها نظريات رافقت عملية نشوء الكيانات السياسية الوطنية بعد الحروب الأهلية ومعاهدة وستفاليا، ونشوء الملكية المطلقة في عصر النهضة وبداية الحداثة. فلم يحدد الفكر مجال السياسة، بل حددته الدولة، أو التوق المجتمعي إلى دور الدولة لتأمين الاستقرار الاجتماعي والتبادل التجاري والسلوك المتحضّر والأخلاق الاجتماعية، وكل ما بات يسمى تمدنًا، أو في مرحلة أخرى تنوّرًا.

انتمى مكيافيلي إلى عصر النهضة. واقتحم عالم السياسة بفكر دنيوي، ولم يخضعه للدين بل أخضع الدين لاعتباراته. لكنه لم يؤسس نظرية في السياسة والمجتمع. وبعد ما قام به يمكن اعتبار كتاب ليفيثان لتوماس هوبس (Thomas Hobbes) (1588–1679) الذي عاش بعده بقرن التأسيس الأهم للمجال السياسي ونظرية الدولة المنفصلة عن الدين في الفلسفة الغربية.

الخوف عند هوبس مصدر كل شيء، ومصدر السعي إلى الحفاظ على النفس والتفكير والحكمة. والخوف هو أيضًا مصدر الدين. الخوف قد يولّد الخرافة، أو التفكير النظري الذي يهدف إلى وضع حدٍ للتعاسة التي مصدرها الخوف والفوضى. وشرط التفكير النظري هو التوقف عن التفكير في أن الله يتدخل في العالم بشكل مستمر. فعندما ننتبه لأسباب الخوف القائمة في الحياة الدنيا ينتج العلم وتتولد الرغبة في اكتشاف أسباب الأشياء المسماة الفضول العلمي. يحل هوبس مشكلة الخوف من الموت في غياب الدولة بجلاء أسباب هذا الخوف بالعقل وقوانينه التي تدعو الناس إلى إقامة كيان سياسي مشترك (Commonwealth)، أو دولة.

الفصل الرابع

الإصـــلاح الـــديـنـــي

في مقدمات البروتستانتية المعارضة لسلطة رجال الدين والكهانة وملكيتهم وسلطاتهم الدنيوية. في تأكيد سلطة الملوك واعتبار الكنيسة غير المرئية واللاجسمية أو اللاحسية هي الأساس. في العلاقة بين هذه الأفكار وصعود الوطنية الإنكليزية والبوهيمية (نسبة إلى مقاطعة بوهيميا أو تشيكيا)، وفي إصلاحية يان هوس التي ترفض الفكرة القائلة إن الأعمال التي تفرضها الكنيسة على المؤمن تقوده إلى الخلاص السماوي، وفي أن الخلاص نعمة من الله وحده.

في أن أفكار لوثر ليست جديدة، بل إن أهميته ازدادت نتيجة تقاطع تمرده على الكنيسة وصراع الأمراء الألمان مع البابا والإمبراطور، ونتيجة اكتشاف طباعة الكتب. في أن نشوء مذهبه ومأسسته أديا إلى تطويره لاحقًا. في أن لوثر بدأ دعوته مشكّكًا في حق الكنيسة في إصدار صكوك الغفران. في أنه أنكر سلطة الأمير في الشؤون الدينية. في أنه أنكر حق السلطات الزمنية في أن تملي مذهبًا دينيًا، وفي أنه دعاها إلى قمع المنشقين عن مذهبه لاحقًا. في أن السلطات الزمنية عند لوثر ضرورية لأن الإنسان خاطئ، وللجم نزعاته الشريرة. في واجب الطاعة على المواطنين، في رفض الطاعة في حالة فرض ممارسات وعقائد مخالفة للدين. في أن لوثر لا يرى أن للسلطة الزمنية وظيفة إيجابية قائمة بذاتها، ولا يبحث في نظام حكم مسيحي، بل بإصلاح المجتمع. في اهتمام البروتستانتية بتعليم الناس الدين، أو محو الأمية الدينية، وفي أهمية ترجمة الكتاب المقدس إلى الألمانية وفي تأهيل الناس للإيمان كخيار فردي، وللحياة الصالحة في حياتهم الفردية.

في التزمت الديني والأخلاقي عند تسفنغلي وكالفن. في نشوء بروتستانتية تدمج الدين والسلطة، وتعتبرهما كنيسة واحدة. في ضرورة أن تقوم السلطات بخدمة الدين، وفي تبعيتها للدين عند كالفن. في إقامة دولة/ مجتمع ديني

في جنيف. في الطلب أن تُعاقِب السلطات المواطنين على خطايا دينية. وفي موقف مؤيد لإعدام الهراطقة. في اعتبار الكنيسة مؤسسة للمختارين، وفي إيمان قوي بقدرة الله اللامتناهية وقدره، وفي اختياره هو لمن ينعم عليهم بالخلاص. في تغيُّر علاقة رجل الدين بالمؤمن، وفي وظيفة الكنيسة في إعلان مجد الله ونشر التعاليم المسيحية. في أن وظيفة المؤمن أن يعمل في الدنيا كأنه رجل دين من حيث التقوى والإخلاص في العمل لأن هذا يرضي الله. وفي دنيوَة الدين إلى أخلاق وتقوى في الحياة العملية. وفي اعتماد فيبر على هذه الجوانب في طرح علاقة الأخلاقيات البروتستانتية بروح الرأسمالية، وفي حدود هذه النظرية.

في ارتدادات وانشقاقات أصولية عن البروتستانتية تعلن ضرورة تجديد معمودية البالغين وتتعامل مع المسيحيين كأنهم كفار إلى أن يتعمدوا من جديد. وفي ردات فعل أصولية روحانية ترفض حرفية النص اللوثرية، وترفض القتل بسبب الاختلاف الديني لأن ما من يقين هنا إلى درجة تبرر القتل. في أن هذه الأصولية محافظة دينيًا ومتمسّكة بنمط حياة ديني متزمت، لكنها ترفض العنف، ولا تقبل بفرض نمط حياتها على الآخرين. في أهمية التبادل التجاري والثقافي في القرن السادس عشر في نشر التعددية الدينية وأفكار الإصلاح، وفي عدم جواز تجاهل الصراعات اللاهوتية بين المذاهب البروتستانتية على الرغم من ذلك. في تأثير الأقليات البروتستانتية في الدول الكاثوليكية التي عانت تدخل الدولة في شأن المذهب، في الفكر البروتستانتي وتجديده. في تأثير صعود منطق الدولة التي تفرض المذهب لأسبابها، وتنتقل إلى التسامح الديني من منطلق منطق الدولة نفسه. في جدلية العلمانية التي تشمل حقيقة أن المطلب المبلور الأول لتحييد الدولة في الشأن الديني أتى من حركات دينية أصولية بروتستانتية منشقة ترفض تدخل الدولة في فرض مذهب عليها من منطلق ديني. وفي أصولية دينية تعتبر الهرطقة عبارة عن تهمة للرأي المخالف. وفي أصولية دينية أخرى تعتبر حرفية النص هرطقة، وتعتبر الأخلاق والروحانية من المبادئ المسيحية. في أصولية تعتبر خلط الدين بالسياسة نزعة يهودية رفضها المسيح ورسله.

أولًا: لوثر

اعتبر الفيلسوف الألماني فيلهلم دلتاي أن الإصلاح الديني هو الموازي الألماني للنهضة في أماكن أخرى من أوروبا[1]. ونحن في الحقيقة لا نتفق مع هذا الرأي الذي يتبناه بعض الفلاسفة الألمان والقائل إن الإصلاح الديني نهضة خاصة بألمانيا. صحيح أن الإصلاح نتاج المرحلة عينها، لكنه يمثل مسارًا آخر يكاد يكون نقيضًا للنهضة لأنه يبدأ بالعودة إلى النص والسلف وأصول الدين بإلغاء الوساطة بين الإنسان والله، واضعًا الفرد أمام خالقه مباشرة، مشكّلًا أساسًا لنهوض أخلاقي فردي لاحق، ولنهضة وطنية بتقوية الدولة في مقابل الكنيسة، وفي نزع السحر عن الدين ذاته بنقد فكرة الطقوس المعقدة ووصف الأعمال للمؤمن التي تقود إلى خلاصه كالسحر. وليس مصادفة أن يستخدم مصطلح الكِهانة (Priestcraft) على وزن أعمال الساحرات (Witchcraft) في نقد وساطة الإكليروس بين المؤمن والغيب. ليس الإصلاح الديني نهضة، بل حركة أصولية وحتى سلفية، شكلت بعودتها إلى الأصول وتنقيتها أساسًا لنهضة لاحقة.

حين طرح لوثر مآخذه على الكنيسة الكاثوليكية (أو علّق قضاياه الخمس والتسعين ضد صكوك الغفران البابوية على باب كنيسة جامعة فيتنبرغ (Wittenberg) كما يحبّ الناس أن يصدقوا)، في 31 تشرين الأول/ أكتوبر 1517، لم يكن هدفه أن يقوّم من جديد وحدة الدين والكيان السياسي، لكن كانت هذه نتيجة فعله. فقد سادت وحدة الدين والكيان السياسي المنظم قرونًا عدة في الإمارات والممالك البروتستانتية، بنمط الكنائس الوطنية. طريق العلمنة متعرجة للغاية. والبروتستانتية التي يعتبرها علماء الاجتماع الفيبريون عقلنة للدين ودنيوَة لسلوك المؤمن، بدأت كحركة أصولية تريد العودة إلى النص، وكتخلٍ عن تبعية الكنيسة في روما، والتمسك بوحدة الكنيسة المحلية والكيان السياسي.

---

(1) Wilhelm Dilthey, «Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16 Jahrhundert,» in: Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften, 2. Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, 8 unveränd. Auflage. (Stuttgart: B. G. Teubner, 1969), pp. 39-42 and 53-63.

لكن، خلافًا للممالك الكاثوليكية، تعلمنت هذه الكيانات بالتدريج، وذلك بمبادرة من مؤسسات السلطة الزمنية التي سيطرت على الدين، في تفاعل مع مجتمع تعلمنَ نمطُ تدينه وبات أكثر دنيوية بالتدرّج أيضًا لأن المؤمن في البروتستانتية لا ينتظر إملاءات دينية وتفسيرات للدين من مؤسسة دينية منفصلة عن حياته اليومية، بل هو يعيش تدينه يوميًا، ويتأثر تدينه أيضًا بمعاشه (ما عدا في حالة حركات أصولية متطرفة ومنعزلة)، في حين بقي التدين منفصلًا عن الممارسة الدنيوية في الكاثوليكية، لأنه ارتبط أساسًا بتعليمات المؤسسة الدينية، وما تشير به على المؤمن من شعائر وأعمال يقوم بها خصيصًا لغرض الخلاص. وبالتالي لم يتأثر التدين الكاثوليكي بتطوّر الحياة الدنيوية والمعيشية للناس. ومن هنا نشأت العلمانية في المجتمعات الكاثوليكية بصورة ردات فعل حادة متأخرة، أو ثورة على الكنيسة والتدّين المحافظ. وكان هذا هو الثمن الذي دفعه نتيجة جمود الكنيسة الكاثوليكية وتهميشها للأنسنية الدينية في عصر النهضة.

قبل مارتن لوثر بما يقارب القرنين ارتفع صوت جون ويكليف[2]، وبعده صوت يان هوس في بوهيميا الذي عمم أفكار جون ويكليف في وسط أوروبا بعد وفاته. وعارض ويكليف الفيلسوف والأستاذ في جامعة أكسفورد أفكار الأوكامي وغيره من الإسمانيين المذكورين في الفصل الثاني، وعاد إلى واقعية الأفكار عند أفلاطون. لكنه آمن مثل الإسمانيين بعدم القدرة على معرفة إرادة الله، وبأن كل شيء مقدّر سلفًا وموجود مسبقًا في العقل الإلهي نفسه. وانطلق موقفه الإصلاحي من معارضة السلطة الدنيوية لرجال الدين، بما في ذلك جمع الضرائب ومحاكمة الناس، واعترض على ملكية رجال الدين والكنيسة، ودعا عمليًا إلى «علمنة» أملاك الكنيسة، كما أكد سلطة الملوك الدنيوية، وبأنها تقوم بالحق الإلهي. واعتبر أن الكنيسة رابطة مؤمنين غير مرئية يمكنها الاستمرار من دون رئيس مرئي. ورأى أن البابا تجاوز فهم صلاحياته كرئيس للكنيسة. وأوصلت هذه الأفكار ويكليف إلى الصدام مع الكنيسة.

---

(2) عن هذا الموضوع يمكن مراجعة كتاب حديث نسبيًا من سلسلة أكسفورد عن كبار مفكري العصر الوسيط: Stephen E. Lahey, *John Wyclif*, Great Medieval Thinkers (Oxford; New York: Oxford University Press, 2009).

لكن، بسبب شعبية أفكاره في بلده التي نشأ فيها مبكرًا نوع من الوطنية ضد تدخّل البابا في الجزر البريطانية على غرار تدخّله في بلدان القارة الأوروبية، لم تتمكّن الكنيسة من معاقبته على كتبه الكثيرة وأفكاره حتى بعد وفاته، عندما استُخرجت جثته وأعيد دفنه كمهرطق.

ترجم ويكليف مع مجموعة من المساعدين الكتاب المقدّس إلى الإنكليزية، إيمانًا منه بأن النص، لا تفسيرات الكهنة، أساس الدين، وأن عامة المؤمنين الذين لا يعرفون اللاتينية يجب أن يفهموا النص المقدس. لا غرابة إذًا في بروز الشعور الوطني الإنكليزي، وفي أن هنري الثامن استخدمه لاحقًا في عصيانه أوامر البابا[3].

في إثر إدانة الكنيسة ويكليف وإعلانه مهرطقًا بعد وفاته، انتشرت أفكاره في أوروبا الوسطى تحديدًا على يدي الفيلسوف والأستاذ في جامعة كارل في براغ يان هوس، الذي كان يان هوس مصلحًا كنسيًا حقيقيًا، دعا إلى إصلاح الكنيسة بتخليصها من ممارسات الإكليروس، مؤكدًا تعاليم النص والإيمان والتقوى، ونافيًا إمكان شراء الخلاص والغفران بتطبيق ما تطلبه الكنيسة من أعمال، أو مقايضتهما بالمال.

دافع يان هوس عن أفكاره أمام مجمع عُقد لمحاكمته في مدينة كونستانس في ألمانيا، فعرض مبادئ عقيدته بأن الإيمان وحده يخلّص الإنسان بنعمة إلهية، لا أي أعمال توصي بها الكنيسة، وأن الكتاب المقدس وشريعة المسيح وحدهما يخلصان الإنسان، وأن مراسيم البابا لا تستحق الطاعة إلا إذا توافقت معهما، ولكل فرد الحرية بالحكم على ذلك، مؤكدًا شخصية المؤمن الفردية وقدرته على الحكم، وينسجم هذا مع موقفه ضد الاعتراف سماعًا أمام الكاهن، لأنه شدد على أن اعتراف المؤمن في قلبه وتوبته في سرّه يكفيان؛ والتأكيد هنا هو على ضمير المؤمن... نجد هنا أغلبية الأفكار التي جاء بها لوثر بعد ذلك بمئة عام.

---

(3) نذكر هنا أن خلاف هنري الثامن مع الفاتيكان لم يبدأ كخلاف ثيولوجي، بل كخلاف على حقه في تطليق زوجته والزواج مرة أخرى. لكن الصراع تطوّر إلى إقامة الكنيسة الإنكليزية التي تتبع الملك.

أُعدم هوس حرقًا. وبعد وفاته تحوّلت حركته إلى حركة واسعة في تشيكيا (بوهيميا). وهزَمَ أتباعُه حملات البابا والإمبراطور المتتالية ضدهم طوال العقد الثالث من القرن الخامس عشر. وبعدها أصبح 90 في المئة من سكان بوهيميا من أتباع هوس وتركوا الكاثوليكية. وصل هذا الإصلاح الديني المبكر إذًا إلى حدِّ الصراع المسلح مع البابا قبل لوثر وكالفن وغيرهما بأكثر من قرن.

تأثر لوثر بتيار «التقوى الحديثة» (Devotio moderna)، وهو تيار رهباني الطابع وتَقَوي ديني أنشأته أخوّة الحياة المشتركة في ألمانيا والأراضي الواطئة في نهاية القرن الرابع عشر. أما الرهبانية ذاتها فضمت رهبانًا وغير رهبان من الناس العاديين، وأسسها جيرارد غروتي (Gerard Groote) (1340-1384)، وطوّرت نمط حياة بسيطًا قائمًا على العمل (في نسخ الكتب أساسًا، والحياكة وغيرها للنساء) والتعليم، وتطوير آليات الخضوع لله عبر العمل والتقوى والصلاة. ولا شك في أن الحركة جسّدت في نشاطها والروح التي بثّتها موقفًا ضمنيًا احتجاجيًا ضد واقع الكنيسة الكاثوليكية، لكن بالممارسة لا في النظرية. وتبنّت الرهبنة موقفًا إيمانيًا من الدين يجمع بين بساطة الحياة المسيحية والعمل، من دون أن تبلور مذهبًا جديدًا. وفي هذه المرحلة تحديدًا ظهر كثير من الكتابات الصوفية التي تدعو إلى محاكاة بساطة حياة يسوع المسيح وفقره وزهده في الدنيا (وآلامه في بعض الحالات)، مع عودة إلى تأكيد نظرية السقوط الإنساني الأوغسطينية.

أثّرت هذه الحركة التي انتشرت في ألمانيا والأراضي الواطئة في عدد من الفلاسفة والمثقفين النهضويين مثل إيرازموس. وعُرف من الكتابات التي دعت إلى اتباع التعاليم المباشرة للمسيح كتاب توماس كيمبس (Thomas Kempis) (1380-1471) **محاكاة المسيح** (أو بلغتنا التيمّن بالمسيح) الذي مارس تأثيرًا عابرًا للحقب التاريخية.

ظهرت في هذه المرحلة أيضًا شخصيات إصلاحية كثيرة تُطالِب بإصلاحات ضد البابوية (اللولارديون ويان هوس وغيرهم، كما أسلفنا) وضد صكوك الغفران التي أصدرها الفاتيكان، وآليات الجباية التي اتبعتها البابوية، وعدم خضوع الكنيسة للقوانين الزمنية. وتمحورت هذه الاحتجاجات أيضًا حول فكرة «الأعمال» التي إذا قام بها الإنسان بتكليف من الكنيسة فإن الكنيسة

ذاتها قادرة على الغفران، ودعت إلى التركيز على الإيمان، فلا يمكن الكنيسة أو البابوية أن تمنح الخلاص، ولا مفر من العلاقة الشخصية المباشرة للمؤمن بالله عبر يسوع المسيح، وكلها من الأمور التي تضمنتها مبادئ لوثر لاحقًا. وتعرّف لوثر مباشرة إلى مبادئ وممارسات رهبنة الحياة المشتركة المختلطة بين رجال الدين والعامة. وساهم هذا الاختلاط التقوي (بين رجال الدين والمؤمنين العاديين) بواسطة العمل المنتج، إضافة إلى اكتشاف العلاقة بالله عبر الصلاة المشتركة والحياة الورعة، في إيجاد الأجواء المواتية للإصلاح الديني. فمن مميزاته فقدان التراتبية بين رجال الدين والمؤمنين، وترسيخ الإيمان بعلاقة المؤمن المباشرة بالله (أي من دون وسطاء) من أجل الخلاص.

نشأ التيار الآخر القوي في فكرِ القرون الوسطى المتأخرة وسُمّي في حينه الطريق الحديثة (Via moderna)، ممثلًا باللاهوت القائم على الإسمانية، والذي يمكن اعتباره آخر مدرسة من مدارس الفلسفة/ الثيولوجيا الوسيطة. وسبق أن تطرقنا إلى هذا التيار الذي انطلق مع كتابات دونز سكوتوس، وتوّجَهُ ولْيم الأوكامي في نقد سعة العقل على استيعاب إرادة الله وقدرته وغاياته، وفي نفي وجود الأفكار المولودة، وتهميش دور العقل في النقاش الأخلاقي، واعتبار السببية تفسيرًا عقليًا لا علاقة موضوعية قائمة في الأشياء. وهي الأفكار التي تحوّلت إلى نقد دور العقل في الدين والأخلاق عمومًا.

شقّت هذه الأفكار الطريق المضادة لما سُمّي في حينه الطريق القديمة (Via antiqua) التي مثّلها السكولاستيون التومائيون من أتباع فكر توما الأكويني (وكان المطوّرون اللاحقون لهذا الفكر هم اللاهوتيون اليسوعيون، ولا سيما الإسبان). هؤلاء حاولوا التوفيق بين العقل واللاهوت على الطريقة الرشدية المعتمِدة على فكر أرسطو. وآمنوا بأن العقل يقود إلى فهم مقاصد الله عبر فهم الطبيعة والكون، أي عبر الفلسفة أيضًا. ومن غرائب جدلية تاريخ الأفكار أن هذا التفكير الأخير هو الذي اعتبر محافظًا وقديمًا، في حين أن ما سُمّي بالطريق الحديثة الناقدة لدور العقل في الدين هو الذي تحوّل أساسًا فكريًا للفلسفة الحديثة التشكيكية والنقدية. لكن التومائية تحوّلت أساسًا فكريًا للإصلاح المضاد (Counter Reformation). كما عادت وشهدت إحياءً يسترعي الانتباه للتوفيق بين العلم والإيمان في الفكر المعاصر عبر التومائية الجديدة.

طوال القرن الخامس عشر صدرت كتابات لاهوتية جامعية عدة بروح الـ via moderna، ومنها كتابات بيتر لومبارد وغابرييل بييل في جامعة باريس. وتضمنت كثيرًا من الأفكار الفلسفية التي سيأتي بها لوثر بصيغة دينية كتأسيس لمذهب. فلوثر تحدّث وكتب كواعظ وداعية وإصلاحي يوجّه كلامَه إلى العامة. وبوعي أو من دون وعي حوّل لوثر عناصر من التقليد اللاهوتي/ الفلسفي الكاثوليكي الإسماني، ولا سيما رفض دور العقل في الدين، والتشديد على الإيمان الفردي وعلى الضمير إلى مذهب ديني، إضافة إلى تأكيد أن النص وحده مصدر المعرفة الدينية. لكن الفلسفة استعادت هذا التقليد من البروتستانتية إلى فكر هيوم وإيمانويل كانْت في الحداثة، بعد أن كان قد أثّر في الثقافة الدينية للمصلحين.

لم تكن أفكار لوثر جديدة إذًا، فهو جمع أفكارًا من رهبنة الحياة الجديدة، وعناصر محدودة من الأنسنيين، وأخرى من الفلسفة الإسمانية علاوة على العودة إلى لاهوت أوغسطين بشأن الخطيئة وفساد الجنس البشري. لكن أفكار الإصلاح ارتبطت به لأن أهميته ازدادت بسبب الظرف السياسي التاريخي في عصره. ودفعه تحوّله إلى قائد مذهب ديني ذي علاقة بمجموعة من الدول إلى التنظير أكثر فأكثر لهذا المذهب، وهذا أمر لم يُتح لغيره ممن حملوا الأفكار نفسها وبصورة أعمق في مراحل تاريخية أسبقٍ حين كانت الكنيسة في أوج قوّتها، وقبل أن تبدأ طباعة الكتب، وقبل أن تطلّ برأسِها بوادر الأفكار القومية، وبوادر فكر الدولة السيادية التي تزامنت مع اندفاع الأمراء إلى تبنّي تمرّدَه على الكنيسة.

حين اتهم يوهان إيك لوثر بعد ذلك بقرن بأن أفكاره تشبه أفكار يان هوس الذي أعدم حرقًا، توقّع من يتهمه أن يتراجع وأن يُنكر الشبه بين أفكاره وأفكار هوس. وبدلًا من أن يفعل ذلك طلب مهلةً لدراسة أفكار يان هوس. وفي مرافعة شهيرة في مدينة لايبزغ اعتبر أن الكنيسة أخطأت بإعدام هوس وأن الأخير كان على حق[4]. لا يجوز أن يتجاهل الباحث هنا عناد هؤلاء المصلحين وعمق إيمانهم بقضيتهم، وعدم تراجعهم أمام الضغط كعامل في انتشار دعوتهم

---

(4) *Erasmus and Luther: The Battle over Free Will*, Edited, with Notes, by Clarence H. Miller; Translated by Clarence H. Miller and Peter Macardle; Introduction by James D. Tracy (Indianapolis: Hackett Pub., 2012), p. xx.

وتغلبها على العوائق. وأشاد لوثر بيان هوس في كراس في عام 1521، مؤكدًا التشابه في أفكارهما[5].

لم يكن لوثر متمردًا، ولم يقرأ كتابات يان هوس من قبل، لكنه كان يعلّمها من دون أن يدري، كما كتب لاحقًا، معتقدًا أن هذه هي المسيحية الحقيقية. وكذلك كان مدفوعًا بدوافع كاثوليكية عندما اعترض على بيع صكوك الغفران. ولا شك في أنه كمؤمن فوجئ بحدة ردة فعل الكنيسة على اعتراضه. لقد جعلته الكنيسة متمردًا.

من ناحية أخرى كان لوثر مثل مؤمني عصره يعتقد بقرب نهاية العالم. ومال إلى تفسير ما يجري في الدنيا كعلامات النهاية التي بانت إشارتها الأولى بانهيار الإمبراطورية الرومانية. ولم يطلق دعوته كثيولوجي أو فيلسوف، بل كداعية على نمط الأنبياء والمصلحين. وما لبثت النقاشات اللاهوتية مع الكنيسة أن حوّلته أحدَ أغزر اللاهوتيين كتابة، لكن من دون أي نبرة فلسفية، ومن دون اعتمادٍ على الفلسفة اليونانية أو الفكر الروماني[6]. ومن هنا فهو من أوائل من فصلوا اللاهوت عن الفلسفة، فاتحًا الطريق لعلمنة الأخيرة في البلدان المسيحية؛ لكنه فعل ذلك من طرف الدين، لا من طرف الفلسفة. فالدين هنا هو الذي يطهّر نفسه على أيدي حركة الإصلاح من أثر الفلسفات «الغريبة» و«الدخيلة» على الدين (أو المستوردة إذا صح التعبير).

اعتقد لوثر أن كل ما يعظ به ضد العشور وسلطة الكهنة وتقديس القديسين والأعمال التي تفرضها الكنيسة على الخاطئ كي يضمن المغفرة، نابعٌ من النص، فهو آمن بأن ما يقوله هو المسيحية الصحيحة المكتوبة. وعندما رفضته الكنيسة اعتبر لوثر الأمر كأنه رفضٌ لكلام الله. وبدأ كثير من الناس البسطاء يرون فيه ممثلهم في مرحلة ابتعدت فيها الكنيسة بفرائضها وضرائبها ومنزلتها

(5) كوينتن سكنر، أسس الفكر السياسي الحديث، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، 2 ج (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012)، ج 2: عصر الإصلاح الديني.

(6) أما أول تبيين متسق لأسس اللاهوت الإصلاحي والإيمان اللوثري فكتبه فيليب ميلانشتون (Philipp Melanchton) (1495-1536) أحد أهم تلامذة لوثر، وذلك في مؤلفه المكتوب عام 1521 موضوعات عامة في اللاهوت.

السياسية بنظرهم عمّا كانت عليه في الماضي، بل بدأت تحُول بينهم وبين الخلاص والمغفرة بسبب الشروط التي تفرضها. وفي تشرين الثاني/ نوفمبر 1520 قرر لوثر أن البابا هو اللامسيح، أو الشرير الذي يؤشر قدومه إلى نهاية الأيام وإلى عودة المسيح المخلص[7]. وبعد أن حرمه البابا بسبب ما اعتبرته الكنيسة 41 مغالطة وردت في بيانه الشهير المؤلف من 95 نقطة، جرت مناظرة وُرْمز اللاهوتية (المقصود مدينة Worms) بينه وبين ممثلي الكنيسة في مجلس وُرْمز الإمبراطوري في عام 1521، ودانه الإمبراطور شارل الخامس أيضًا[8].

بعد أن وصلت أنباء انتصارات الأتراك باحتلال بودابست والتقدم إلى فيينا في عام 1529، حدّد لوثر لنفسه علامة ثانية على قرب نهاية العالم. فقد انهارت الإمبراطورية الرومانية، وظهر «اللامسيح الأبيض الذي يسمم الروح والعقيدة» على حد تعبيره، أي البابا، كما ظهر «اللامسيح بالجسد»، أي «التركي الشرير» الذي يحارب المسيحية بالسيف. وظهرا له كأنهما «غوغ ومغوغ» (لفظان من التوراة العبرية وردا في سفر حزقيال وبلغة القرآن يأجوج ومأجوج). وعندما هُزم الأتراك بدا له كأن الشيطان (الأتراك) ينسحب إلى القسطنطينية ليلعق جراحه ويُعيد الهجوم على المسيحية[9].

ثمة مراحل في تاريخ المجتمعات تسود فيها ثقافة دينية يتحول فيها التزمت الديني إلى ممثل معنوي للناس البسطاء الذين يتعاطفون مع نقده المؤسسة وبذخها وغناها وانحرافاتها ويحسبونه يتحدث باسمهم. في هذه المراحل يبدو التعبير عن العواطف التي تجسّدها الحركات الدينية تعبيرًا عن المصالح، ويظهر الاحتجاج على الأحوال المعيشية كسخط على فساد الدين والانحراف عن قواعده المتمثل بالثراء، ويتخذ الاحتجاج شكل التمذهب الديني الأصولي.

---

(7) Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 2008), p. 110.

(8) حضر مارتن لوثر بعد أن تعهّد الإمبراطور لحاميه أمير سكسونيا أنه لن يتعرض لسوء خلافًا لما حصل ليان هوس. وقد مثّل الإمبراطورَ في المداولات يوهان إيك.

(9) Gordon Rupp, «Luthr against the Turk, the Pope and the Devil,» in: Peter Newman Brooks, ed., *Seven-Headed Luther: Essays in Commemoration of a Quincentenary, 1483-1983* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1983), pp. 257-262.

بدأ لوثر سيرته مشككًا (ريبيًا) وليس متعصبًا. وكان في موقفه يشكك في المؤسسة الكنسية ومراسيمها وفتاواها وتفسيراتها للعقيدة، ما قرّبه من الفكر الأنسني. ودعا إلى اعتبار الكنيسة اتحادًا للمؤمنين لا هيئة مرئية مؤلّفة من الكهنة. واعتبر التربية والتبشير بالإنجيل وخدمة الله المهمات الوحيدة لرجال الدين. وليس لرعاة الكنيسة (خدّامها عند البروتستانت) أي سلطة أو ولاية على المؤمنين، وليس لهم الحق في فرض «الأعمال» و«الفرائض» أو حتى «الطقوس» على المؤمنين بهدف التكفير، أو الغفران، أو التوبة؛ كما أنكر لوثر سلطة الأمير أو الحاكم في شؤون العقيدة إنكارًا تامًا. واعتبر سلطانَه مقصورًا على الأجساد والممتلكات والأشياء الخارجية بالنسبة إلى الروح والإيمان. لذلك استنكر استخدام الإكراه والعنف في شؤون العقيدة. لكنه حثّ على التصدي بالقوة للحركات المتشعّبة عن البروتستانتية، مثل حركة توماس مونتسر لأنها أعلنت العصيان والتمرد العنفي. ورفض استخدام العنف ضد من ينشر مبادئه بشكل سلمي.

كان هذا موقفه كقائد مذهب «معارض» ومرفوض، يعاني هو نفسه الحرمان البابوي (Excommunication). لكن موقفه انقلب بعد أن ساد مذهبه في إمارات ألمانية ولاحقًا في ممالك أخذ به حكّامها. فقد لاءمت أهدافه مساعيهم للتخلص من سلطة الإمبراطور، ملك ملوك الإمبراطورية الرومانية المقدسة، السياسية، ومن سلطة الفاتيكان الدينية عليهم كمصدر شرعية، ولا سيما أن الفاتيكان لم يكفه كونه مصدر شرعية، بل صار سلطة دنيوية تملي خطوات سياسية أيضًا.

وصلت الحالة بين المؤسسة الكنسية وحكّام الأقاليم والمؤمنين إلى التوتر بعد إصرار الكنائس على جمع الأموال لأن مصاريف الفاتيكان زادت مع مشروعات البناء الكبيرة التي أطلقها ونتيجة نمط الحياة الباذخ في عصر النهضة. كما توترت العلاقة بالمؤمنين البسطاء بسبب تزايد شروط الخلاص الذي يتطلعون إليه، ومن ضمنها شروط مالية وفرائض مختلفة. شكّلت هذه الحالة أساسًا لانتشار أفكار لوثر الذي احتمى بداية عند حكّام أقاليم كاثوليك يصرّون على استقلاليتهم ويعتبرون منحَهُ الحماية تعبيرًا عنها. لكن انتصارات الإمبراطورية بعد حرب الفلاحين رسمت مستقبلًا سوداويًا لحركة الإصلاح.

فزادت مخاوف أحد أكثر البابوات دنيويةً في تاريخ الكنيسة (وهو كليمنت السابع من آل ميديتشي الذي كان في سلوكه السياسي في إيطاليا أميرًا وحاكمًا أكثر منه بابا) من تصاعد قوة الإمبراطور ونفوذه في إيطاليا، الأمر الذي جعله يتحالف في عام 1526 مع فرنسا والبندقية وفلورنسا ضد الإمبراطور. شغلت الحرب مع هذا التحالف الإمبراطور عن الالتفات إلى الحد من نفوذ اللوثريين في ألمانيا، يضاف إلى ذلك انتصارات العثمانيين على جيش لويس الثاني في هنغاريا في 25 آب/ أغسطس من العام نفسه. لذلك استغل اللوثريون الأوضاع السياسية لتثبيت نفوذهم. وحصلوا على قرار من اجتماع للرايخستاغ في شباير في صيف العام نفسه يمنح حكام الأقاليم استقلالية في إدارة شؤون رعاياهم ومعيشهم. واستغلوا ذلك لاحقًا لإدارة شؤون الإكليروس في أقاليمهم كما يرغبون، فحوّلوا الحكم في دوقياتهم من إدارة وتكليف إمبراطوريين إلى حكم وراثي في براندنبورغ وسكسونيا، ودعموا تأسيس كنائس إقليمية لوثرية، وسمحوا بإجراء القداس بالألمانية. واستُغِلت الظروف السياسية لإحداث اللقاء بين نزعة استقلالية الأقاليم والأهداف الإصلاحية اللوثرية، في لقاء تمرّدين: إصلاحي على الكنيسة، وإقليمي على الإمبراطورية.

بعد أن نجح الإمبراطور في احتلال روما في 6 أيار/ مايو 1527 واعتقل البابا في قلعة سانت أنجلو واستباح روما، اضطر البابا إلى أن يُقيم معه سلام برشلونة، وهزم الإمبراطور فرنسا بعد ذلك بشهرين. وعندما اجتمع الرايخستاغ في شباط/ فبراير 1529 كانت الأغلبية الكاثوليكية قوية إلى درجة مكّنتها من اتخاذ قرارات تعيد كنيسة روما وحقوق رجال الدين الكاثوليك في الأقاليم، لكن حكام أقاليم عدة وقّعوا في 19 نيسان/ أبريل احتجاجًا (Protestatio) على القرار، تحوّل إلى عريضة تاريخية ومنها اشتق مصطلح بروتستانت (المحتجون أو المعارضون). هؤلاء هم حكام الحلف البروتستانتي اللوثري، وهم حكام ولايات ومطرانيات وإمارات: سكسونيا وهسه ولونيبرغ وبراندنبورغ وأيْزِناخ وأَنْهالت، ومدن: ستراسبورغ ونورنبرغ وسانت غالين وهايلبرون ورويتلينغن ووندزهايم وفانيبرغ. وقام ضدها أيضًا حلف كاثوليكي. ونشأت بشكل موازٍ في الوقت عينه حركة إصلاح ديني في زوريخ بقيادة أولريك تسفنغلي، كما بدأت تنتشر حركات تجديد المعمودية.

ضاق الأمراء الألمان بسلطة البابا والإمبراطور فاتفقوا مع لوثر في تمرده الديني، وتحول الأخير إلى مذهبهم الجديد. وثمة تاريخ من التعبيرات عن هذا الضيق عُرف بـ «شكاوى (أو مظالم) الأمة الألمانية». وتطورت هذه تدريجًا، فاتخذت في البداية شكل شكاوى من داخل الكنيسة قدّمها أسقف مدينة ماينز الألمانية في عام 1455 تحت عنوان Gravamina Nationis Germanicae et Sacri Romani Imperii Decem، وبعد ذلك بقرن صدرت قائمة المظالم الشهيرة عن الأمراء في انعقاد مجلسهم في نورنبرغ في فترة 1522-1523، وصدرت تحت عنوان «مئة شكوى من الأمة الألمانية» (Centum gravamina teutonicae nationis)، وباختصار الـ Gravamina[10]. لا يمكن فصل تطور حركة الإصلاح وتثبيتها، وتحولها إلى كنائس وطنية، من دون فهم نشوء منطق الدولة، ونشوء الشعور الوطني في إطار الحضارة المسيحية.

إذًا من هذه المفارقات التاريخية، وأهمها الصراع بين الإمبراطور والبابا في عصر كليمنت السابع، نشأت الفرصة لكي يثبّت النبلاء وحكام الأقاليم استقلاليتهم باستخدام مطرانيات وكنائس إقليمية لوثرية (Territorial Churches)، أو بالألمانية Landeskirchen[11]. وازداد الموقف حدّة بعد نشوء حركات بروتستانتية راديكالية تخرج عن طوع لوثر وتعارضُه كما في حالة توماس مونتسر (Thomas Münzer) (1489-1525) وكارلشتات (Andreas Karlstadt) (1489-1521)، ولا سيما في أثناء حرب الفلاحين 1524-1525 الدموية العنيفة التي كلفت المناطق الألمانية 100 ألف قتيل خلال عام واحد.

---

(10) للاطلاع على نسخة كاملة من مئة شكوى بالإنكليزية، ثمة إصدار إنكليزي لها في عام 1869 بنسخة رقمية: Reichstag, *«One Hundred Grievances»: A Chapter from the History of Pre-Reformation Days; Being the «Centum Gravamina» of the German Princes Assembled at the Diet of Nuremberg, A.D. 1522-1523: Including the «Ten Grievances» of 1511*, Edited by Charles Hastings Collette (London: Oxford University Press, 1869), on the Web: <http://books.google.ca/books?id=FyMDAAAAQAAJ>.

ويعتبرها هذا الكتاب تمهيدًا (أو ضربًا بالبوق) قدّم إلى البروتستانتية. وبهذا المعنى ارتبطت بالأجواء الاستقلالية للكيانات السياسية عن الكنيسة التي تميزت بالاحتجاج وبدايات النبرة القومية وبداية صعود مفهوم الأمة في مقابل الكنيسة.

(11) لمزيد من الاطلاع على الوقائع المذكورة بغضّ النظر عن التحليل انظر: Williston Walker [et al.], *A History of the Christian Church*, 4th ed. (New York: Scribner, 1985), pp. 439-441.

صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام 1918.

لا شك في أن مشتركات كثيرة كانت تجمع الأنسنية الكاثوليكية إلى البروتستانتية الأولى المبكرة، ولا سيما بين إيرازموس ومارتن لوثر، فأفكارهما وليدة أسئلة المرحلة التاريخية نفسها، أكان ذلك لناحية الظرف الاجتماعي وعلاقة الكنيسة بالدولة أم لناحية تطوّر الفكر الديني. ومن هذه المشتركات أن البروتستانتية تحذو حذو إيرازموس في الدعوة إلى تبسيط الشعائر الدينية، وعدم طاعة الإكليروس طاعة عمياء، والتشكيك في المرجعيات القائمة، ورؤية الإيمان كمسألة فردية.

بقي النقاش اللاهوتي- الفلسفي الأهم هو ذلك الذي دار بين لوثر وإيرازموس في شأن حرية الإرادة الإنسانية. وكان كلاهما ناقدًا أوضاع الكنيسة ونافرًا من علم الكلام والفلسفة السكولاستية. وطالب كل منهما بالعودة إلى النص الأصيل. لكن لوثر اعترض على مبدأ حرية الإنسان، وعلى اعتبار الإنسان كيانًا مستقلًا من الناحية الأخلاقية، قادرًا على صنع أحكامه الأخلاقية بنفسه، أي إنه اعترض على جوهر الجديد في فكر النهضة الديني الذي مثّله إيرازموس. ومع ذلك ظل إيرازموس متعاطفًا معه، طالبًا منه أن يطرح نقدَه باعتدالٍ كي يكون إصلاح الكنيسة ممكنًا. لكن مطالب لوثر المتطرّفة شكلت خطرًا على المشترك بينه وبين التيار الأنسني في الكاثوليكية، وأصبحت الأنسنية مطالَبةً بالانحياز إلى الكنيسة ضده. لكن حتى تلك المرحلة اعتُبر إيرازموس في أوساط عدة أبًا اللوثرية[12].

ربما يصعب هنا على المرء أن يفهم بالضبط ميزة الفكر اللوثري الديني. قلنا سابقًا إنه يؤكد عنصر الإيمان لا العقل في العلاقة بالخالق، وهذا يتضمن حرية الضمير. لكنه في الوقت عينه ينكر حرية الإنسان ويجعل إرادة الله الكلية نافية لها. ولهذا فإن المبالغة في تقدير الجديد في فكر لوثر ذاته لناحية تأكيد مبدأ الفردية وحرية الضمير ليست في مكانها. فكل هذه الأفكار موجودة في فكره كبذور فحسب، ومعها نقائضها. ومنها تطورت لاحقًا نزعات مختلفة بحسب الظرف والمكان والزمان والتفاعل الفكري.

لم يكن ادعاء أن إيرازموس أبو اللوثرية صحيحًا منذ البداية، فكما بيّنا

(12) Gillespie, p. 137.

من العرض القصير للحوار بينهما بدأ لوثر أصوليًا أكثر من إيرازموس تزمتًا لناحية حرفية النص، كما كان أقل اعتمادًا على الاستقلالية الأخلاقية للأفراد في كنيسة شاملة، وأكثر تأكيدًا على دور الكنيسة كرابطة نخبة المؤمنين. وينجم الارتباك من حقيقة أنه في كل إصلاح يكمن نوع من الأصولية، لأنه يتضمن عودة إلى الأصول لتبرير الإصلاح ونقد الوضع القائم باعتباره انحرافًا، أو زيغًا عن الدين الحقيقي. لكن هذا لا يعني أن الأصوليات تتشابه، فهي تبرر أهدافًا مختلفة بل متناقضة أحيانًا. ونحن نلتقي في الثقافات المختلفة إصلاحيين أُعجبوا بجذرية أصوليين يناقشون ما هو قائم من منطلق النص الحقيقي، ولكن أملهم ما لبث أن خاب، بعدما تبين لهم أن هؤلاء مجرد متعصبين متزمتين[13]. انقلب لوثر بنفسه إلى عقائدي أقل تشكيكًا وريبية حالما أصبح له مذهب وأتباع. وتجلّى ذلك بشكل خاص في وقوفه الحازم ضد التيارات المنشقة عن البروتستانتية مثل مجدّدي المعمودية (Anabaptists) وغيرهم.

خسر إيرازموس المعسكرين، ومنع البابا بولس الرابع كتبه. لكن قِيَمه انتصرت في النهاية عبر المسيحية المعتدلة والأخلاقية، وفي أوساط من قلّدوه. وفي إنكلترا انتصر الموقف الأرميني الوسطي. وفي البروتستانتية ما بعد لوثر انتصرت خلال القرون التي تلت النزعة اللوثرية الوسطية على النزعة اللوثرية الغاضبة الآخروية. ونحن نلاحظ موقف مارتن لوثر المبكر الكثير الشك يتكرر في نقاش أتباع لوثر الذين تبنّوا الفكرَ الإيرازمي لاحقًا ومزاجه، ولا سيما أولئك الذين نظّروا للسياسة ومنطق الدولة، ضد أتباع كالفن المتشدد الذين أرادوا إخضاع السلطات الزمنية لمنطقٍ آخر من خارجها، ألا وهو تعاليم الدين.

انقسم الفكر البروتستانتي بالتدرّج أقطابًا ليبرالية وأخرى متشددة، وأقطابًا متسامحة وأخرى متزمتة. وراحت الهوّة بينهما تتسع. ونشأت في المساحة بين الأقطاب تنوعات مذهبية وفكرية عدة. وميزت التعددية الفرقية المراحل المتأخرة من البروتستانتية، وشكّلت أحد أهم عوامل الصراع مع العقيدة الرسمية، ويمكن اعتبارها دافعًا من دوافع التنقل والنزوح داخل أوروبا، والهجرة إلى أميركا أيضًا.

---

(13) هذا ما حصل فعلًا مع إعجاب الإصلاحيين المسلمين بأصولية محمد بن عبد الوهاب وتنقية الإسلام من التقاليد والبدع، إلى أن تبين ما فيه من تزمت ديني مُبَدْون معادٍ للمدنية.

ظلت الكاثوليكية كنيسة واحدة عبر التاريخ، يجري التطوّر البطيء في داخلها، أو يخرج عنها ضدها، في حين أدت الخلافات في البروتستانتية إلى إقامة فرق وكنائس جديدة عبر القرون. وأصبح الانشقاق المتواصل إلى كنائس متعددة النتيجة المنطقية لنمط التدين البروتستانتي، فإذ كان كل مؤمن رجلَ دينٍ قادرًا على تفسير النص، وإذا كانت الكنيسة «اتحادًا حرًا»، فما المانع أن يجمعَ كل تفسير مختلف للنص أتباعًا ويصبح فرقة جديدة؟

«القانون» في ذلك هو أن البروتستانتية، في الصراع مع المؤسسة الكنسية، طرحت بقوة عدم الاعتراف بشرعية مرجعية مؤسسية غير المؤمن الفرد ذاته، ما أسّس ثقافة انشقاقية، عند المؤمنين على الأقل، ترفض قبول المؤسسة البروتستانتية الناشئة نفسها، وذلك بناء على معرفتهم المباشرة بالنص.

نجد لاحقًا ليبرالية دينية تعتبر التعددية الدينية أمرًا طبيعيًا بموجب تقديرها درجة اليقين في تفسير الدين عند كاستيليو اللاهوتي الفرنسي البروتستانتي؛ ونجد عند هوغو غروتيوس، القانوني والمفكّر السياسي الشهير، توجّهًا غير ليبرالي نحو وحدة كنسية تساهم في وحدة الدولة بأقل قدر ممكن من العقيدة، أي بمبادئ عقيدية قليلة وبسيطة وغير مركبة. وثمن الوحدة والتجانس هنا هو تسهيل العقيدة وتبسيطها بحيث يمكنها أن تشمل التنوعات كلها في إطارها؛ كما نجد ذلك عند أفلاطونيي كامبريدج الذين سوف نتطرق إليهم لاحقًا، وبشمولية لأكبر عدد ممكن من المؤمنين، في حين أن الكالفنيين دافعوا عن توجه يصرّ على عقيدة كثيفة وغنية وإقصائية، ودعوا إلى بناء كنيسة حصرية تجمع نخبة من الناس المؤمنين بهذه العقيدة. كما نجد لاحقًا فرقًا منشقّة تحمل عقائد متزمتة دينية، لكنها تعارض تدخّل السلطات الزمنية في الدين لأن تدخّل الدولة في الشؤون الدينية بحكم تعريفه يأتي لفرض العقائد الدينية الرسمية ضدها كفرق منشقّة.

تمثلت أزمة لوثر الفكرية حين كان راهبًا كاثوليكيًا مخلصًا قبل أن يجد طريقه الدينية الخاصة في التوفيق بين عدل الله وكلية قدرته (كانت البداية كما يبدو من سيرته الذاتية في تجربة تأملاته في البرج حوالى عام 1513). وهو تناقض ملازم للفكر الديني عند التعمق بمسألة العلاقة بين الحق في محاسبة

الناس على أعمالهم وكلية القدرة. وآمن لوثر بأن الله الظاهر للأنبياء وفي كتبه، هو ما يظهر منه فحسب. وبأن الله الكلّي القدرة الذي لا يمكننا تصوّره ولا التفكير فيه أو التأثير فيه، هو ما خفي منه (الله الخفي Deus absconditus). ومن هنا توصّل لوثر وبسرعة إلى ما سبقه إليه وليم الأوكامي وغيره من اللاهوتيين الإسمانيين من أن أوامر الله يجب أن تُطاع لأنها أوامر الله.

بقي لوثر فترة طويلة في بداية حياته يعاني فكرة أن الله يحاسب من ليست لديهم الحرية في أن يقرروا، وأن الله قرّر سلفًا من يخلّص ومن لا يخلّص، ولا يمكن التأثير في قراره. واستمر ذلك إلى أن وجد الحل في كتاب المزامير في التوراة، ولا سيما تلك المزامير التي تتضرع إلى الله طلبًا للرحمة وتستغيث به، ويدعو قائلها الله إلى تخليصه. وتوصّل إلى نتيجة إيمانية تكاد تكون صوفية، وهي أن الخلاص يكون بالإيمان الكامل بيسوع المسيح، وبالإيمان بأن الله يمكن أن يرحم الخطأة من البشر. الكلمة المهمة هنا هي «الإيمان المباشر» والتواصل مباشرة مع رحمة الله. الإيمان وحده (Sola fide) هو الحل، وهذا بالطبع لا يحتاج إلى وسطاء، بل لا يمكن أن يكون بوسطاء، فالإيمان يجب أن يكون مباشرًا، قائمًا على علاقة بالله تكاد تكون «شخصية». والمسألة ليست مسألة طقوس وأعمال يقوم بها الإنسان، بل مسألة إيمان. وهذا يناقض ليس تقاليد الكنيسة الكاثوليكية وحدها، بل التوراة والعهد القديم بشكل عام أيضًا. وكالفن هو الذي يثبت العودة إلى «ناموس» العهد القديم ووصاياه الأخلاقية، في حين رأى لوثر أن المسيح لم يأتِ ليحقق «الناموس» فحسب، بل ليحرر الإنسان من فروضه الخارجية التي تمسّكت بها اليهودية أيضًا.

آمن لوثر بضرورة وجود الكنيسة، لكنه اعتبرها رابطة للمؤمنين، وعمليًا جماعة (طائفة) من المؤمنين (Congregatio fidelium). والمؤمنون هم شعب الله (لا اليهود كما في التوراة) (Gottes–volk)[14]. أما الكنيسة الحقيقية فهي الكنيسة الخفية التي في القلوب، والتي تعني الإيمان وحده حين يكون الناس روحيين. فليس ثمة رجال روح أو روحانيون ورجال دنيا بمعنى التخصص المهني أو بمعنى وجود طبقتين من البشر؛ فجميع المؤمنين روحانيون ورجال دين إذا صح التعبير.

---

(14) سكنر، ج 2: عصر الإصلاح الديني، ص 23-25.

يعود لوثر عن لاهوت توما الأكويني الأرسطي في نهاية العصر الوسيط إلى فكرة أوغسطين في بداية العصر الوسيط، ولا سيما في فكرته عن وجود مدينتين ورأيه بفساد الإنسان، وأن الدولة ناجمة عن الخطيئة. واعتقد أن جميع المؤمنين يعيشون في مملكتين، مملكة المسيح ومملكة العالم. ومضى إلى مساواة المملكة الأولى بالكنيسة، والمملكة الثانية بالسلطات الزمنية. والمسيحيون الحقيقيون لا يحتاجون إلى السلطة الزمنية. ومع ذلك فإن الله أقرها «لأن الشعب يكون في أيدي الحكام الدنيويين بغية تأمين الحفاظ على السلم الأهلي وسط الخطأة». وبهذا المعنى فإن السلطات الزمنية كلها مشتقة من إرادة الله. وهو يسير بذلك على هدي وصية بولس الرسول في الرسالة إلى أهل رومية، التي يوصي فيها بالخضوع للحكام الزمنيين ودفع الضرائب: «لتخضعْ كلُّ نَفْس للسلاطين الفائقة، لأنه ليس سلطانٌ إلا من الله والسلاطين الكائنة هي مرتَّبة من الله. حتى إن من يقاومُ السلطانَ يقاوم تَرتيب الله والمقاومونَ سيأخذون لأنفسهم دينونة. فإن الحكام ليسوا خوفًا للأعمال الصالحة بل للشريرة. أفتريدُ أن لا تخاف السلطان. إفعلِ الصلاح فيكونَ لك مدح منه. لأنه خادم الله للصلاح! ولكن إن فعلت الشرَ فخفْ لأنه لا يحمل السيف عَبثًا إذ هو خادم الله منتقم للغضب من الذي يفعل الشر. لذلك يلزم أن يُخضَعَ له ليس بسبب الغضب فقط بل أيضًا بسبب الضمير»[15]. لكن لوثر استخدم أيضًا سفر أعمال الرسل (قصة الرابي غمالائيل تحديدًا الذي دعا عمليًا إلى طاعة الله لا البشر حين طلب من بقية المجمع اليهودي عدم معاقبة الدعاة المسيحيين، وحين حذر مَنْ قد يجد نفسه يحارب الله إذا وضع نفسه في مكان الله في محاسبة الناس على عقيدة خاطئة، وحين حذّر من طاعة الحاكم إذا حاول أن يفرض على المؤمنين ما هو ضد إيمانهم): «فقام في المجمع رجل فرّيسي اسمه غمالائيل معلّمٌ للناموس مكرمٌ عند جميع الشعب، وأمر أن يخرج الرسل قليلًا. ثم قال لهم، أيها الرجال الإسرائيليون احترزوا لأنفسكم من جهة هؤلاء الناس في ما أنتم مزمعون أن تفعلوا [...]. والآن أقول لكم تَنَحَّوْا عن هؤلاء الناس واتركوهم. لأنه إن كان هذا الرأي أو هذا العمل من الناس فسوف ينتقض. وإن كان من الله فلا تقدرون أن تنقضوه، لئلا توجدوا محاربين الله

(15) الكتاب المقدس، «رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية،» الأصحاح 13، الآيات 1-5.

أيضًا. فانقادوا إليه ودعوا الرسل وجلدوهم، وأوصوهم أن لا يتكلموا باسم يسوع ثم أطلقوهم»[16].

كتب لوثر كتابه حول السلطة الدنيوية، إلى أي مدى يدين الإنسان لها بالطاعة (*Von Weltlicher Obrigkeit, Wie Weit Man Ihr Gerhorsam Schuldig sei*) عام 1523[17] بمناسبة حظر سلطات سكسونيا توزيع ترجمته الألمانية للكتاب المقدس. وفيه عبّر عن أخلاقيات اللاعنف في الموعظة على الجبل[18] في مقابل الحاجة إلى وجود سلطة دنيوية، داعيًا إلى موقف يعارض تدخّل الدولة في شؤون خيارات الإنسان الفرد الدينية.

كتب لوثر: «يجب أن يقرر كل إنسان بماذا يريد أن يؤمن على مسؤوليته. لا يستطيع الآخرون أن يذهبوا إلى الجنة أو النار بدلًا مني، أو أن يفتحوا أبوابها لي. وفي المقدار نفسه لا يمكنهم الإيمان بدلًا مني، أو إجباري على الإيمان، أو عدم الإيمان. فالإيمان هو قضية ضمير الفرد. وهذا في حد ذاته لا يقلل من سلطة الحكومة الزمنية[19]، لذلك عليها أن تحصر نشاطها في شؤونها، وأن يسمح الحكام للناس بالإيمان في ما يمكنهم الإيمان به، وما يريدونه، وعليهم ألا يستخدموا الإكراه في العقيدة، ضد أي شخص»[20]. وبعد تأكيد لوثر هنا مبدأ الفردية وعدم جواز الإكراه في شؤون العقيدة، يتابع قائلًا: «يسلّم الناس بأن القوة لا تُستخدم من أجل الحق، وأن من يستخدمها يسلك طريقًا غير عادلة. فهم يتصرفون من دون كلمة الله ولا يمكنهم التفكير بأي وسيلة أخرى لتحقيق أهدافهم غير القوة المجردة. لا يجوز استخدام القوة حتى في الأمور الزمنية قبل إثبات الذنب بالرجوع إلى القانون، فضلًا عن استخدام القوة من دون حق ومن دون كلمة الله في قضايا روحية عليا (كالهرطقة)»[21].

---

(16) الكتاب المقدس، «أعمال الرسل،» الأصحاح 5، الآيات 34-35 و38-40.

(17) Martin Schwarz Lausten, «Lutherus: Luther and the Princes», in: Brooks, p. 52.

(18) انظر: الكتاب المقدس، «إنجيل متى،» الفصل 5، الآية 39.

(19) في النص وردت Secular Government.

(20) استخدمت هنا الترجمة الإنكليزية من الكتاب التالي: *Luther and Calvin on Secular Authority*, Edited and Translated by Harro Höpfl, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1991), p. 25.

(21) المصدر نفسه، ص 31.

اعتبر لوثر الإنسان معرّضًا للخطيئة، والمجتمع فضاء الخطيئة. لكن ينبغي ألا نخلط بين اعتبار المجتمع عند لوثر مجالًا للخطيئة الإنسانية وموقفه من الطبيعة. فلوثر لم يتخذ من الطبيعة موقفًا سلبيًا باعتبارها مصدر الخطيئة كما كان حال الكاثوليكية، فهي عنده تجسّد عظمة الله. ومن زاوية نظره فإن الشيطان يكره الطبيعة. ولم يكن لوثر تقشفيًا زاهدًا بمتاع الدنيا، واعتبر أن الزواجَ أمرٌ طبيعي. الإنسان هو مصدر الخطيئة وليس الطبيعة.

كما يليق برجل إيمان وشخصية قلقة، عاش مارتن لوثر في خوف من غضب الله، ومن لايقينية الخلاص. وفي نظره إذا أعطى الله الإنسان كل شيء يزداد احتمال أن يمنحه الخلاص. لكن ما من أمر أكيد هنا، وهذا ما دفع كثيرين إلى التنسّك والزهد. أما لوثر، فعلاوة على تأكيده أن المسيح هو الضامن لرحمة الله، فإن خير ما يفعله الإنسان ليس الزهد بل التزام كلام الله. كلمة الله تدخل في الإنسان وتسكن في قلبه فيولد من جديد. والمسيح ضامن للغفران، إنه شفيع الإنسان المؤمن؛ لأن بسبب طبيعة المسيح البشرية، إضافة إلى الإلهية، يمكن إقامة علاقة شخصية مباشرة بالمسيح. و«الأنا» موجود دائمًا في هذه العلاقة. إنها علاقة مؤلفة من «أنا» و«أنت». وهذه الفردية الإيمانية، أي التواصل المباشر مع الله، هي بالطبع تجديد هائل في طبيعة الإيمان مقارنة بالكاثوليكية.

لم يتميز لوثر بالمثابرة أو بالتماسك المنطقي في فكره، فكثيرًا ما غيّر موقفه بحسب الظروف، والمشكلة أنه صاغه في كل مرة كتعميمات قاطعة. ففي نقاشه مع كارلشتات عن تجسّد المسيح في القربان المقدس (خبز القربان) في طقس المناولة، وهو موضوع نقاش أثارته باستمرار التيارات العقلانية الإصلاحية التي رفضت فكرة تجسّد المسيح في الخبز أو دمه في الخمر عند المناولة باعتبارها فعلًا سحريًا غير عقلاني، ردّ لوثر بسخرية من الشرح العقلاني للكتاب المقدس: «كما لو لم نكن نعرف أن العقل هو مومس الشيطان وأنه لا يمكنه إلا أن يلوم كل ما يقوله ويفعله الله، وإلا أن يلطخه ويلوثه»[22]. هنا ظهر لوثر

(22) ج. ويتلر، الهرطقة في المسيحية: تاريخ البدع والفرق الدينية المسيحية، ترجمة جمال سالم (بيروت: دار التنوير، 2010)، ص 202.

كنصي متزمّت وأصولي لا يقبل حكمَ العقل في شؤون الدين، ويعتبره مومس الشيطان.

لا يمكن أن يفهم البشر ما يريده «الله الخفي»، فحتى وجوده ليس كبقية الموجودات، وبالتالي ليست هنالك طريقة للقفز من الموجودات المتناهية إلى معرفة اللامتناهي. ورفض لوثر طريق الزهاد واعتبار الإيمان وحده الطريق (Fideism)، كما اقترح أن يترك الناس الانشغال بالله الخفي (Deus absconditus) فالدين ليس ميتافيزيقا لاهوتية، واعتبر أن الطريق الوحيدة الممكنة هي التمسك بكلام الله. وطالب لوثر المؤمنين بأن يحصروا اهتمامهم في الله المُبَشَّر به في النصوص، ويتخلوا عن الانشغال بالله الخفي، أكان هذا التخلّي انشغالًا صوفيًا أم انشغالًا لاهوتيًا. لكنهم لن يتمكنوا من الوصول إلى الكمال أو ما يقترب منه حتى بعد الإيمان، فليس هذا هدف الإيمان في اللوثرية خلافًا للأنسنية. ولا شك في أن رفض التعامل مع الدين كميتافيزيقا، أو كنظام يجمع الفكر وروح الكون والطبيعة ووجود الله، هو الذي يحصن وجود الله من التطور العلمي. فبما أن الدين ليس علمًا ولا فلسفة، وبما أن الله ليس موجودًا من الموجودات، إذًا لا تنطبق عليه التعميمات العلمية ولا تمسّه أصلًا، ولا يحدث تناقض بين الدين والعلم في هذه الحالة. أما من يؤمن بأن الله موجود من الموجودات، يوجد كما توجد، فيعرّض الوجود الإلهي لنظريات الفلسفة والفكر نفسها التي تطورت لاحقًا في القرن السابع عشر. هكذا ينشأ أيضًا التناقض في العلم والدين في هذه الحالة، في كل مرة ناقض فيها العلم العقائد في شأن الله: صفاته، وجوده، جوهره، قدراته.

لنتذكّر هنا أهمية ابتداء الإصلاح بترجمة لوثر الكتاب المقدّس إلى اللغة الألمانية المفهومة للذين تمتّعوا بدرجة من المعرفة من دون أن يعرفوا اللاتينية. كان من الضروري في نظره أن يتمكّنوا من فهم الدين الذي يدينون به، لا أن يعتمدوا على الكنيسة كتجسّد للعقل الإلهي وكاستمرار له. وساهمت هذه الترجمة، مثل ترجمات أخرى للكتاب المقدّس إلى لغات قومية، في بعث اللغة وتوحيد اللهجات وتأسيس التعليم الحديث وصعود القوميات في الوقت عينه. وتعتبر ترجمة لوثر للكتاب المقدس معيار اللغة الألمانية الحديثة. ولا تفصل الترجمة هنا عن أن دعوة لوثر تزامنت مع انطلاق طباعة الكتب.

هذا أيضًا أحد أسباب انتشار دعوته في كتب وكرّاسات وسجالات لم يعرفها عصر ويكليف وهوس. تطوّرت الطباعة في ألمانيا في المراكز التجارية لا الجامعية، ما عنى في البداية أن المستهلك الرئيس للمواد المطبوعة كان العامة والطبقات الجديدة في المدن[23]. ومع الطباعة، وانتشار قراءة الكتب بين عامة الناس، ظهر «سوء تفسير» النص، والرد على سوء التفسير، والسجالات على أنواعها، وظاهرة طباعة الكراسات التي تشرح المواقف وتفند مواقف خصومها. وهكذا انتشرت الدعوة الإصلاحية من خلال السجال. فمثلًا نشأ سوء التفسير لمقولة لوثر عن كهانة جميع المؤمنين في كراس «حرية المسيحي» الذي أسّس الحركات الاجتماعية ودعا إلى المساواة الاجتماعية التامة بين المواطنين، وهو ما لم يقصده لوثر[24]، ولكنه من تأويلات أتباعه الثوريين.

وكان تعليم الناس الدين من أهم دوافع لوثر الإصلاحية التي تميز البروتستانتية من الكاثوليكية التي نفذ فيها الفلاح ما تقوله الكنيسة من دون أن يعرف الكتاب المقدس، أو يتعلم بنفسه عقيدته الدينية وقيمها الأخلاقية[25]. ولذلك شدّد لوثر على التعليم ومحو الأمية الدينية، ولا سيما في الريف[26]، وقام أيضًا بكتابة التراتيل الدينية التي ينشدها المؤمنون معًا في القداس الذي صارت شعائره لا تقتصر على الكاهن، وصاروا ينشدونها أيضًا في الحياة الدنيوية. وقد فعل ذلك تسفنغلي في زوريخ أيضًا، وبعدهما كالفن في جنيف. واهتم هؤلاء جميعًا، بدءًا بلوثر، بتأليف التراتيل الكنسية، وبالتغلغل في ما يمكن تسميته التدين اليومي المعيش. فكان همهم تزويد المتديّن بالعدة الدينية اللازمة كي يعيش حياة تقوى في حياته اليومية.

---

(23) Richard G. Cole, «The Dynamics of Printing in the Sixteenth Century,» in: Lawrence P. Buck and Jonathan W. Zophy, eds., *The Social History of the Reformation* (Columbus: Ohio State University Press, 1972), p. 96.

(24) المصدر نفسه، ص 97.

(25) Jared Wicks, *Luther's Reform: Studies on Conversion and the Church*, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung Religionsgeschichte. Beiheft; 35 (Mainz: Verlag P. von Zabern, 1992), p. 189.

(26) المصدر نفسه، ص 193. لا شك في أن الإصلاح الإسلامي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين نحا المنحى نفسه في مسألة ما يمكن تسميته محو الأمية الدينية.

كان الإصلاح اللوثري، والبروتستانتي عمومًا، اجتماعيًا شاملًا؛ فهو لم يرضَ بإبقاء الناس مجرد «عامة» خارج الحياة المسيحية. وحاول تنظيم حياة العائلة بتفصيلاتها، من السلوك المنزلي، وعادات اللباس والمأكل والمشرب، حتى أصول الصلاة الجماعية، الأمر الذي جعل الإصلاح الديني شموليًا متزمتًا وتمدينيًا في الوقت عينه، بحجة ضرورة أن يعيش كل مؤمن حياة مسيحية.

نحن نميز بيسر عند قراءة تاريخ الأفكار بين فكر النهضة الأنسني الكاثوليكي والإصلاح الديني اللوثري، لأن التأريخ وتاريخ الأفكار أوجدا النماذج النظرية والتحقيب اللازم لذلك. لكن لا شك في أن في تلك المرحلة، وفي بداية الإصلاح تحديدًا، لم يعرف الناس الفرق دائمًا. كان واضحًا فحسب أن كثيرين من رجال الدين بدأوا يضيقون ذرعًا بـ «بيع» صكوك الغفران لتمويل بناء كنيسة القديس بطرس، وأن مسألة عزوبية الكهنة أخذت تُطرَح بصيغ متفاوتة الوضوح، وأن نقاشًا أخذ يدور حول قدرة الأعمال التي يأمر بها الكاهن على التكفير عن الذنوب، وأهمية الأخلاق في الدين، وما يحصل للأطفال الذين يموتون قبل العماد؟ ولماذا يجب أن يذهبوا إلى «المطهر» أو إلى الجحيم؟ وهي الأسئلة التي طرحها لوثر بشكل نسقي.

إن النظرة التي ترى في البروتستانتية خطوة مضافة إلى الأمام بعد الأنسنية الكاثوليكية، لأنها لا ترفض التنوع الديني جوهريًا كما تفعل الكاثوليكية (ما عدا في مرحلة لاحقة هي الفترة التي تبعت الحروب الدينية، وبتعليل هو وحدة السلطة السياسية)، ولأنها ترفض الانقياد الأعمى، هي حكم تعميمي، وغير صحيح. فهي لم تضف شيئًا إلى الأنسنيين الكاثوليك في موضوع التسامح. ومن أضاف إلى فكرهم في هذا الموضوع تحديدًا هم مفكرو التيارات المتفرعة عن الكنائس الرئيسة في البروتستانتية، ولا سيما أولئك الذين اتخذوا منحى غير عنيف. أما الإضافة الحاسمة لاحقًا إلى هذا كله فهي التشكّل السياسي للدولة الإقليمية في خضم الصراع المذهبي، ثم تأثيرها في البروتستانتية.

ما فعلته البروتستانتية ليس إضافة نظرية فلسفية، أو لاهوتية حقيقية، بل هو دنيوَة الدين، وإدخاله في حياة الناس اليومية، كأخلاق وكنمط حياة، وليس كشعائر وكتنفيذ لتعليمات الكنيسة فحسب. وساهم فكر لوثر المبكر

في تأكيد كيان الإنسان الفرد بتحديد الإيمان كخيار فردي. ولاحقًا ساهم لوثر في إطلاق التنافس الاقتصادي بالسماح بمصادرة أملاك الكنيسة أو علمنتها (Secularization) بلغة تلك الأيام تحديدًا. كما ساهم كالفن في تشجيع الاقتصاد الرأسمالي في رفضه الموقف الكنسي الكاثوليكي البابوي من حظر التعامل بالربا والفائدة المالية.

من ناحية أخرى أدى منع البروتستانتية الرسم والنحت والتصوير والزخرفة في كنائسها البسيطة إلى نتائج غير مقصودة. فهو لم يتمكّن من القضاء على الفنون، بل أدى إلى انسحاب الفنون التشكيلية، ولاحقًا بقية الفنون، من المجال الديني إلى الإبداع في المجال الدنيوي، وفي موضوعات دنيوية أخرى في الدول البروتستانتية، في حين أن الفن التشكيلي ازدهر في إطار الكنيسة الكاثوليكية ذاتها، وفي المدن الإيطالية تحديدًا.

لم تكن مساهمة البروتستانتية في العلمنة جزءًا من فكرها المبكر، لكن لا يمكن تجاهل التأثير الفوري لفكرة أن المؤمن شخصية فردية مستقلة يفترض أن يقرأ ويفهم بشكل مباشر من الكتاب المقدس من دون وسيط.

لم تُبدِ البروتستانتية أي نوع من التسامح في البداية، بل بالعكس أدى توافقها مع الدولة إلى انتشار فكر لوثر. وقد كمن ذلك في اتفاقه مع طموحات السلطات الزمنية (بلغة لوثر نفسه sekuläre Obrigkeit) للتمرد على الإمبراطورية ولتأكيد الاستقلالية، وعلى كنيسة روما لتأكيد سلطة الدولة، كما ذكرنا قبلًا. وترافقت بدايتها مع قمع ديني غير مسبوق لتأسيس كنيسة الدولة وفرضها، والنظر إلى التنوّع الديني كتمرد على الدولة. لكنها ما لبثت أن أخضعت مسألة التنوع الديني لعقل الدولة ومصالحها، أو منطق الدولة (Reason of State)، والتسامح مع التنوع الديني حين تطلّب السلم الأهلي والاستقرار ذلك، أو حين قويت شوكة المعارضة الدينية إلى درجة تقضي بقبول حلول وسط لاحتوائها. وكان هذا برأينا أساس مراسيم التسامح التي صدرت لاحقًا في الدول الأوروبية. كان هذا عقل الدولة الذي عاد إلى مصادر ثيولوجية مهمّشة كانت تدعوه إلى التسامح في تاريخ الفكر الديني للمذهب السائد، بروتستانتيًا أكان أم كاثوليكيًا؛ أو ولّد عقل الدولة مصادر من هذا النوع عند الحاجة.

اعترفت البروتستانتية بشرعية الدولة، «أي إنها برّرت استخدام العنف وسيلةً باعتبار ذلك تدبيرًا إلهيًا مُطلقًا، وانتزع لوثر المسؤولية الأخلاقية للحرب من الأفراد وعزاها إلى السلطة الأعلى، بحيث إن طاعة السلطة العليا وفعل ما تطلبه لم يعد إطلاقًا ذنبًا يحاسب عليه، ما خلا في مسائل الإيمان. وبدورها اعترفت الكالفنية أيضًا ومن حيث المبدأ بالقوة وسيلة للدفاع عن الإيمان، ما يعني تشريع الحرب الدينية، التي كانت في الإسلام ومن البداية عنصرًا حيويًا»[27]. أما الكاثوليكية فلم تعترف بشرعية إلهية خاصة للدولة، وبقيت الكنيسة مصدر الشرعية، كما أن الكاثوليكية لم تشرعن العنف أيديولوجيًا، لكنها اعتبرت مبدأ الخطيئة الأولى الموروثة الأبدية حتى الخلاص، الذي يطاول الطبيعة ذاتها، بما في ذلك الطبيعة البشرية، مبرّرًا للاحتفاظ بسلطة، وبسيف دنيوي إلى جانبها، حيث تستفيد منه مع حفاظها على تعاليم المسيح ضد العنف، ومن دون أن تتلطّخ أيدي الكنيسة نفسها بالدماء.

ثانيًا: في الموقف من الدولة

خلق الله السلطة الدنيوية للحفاظ على النظام والسلم وحماية مخلوقات الله من الأذى وإنشاء السلام اللازم كي يعيش الناس حياتهم ويكون بالإمكان إعلاء كلمة الله والتبشير بها. وعلى الإنسان أن يخضع للسلطة ظالمة أكانت أم عادلة[28]، هكذا آمن لوثر. وفي هذا النص عينه كتب لوثر لو كان الناس مسيحيين حقيقيين لما كانت ثمة حاجة إلى دولة، لكن لا معاش ولا حياة من دون دولة أو حكومة. والأمراء نصّبهم الله للحكم، ويحكمون بالقوة لأنه يجب لجم نوازع البشر الشريرة[29]. ومن واجب المواطن المسيحي خدمة الأمير في كل ما لا يناقض الواجبات المسيحية، بما في ذلك الحرب العادلة. لكن لا يمكن إجبار الشخص على الإيمان، فهذا أمر لا تحكمه الحكومة. وحتى

---

(27) ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، ترجمة جورج كتورة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص 295.

(28) Lausten, p. 55.

(29) Martin Luther, «Temporal Authority: To What Extent it Should Be Obeyed (1523),» in: Martin Luther, *Works*, 55 vols. (Saint Louis: Concordia Pub. House, 1955-1986), vol. 45, p. 89.

في حالة محاولة الحكومة فرضَ الإيمان يُمنَع التمرد بالقوة. وأقصى مقاومة ممكنة هي المقاومة غير العنيفة التي تتلخص بعدم الطاعة أو عصيان الأمر[30]. وحين وافق لوثر بعد تردد طويل على حق مقاومة الإمبراطور الذي اعتُبر سلطة عليا، منَحَ هذا الحق للسلطات الدنيا، أي للأمراء لا للشعب. وكان أول لاهوتي لوثري بارز يدعو إلى أن يقوم الأمراء بمقاومة محاولة الإمبراطور وقف تمدد المذهب اللوثري ومحاربته هو أندرياس أوسياندر في رسالته في عام 1529 إلى مجلس مدينة نورنبرغ، حين دعاه فيها إلى الانضمام إلى الحلف الدفاعي ضد الإمبراطور. والتف أوسياندر على الأصحاح 13 من رسالة بولس إلى أهل رومية الذي يدعو بوضوح إلى خضوع الجميع للسلطات، بأن اعتبر أن السلطات الدنيا، مثل الأمراء ومجالس المدن، يجب أن تُطاع أيضًا، ولا سيما إذا أخفق الإمبراطور في أداء واجبه. لكن لم يتضمن اللاهوت اللوثري أي موقف يسمح بأن يحمل عامة الناس السلاح ضد الدولة. وقصد بالمقاومة واجب الأمراء في مقاومة الإمبراطور باعتبارهم سلطات.

السلطة التي تحاول إجبار الناس على الإيمان بعقائد معينة لا بد من أن تقود إلى الكذب والخداع أو النفاق. والمحاولة هذه نوع من الطغيان تتجاوز فيها السلطة إلى نطاقات ليس لها سلطة عليها. ليس للحكم الدنيوي سلطة على الروح، ولا يمكنها أن تجبر أحدًا على الإيمان لأن الإيمان مسألة إرادة حرة. الإيمان عمل الله بواسطة الروح القدس، ومسألة ضمير فردي. وفي المقابل لا يجوز أن يحكم رجل الدين في الشؤون الدنيوية، فهذا يتجاوز مجاله ويصبح طاغية، وهذا ما جرى للبابا، في رأيه.

في الوقت عينه، وصف لوثر أغلبية الحكام بأنها مؤلّفة من أغبياء وطُغاة، مؤكدًا أن الحاكم ينبغي ألا يضع نفسه مكان الله[31]. والحكام العادلون نادرون، والأتقياء بينهم أكثر ندرة، وعلى الإنسان أن يتوقع الأسوأ منهم. والأمراء طير نادر في الجنة. ومن الواضح أنه بمعنى ما اعتبر الحكمَ شرًّا لا بد منه، ولا بد من طاعته؛ فطاعة السلطات الدنيوية واجب المؤمن، لكنه لم ينظِّر للطغيان،

(30) Luther, «Temporal Authority» pp. 111-112.

(31) المصدر نفسه، ص 115.

ونفى بشدة إمكانية مقارنة الحاكم بالله، خلافًا لما فعل هوبس وغيره لاحقًا. كما أنه لم ينظّر لنظام الحكم الأفضل، ولم يضع أنموذجًا كهذا، لأنه اعتبر مثل هذا التنظير مثاليات غير واقعية تتنافى مع طبيعة البشر، ولم يرَ هذا من واجبه في أي حال. فقد كان لوثر مصلحًا دينيًا ومؤسسًا لمذهب ديني، ولم يكن مفكرًا أو فيلسوفًا صاحب فكرٍ مثابرٍ متّسق، وغالبًا ما قال الشيء ونقيضه[32]. كما أنه لم يؤمن برسالة إصلاحيّة للدولة في المجتمع، فهذه وظيفة الدين، أما الدولة فلا بد منها لمكافحة الشر.

في أي حال لم يكن هدف لوثر السلطة أو حتى تحسين العالم، ولم ينظّر لنظام حكم معين، أو يدعو إليه. فإصلاحه ليس إصلاحًا سياسيًا بل هو ديني هدفه الخلاص. لكنه تدخّل في المجتمع ليعيش الناس حياة مسيحية، وأوصله مذهبه إلى استخدام السلطة في قمع الهرطقة الخارجة عن مذهبه هو. وفي مرحلة حرب الفلاحين دعا السلطة الدنيوية إلى قمعها بمقولات قاسية من نوع: «القرد يجب أن يُضرَب والغوغاء تُحكَم بالقوة...»، والإنسان شرير، و«لأن الله عرف ذلك فإنه لم يمنح الأمير ذنب ثعلب، بل سيفًا ليحكم به»[33]. ومن هنا طلب من الدولة مساعدة الكنيسة التي لا يمكنها أن تستخدم العنف ، وأن تدافع عنها وتحميها من الأشرار. وهذا ما فسّره الأمراء بتوسّع لم يقصده لوثر؛ إذ كان مقصده أن الأمراء المسيحيين يجب أن يحموا الدين بدافع التقوى والانصياع لأوامر الله الذي عينهم، لا كي يسيطروا على الكنيسة.

من هذه الناحية كان لوثر أوغسطينيًا يفصل بين مملكة العالم التي لا بد من أن تستخدم الدولة فيها العنف لحماية المجتمع من شر البشر، ومملكة الله التي يحكمها يسوع المسيح على مبدأ الإيمان والروح القدس. وادّعى أنه لو كان جميعُ الناس مسيحيين حقيقيين لما كان المجتمع بحاجة إلى دولة، لكن أغلبية الناس ليست كذلك. والمسيحي لا يحتاج إلى الدولة لتحميه فهو يتقبل الأذى، والروح القدس يسكن في قلبه ويوجّهه؛ وإنما يعمل لإنجاح عمل الدولة ويطيعها أيضًا من منطلق محبة الجار ومساعدته. ومن هذا المنطلق، على

---

(32) Lausten, p. 57.

(33) المصدر نفسه، ص 60.

المسيحي القادر على المشاركة أن يساهم في العمل في أي وظيفة في الدولة يمكنه أن يشغلها[34].

حين رفض لوثر تدخّل الدولة في شؤون العقيدة لم يكن حديثه نظريًا علمانيًا، بل كان يدافع عن الإصلاحيين كأقلية محرومة ومضطَهَدة من الكنيسة والدول التي تتبعها مثل الإمبراطورية الرومانية المقدسة التي كانت تسيطر على أجزاء واسعة من ألمانيا، ومن إمارات ألمانية أخرى عدة. وفي حينه، أي مع بداية نشر اعتراضاته، أنكر لوثر أنه هرطوقي، وحاول في الواقع أن يثبت استقامة طريقه دينيًا، أي أن يثبت «أرثوذكسيته». كما دان بأثر رجعي إعدام من يمكن أن نعتبره الآن سلَفَه الذي سبقه بحوالى مئة عام. لكن كما أسلفنا، نجده منذ عام 1525، وبعد أن أصبح مؤسسة، وإزاء حرب الفلاحين التي رافقها سلب ونهب وقتل أصحاب الأرض، يؤيد عقوبة الموت في محاربة «الهراطقة»[35]. فبعد أن أصبح هو نفسه يصارع «الهرطقة» المنشقة عن البروتستانتية، استنتج أن الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية ليس مطلقًا. وصار ينظّر لضرورة استخدام «سيف الأمير» في الشؤون الدينية، وأخذ يُكثر من اقتباس التوراة (العهد القديم) في شأن واجبات ملوك إسرائيل وأعمالهم، لتبرير ذلك[36]. وهي عودة ثانية إلى العهد القديم تضاف إلى عودته إليه كنص في مقابل الكهنوت.

---

(34) Lausten, p. 54.

(35) وينلر، ص 36.

(36) انظر: الكتاب المقدس، «سفر دانيال،» الأصحاح 3، الآية 29 تحديدًا، التي تورد قصة الملك نبوخذنصر الذي ألقى باليهود شدرخ وميشخ وعبد نغو في أتون النار، لكنهم نجوا منها ولم تحرق منهم شعرة بحسب الأسطورة. وهنا تكلّم نبوخذنصر إلى الشعب قائلًا: «فمني قد صدر أمر بأن كل شعب وأمة ولسان يتكلمون بالسوء على إله شدرخ وميشخ وعبد نغو فإنهم يصيرون إرَبًا إربًا ونجعل بيوتهم مزبلة، إذ ليس إله يستطيع أن ينجّي هكذا». وكذلك: الكتاب المقدس، «رسالة بولس الرسول الأولى إلى تيموثاوس،» الأصحاح 1، الآيتان 8-9: «ولكننا نعلم أن الناموس صالح إن كان أحد يستعمله ناموسيًا عالمًا هذا أن الناموس لم يوضع للبار بل للأثمة والمتمردين، للفجار والخطاة، للدنسين والمستبيحين، لقاتلي الآباء وقاتلي الأمهات، لقاتلي الناس». وما يقصده لوثر في تفسير هذه الآيات أنه يجب أن يفرض الناموس الإلهي على هؤلاء حين تتوافر الدولة القادرة على فرض الناموس، كما يفرض القانون؛ فالناموس الإلهي أعد ليهدي أمثالهم لا ليهدي المهتدي.

عن هذا الموضوع انظر أيضًا: William D. J. Cargill Thompson, *The Political Thought of Martin Luther*, Edited by Philip Broadhead and with a Preface by A. G. Dickens (Brighton, Sussex: Harvester Press; Totowa, NJ: Barnes and Noble Books, 1984), pp. 155-162.

وما لبث أن انتقل التشدد الحاد إلى التعامل الاضطهادي مع الكاثوليكية في الإمارات البروتستانتية كهرطقة، وحتى كوَثنية أحيانًا، بل أسوأ من الوثنية.

انتقل لوثر إلى تحديد مهمات دينية جديدة للأمير، منها:

- أن يبذل قصارى جهده من أجل تشجيع الكرازة بالعهد الجديد.

- أن يمنع تعليم المذاهب الخاطئة التي تُحيد عن جادة الحق، وأن يردع في الوقت عينه كل ما من شأنه إظهار الإساءة إلى مجد الله.

- أن يُلزم جميع رعاياه سماعَ كلمة الله[37].

كان لوثر قد أعلن في عام 1526، أي قبل معاهدة أوغسبورغ بثلاثين عامًا، أن البقعة الواحدة من الأرض لا تتسع لأكثر من بشارة واحدة (والمقصود رسالة دينية واحدة)، معللًا رفضه هذا بمقتضيات النظام العام والسلم الأهلي. وهي حجة ما لبث «السياسيون» (وهم فئة جديدة من محترفي السياسة المحيطين بالملوك والأمراء من العلمانيين ورجال الدين في الدولة الصاعدة في القرن السابع عشر) أن استخدموها لمنح التسامح أو حجبه. وكانوا في ذلك يُعلّلون بمنطق الدولة لا بأسباب الكنيسة، ويشيّدون بذلك صرح المجال السياسي المستقل.

كي يوفِّق بين موقفيه المستجّد والمبكّر، فصل لوثر بين قمع الإيمان وقمع حرية التعبير عن الإيمان بالكلام أو بالطقوس. فالأول لا يجوز، فيما يجوز الثاني حين يتعارض مع السلم الأهلي. والحرص على السلام الاجتماعي من زاوية نظره يتطلب الحفاظ على ديانة واحدة في الدولة الواحدة. وتجاوز لوثر حتى منع التعبيرات عن الإيمان المخالف إلى فرض الإيمان الرسمي. فطلب من الأمراء إرغام الناس على زيارة الكنيسة وسماع الوعظ، أي إجبارهم على التربية الدينية، فهذا برأيه أيضًا يعلّم الناس الطاعة السياسية. وفي رسالة إلى كاهن رعية ميلانو في عام 1529 كتب لوثر: «عندما تعطي الوصايا العشر

---

(37) جوزيف لوكلير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ترجمة جورج سليمان (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 311.

والتعليم المسيحي دروسًا في السياسة والاقتصاد والواجبات الاجتماعية، يجب إجبار الناس على الذهاب إلى الوعظ كي يتعلّموا الطاعة السياسية والواجبات الاجتماعية، وما هَمَّ بعدها آمنوا بالإنجيل أم لم يؤمنوا»[38]. من الواضح أن عقل لوثر المؤسّس ما عاد مهتمًّا بالإيمان الديني بقدر ما بات مهتمًا بالوعظ والتدين في الممارسة الذي ينظر إليه كمؤسسة اجتماعية لبناء الدولة والمجتمع، أو كنوع من محو الأمية في ذلك العصر. وكما ساهم محو الأمية والمشاركة في الطقوس الاجتماعية في نشر أفكار الدولة وهيمنتها الثقافية، وفي الضبط الاجتماعي في الحداثة، يمكننا كذلك أن نفترض أن لوثر اعتقد كرجل مؤسس أن ما يقوم به هو نوع من «محو الأمية الدينية» في ذلك العصر.

بما أن الكنيسة المرئية عنده هي مجرد جماعة من المؤمنين، رأى لوثر أن من حق السلطات الزمنية ممارسة السلطة عليها، أما الكنيسة غير المرئية، بمعنى الإيمان المسيحي نفسه، فلا تتأثر بذلك أصلًا. وكون الكنيسة تقع تحت سلطة الأمير لا يعني أن الأمير أصبح كاهنًا، أو سلطة دينية عليا (وهذا تمييز مهم). فسلطته دنيوية حتى حين يدافع عن الدين. وليس من مهماته إصدار فتاوى، ولا تأويلات تتناول محتوى الدين نفسه. ويقتصر واجبه في هذا الصدد على رعاية نشر الكلمة، وحماية عملية الوعظ والتبشير بالإنجيل والحفاظ على الإيمان؛ إذ إنه لم يتحدث عن كنائس قومية، وإن تطوّرت دعوته في هذا الاتجاه بالضرورة، نتيجة تحالف الأمراء والملوك الألمان والاسكندينافيين مع دعوته ضد سلطة الفاتيكان من جهة، وضد الإمبراطوريات من جهة أخرى. إذًا ما جعل الكنائس البروتستانتية عمومًا كنائس قومية هو تطوّر الدولة، ولاحقًا القوميات السياسية التي تجسدها الدولة في شمال أوروبا ووسطها، وتحالفها مع المذهب البروتستانتي (أو استخدامه) في الصراع على استقلاليتها عن الفاتيكان و/أو الإمبراطورية.

حطّم لوثر استعارة السيفين البابوية الشهيرة التي سبق أن تطرّقنا إليها. وبقي ثمة سيف واحد فقط هو سيف الأمير التقي الورع الذي يستمع إلى المشورة الصحيحة. وكما قال بولس الرسول: السلطة الزمنية هي من الله،

(38) لوكلير، ص 211.

ولا بد من أن يخضع لها الجميع، بمن في ذلك رجال الدين. ولم يشغل باله طويلًا بمسألة طبيعة السلطة الزمنية هذه، ومسألة نظام الحكم. فلا بد من إطاعة الحاكم بغض النظر عن طبيعة النظام. ولا تجوز طاعته إذا أمر بارتكاب المعاصي، أو اتباع طريق الشر. لكن عدم الطاعة لا يعني المقاومة. فالعصيان يتضمن قبول العقوبات المترتبة عليه وعدم مقاومتها، مع تقديم الشكر لله على المعاناة المترتبة عن العقوبة، لأن الإنسان استحق أن يقدم التضحية من أجل كلمة الله. وبذلك بشّر أيضًا تلاميذ لوثر الكثر. فالحكام هم من الله، صالحين أكانوا أم ظالمين. ووعظ بعضهم بالقول إن الحكام الظالمين هم إشارة إلى الأمة أن الله غاضبٌ عليها.

أما اللوثريون الراديكاليون فثاروا على لوثر نفسه، والتقوا حركةَ مجدّدي المعمودية ودعوا الحكّام عمليًا إلى خوض حرب مقدسة ضد الكنيسة في روما، كما دعوا إلى التمرّد على الحكام الذين لا يطيعون أحكام التوراة (لا يحكمون بموجب «شريعة الله» بلغتنا). وهاجموا التصالح بين الإصلاحيين الروّاد والسلطات الزمنية. وطالبوا الأمراء بأن يفرضوا تعاليم الكتاب المقدس بقوة السلطة الزمنية. وتجلى ذلك بشكل خاص في نص توماس مونتسر الرئيس موعظة أمام الأمراء في عام 1524 بعد انفصاله عن لوثر وطرده من تسفيكاو. وهو نص رؤيوي خلاصي يتضمن دعوة الأمراء إلى تجاوز أجندة لوثر المحافظة وفرض دولة دينية بالمعنى الحرفي.

في حلول عام 1534 كانت أغلبية الإمارات الألمانية قد أصبحت لوثرية، بمعنى أخذ أمرائها وأغلبية سكانها بالمذهب، ثم بدأ الانتشار في اسكندينافيا، ثم في اسكتلندا في أوائل الأربعينيات من القرن السادس عشر، وفي إنكلترا، وبدأت الثورات (الكالفنية غالبًا) والقلاقل والحروب الأهلية، في الخمسينيات من القرن السادس عشر.

عمليًا تبنّى الأمراء المذهب الجديد وفرضوه على السكان عمومًا. وكان اعتبار الكنيسة مجرد جماعة من المؤمنين، أي جماعة هي رعية للحكام، مريحًا لهم. وغالبًا ما اعتنق الأمراء المذهب أولًا ثم تبعهم الشعب أو فرضوه. وفي بعض الإمارات فرض الشعب المذهب الجديد، وفي أماكن أخرى قبِل الحكّام

(مجلس المدينة في حالة شتراسبورغ مثلًا) العقيدة الجديدة، لا لأسباب خارجية، ولا عن قناعة، بل لقاء الاستقرار السياسي بعد أن اعتنقها قسم كبير من السكان، ولقاء حقّ الحكام في تعيين الرتب الكنسية المدفوعة الأجر. وهكذا نشأ واقع الكنيسة الرسمية التي تتبع السلطة الحاكمة.

قامت الإمارات مستعينة بمجالسها، وفي حالات معينة ببرلماناتها التي تمثّل الطبقات، بالإعلان عن انقضاء السلطات القضائية التي تمارسها الكنيسة الكاثوليكية في داخل أراضيها، وإلغاء السلطات المستقلة للكنيسة، وكذلك واجب دفع الضرائب للفاتيكان، ورفضت حق البابوية في تثبيت التعيينات الكنسية التي يقوم بها الملك. وكان أول من أقدم على هذه الخطوة فريدريك الأول (Frederick I) (1471-1533). وهو آخر ملك كاثوليكي للدانمارك. وبذلك، وعلى الرغم من انتمائه الكاثوليكي، حمى البلد من الحرب الأهلية، حين عمل بانتهازية منطق الدولة على السماح للبروتستانت بالصلاة في الكنائس الكاثوليكية نفسها، وعيّن لنفسه مستشارين منهم، كما أصدر أوامر بإغلاق أديرة الفرنسيسكان في مملكته. لم تكن الحدود بين المذاهب واضحة إلى هذا الحد في حينه، وحاول بعض الملوك التوفيق بين المذهبين، وتثبيت استقلاليتهم في آن. وبعد وفاته نشبت الحرب الأهلية في الدانمارك. ومع نهايتها في عام 1536 قرر البرلمان (Rigsdag) أن الوظيفة الوحيدة للكنيسة هي الوعظ ونشر كلمة الله. وجرى تبني المذهب اللوثري في الدانمارك.

في الجزر البريطانية انفصل الملك هنري الثامن عن الكنيسة بتمرّده على البابا. وكان حتى اتخاذ تلك الخطوة كاثوليكيًا معاديًا للوثر إلى درجة الكتابة ضده. لكن الانتقال إلى البروتستانتية كان تدريجيًا منذ ثلاثينيات القرن السادس عشر. وشهد عقد الثلاثينيات حملة برلمانية إنكليزية على جباية الضرائب من رجال الدين، وكذلك على المحاكم الكنسية. وبدأ الهجوم البرلماني الإنكليزي على صلاحيات الكنيسة وتبعيتها للفاتيكان خلال حكم إدوارد السادس في عام 1547 حتى صعود ماري إلى الحكم في عام 1553، ثم عاد وأكمل بعد وفاة ماري الكاثوليكية في عام 1558، وذلك بنشوء الهجين التسووي الكنسي

الأنكليكاني. وكان لتوماس كرومويل[39] (Thomas Cromwell) (1485-1540)، وزير هنري الثامن الأول ومستشاره، أثر كبير في صوغ مبادئ الكنيسة، وفي الهجوم على الأديرة وإزالة اللوحات والتماثيل أيضًا، وفي دفع الإصلاح إلى أبعد مما أراد الملك الذي كان يخشى العواقب. لكن الملك تحوّل رسميًا إلى رئيس للكنيسة في عام 1532. ولم يخلُ عهدُه في أي مرحلة من وجود قوى خشيت من تعاظم قوّته حتى في الأسرة الحاكمة وبين صفوف الأرستقراطية عمومًا؛ فقد ربط هؤلاء بين تعاظم سلطة الملك وإقامة النظام الكنسي الجديد الذي يقف على رأسه. ومن هنا فإن الصراع الديني طال قليلًا في إنكلترا، وكان يعني في الواقع تثبيت سلطة الملك، ولاحقًا سلطة البرلمان الذي لجأ إليه الملك وحوّله إلى ظهير وطني ضد الخارج (الفاتيكان وفرنسا وإسبانيا). فحين أبدى بعض الملوك نزعات للعودة إلى الكاثوليكية قاومها البرلمان.

ثالثًا: مدارس إصلاحية تأسيسية أخرى

في مرحلة الإصلاح اللوثري في فوتنبرغ الألمانية نشأ في زوريخ إصلاح آخر أكثر جذرية في اعتماده على السلطات الزمنية. ومن المفارقات أن مؤسّسه ولد في عام 1484 بفارق شهور عن تاريخ ولادة مارتن لوثر، وتأثّر المؤسس أولريك/ هولدريك تسفنغلي (Ulrich/Huldrych Zwingli) (1484-1531) بلوثر، لكنه اختلف معه.

ليس هنالك من شك في أن تسفنغلي تأثر بالتشديد النهضوي على البعد الأخلاقي في الدين على حساب البعد العقيدي. وما يميز الشخصية الراديكالية (مثل شخصيتي تسفنغلي ولوثر) هو أن البعد الأخلاقي الإرشادي يتحول عندها تزمتًا يتجلى في تحويل الأخلاق الخاصة إلى أخلاق عمومية وفي محاولة فرضِها، إضافة إلى الحرص على أن يكون الإنسان في حياته الخاصة والعامة أخلاقيًا. ولا يلبث مثل هذا التفكير الذي يبدأ راديكاليًا عند تأسيس المذهب أن يفقد الصلة بأصله الأخلاقي ويتحوّل هو ذاته إلى عقيدة، قد تفضي إلى

---

(39) أوليفر كرومويل (1599-1658) المعروف الذي قاد الثورة على الملك، هو حفيد أخت توماس كرومويل، من الجيل الرابع.

ممارسات غير أخلاقية بحجة المحافظة على الأخلاق العامة. أي إن ما يبقى من الأخلاق هو ثقافة الأخلاق الفردية في العمل والحياة اليومية التي انتشرت فعلًا في المجتمعات البروتستانتية وساهمت في بنائها الحضاري من جهة، والتزمّت والإملاء الديني في المجال العام من جهة أخرى. وهذا الأخير لا يلبث أن يخلق نقيضه، وهو السعي إلى التحرر منه بنشوء تيارات ترفض الإكراه على نمط حياة محدد في المجال العام.

نشأ لدى تسفنغلي نفورٌ من عمل جنود الكانتونات السويسرية كمرتزقة في حروب الآخرين لإثراء إدارات الكانتونات[40]. ففي سويسرا انتشر تقليد الخدمة العسكرية وتأجيرها للآخرين بهدف الارتزاق، ولا سيما في خدمة أحد ثلاثة أطراف: الإمبراطورية الرومانية المقدسة وفرنسا والبابا؛ هذه الأطراف التي تغير تحالفاتها تبعًا للخصومة على النفوذ (ولا سيما في المناطق التي تعتبر في عصرنا شمال إيطاليا وجنوب ألمانيا والنمسا وسويسرا). من هنا ضرورة الإشارة إلى أن فكر تسفنغلي نشأ من تقاطع أفكار النهضة الكاثوليكية الأنسنية الكونية الطابع مع نشوء الوطنية السويسرية التي كانت رابطًا رخوًا بين كانتونات مستقلة.

بتأثير الأنسنيين، وإيرازموس تحديدًا، نادى تسفنغلي، حتى حين كان كاهنًا كاثوليكيًا، باستخدام لغة مفهومة (غير اللاتينية) في عظة صلاة الأحد، والتركيز على الموعظة المسهبة التي تقرأ أجزاءً طويلة من الكتاب المقدس وتشرحها، وتُستنتَج منها عظات أخلاقية تربطها بشؤون الناس اليومية وبشؤون راهنة، وذلك على حساب الطقوس والشعائر المعقدة. وبهذا تقاطع مع الإصلاح اللوثري. وكانت موعظته تجيب عن الأسئلة الأخلاقية المثارة باشتقاق

---

(40) Ulrich Gäbler, *Huldrych Zwingli: His Life and Work*, Translation by Ruth C. L. Gritsch (Philadelphia: Fortress Press, 1986), pp. 1-4.

كتب تسفنغلي عن وظيفة المرتزقة ساخرًا في كتاباته الأولى بين عامي 1510 و1516: Gäbler, pp. 29-33.

انظر أيضًا: W. Peter Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli* (Oxford: Clarendon Press; Oxford; New York: Oxford University Press, 1986), p. 8.

من الجدير ذكره أن حراس البابا ما زالوا سويسريين حتى يومنا.

الإجابات من الكتاب المقدس بغضّ النظر عن رأي الكنيسة. ولهذا رفض فكرة أن الأطفال يذهبون إلى الجحيم إذا ماتوا قبل العماد.

عارض تسفنغلي منع أكل اللحوم في فترة صيام الفصح، مؤكدًا أن لا أساس لمثل هذا المنع في الأناجيل، ما أدى إلى صراع فعلي بين إدارة المدينة التي وقفت إلى جانبه والمطرانية الكاثوليكية. كما أكّد رمزية المناولة خلافًا لحرفيتها كما في العشاء السري، فجسد المسيح ودمه غير حاضرين في المناولة برأي تسفنغلي خلافًا لرأي الكنيسة، واختلف بذلك مع لوثر أيضًا. وكان في هذا «أكثر بروتستانتية»، إذا صح التعبير، من لوثر نفسه.

بهذه الإجابات أسس تسفنغلي مذهبه المتميز في زوريخ في موازاة إعلانِ لوثر موجزَ عقيدته في اعتراضاته الخمسة والتسعين في عام 1517. طالب تسفنغلي الكنيسة بالسماح بزواج الكهنة، ثم ما لبث أن تزوج في عام 1524. ودافع عن أفكاره في مناظرتين معروفتين مع الكنيسة الكاثوليكية أمام جمهور واسع من المدعوّين في عام 1523[41]. ونحن نود أن نشير في هذه المناسبة إلى انتشار ظاهرة النقاش والمحاجّة الفقهية من خلال مناظرات منظمة في المجلس الإمبراطوري نفسه (الرايخستاغ) وفي المجامع الكنسية وفي مجالس المدن المغلقة، أو حتى أمام جمهور واسع في نهاية العصر الوسيط. ونودُّ أن نشيرَ إلى أهمية هذا النوع من المناظرات وطرح الحجج والحجج المقابلة أمام هيئة أو جمهور، وانتقالها من مجامع الكنيسة والسينودوس إلى نوع من لقاء المواطنين ومجلس المدن ورجال الدين وتأثيرها الطويل المدى في إرساء أسس المجالس المواطنية، ثم النيابية البرلمانية وتطويرها.

بعد تأسيس المذهب ليصبح مسيطرًا في زوريخ وبيرن وبازل، أفتى تسفنغلي بمصادرة الأديرة وأملاكها وتحويلها إلى وظائف دنيوية مثل المشافي وملاجئ العجزة وخدمة الفقراء[42] والمدارس الدينية. وسميت عملية استملاك

---

(41) Gäbler, pp. 63-77, and George R. Potter, *Zwingli* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1986), pp. 97-100 and 130-131.

(42) كان تسفنغلي أكثر من لوثر اعتناء بالقضايا الاجتماعية وتقديم العون إلى الفقراء، معتبرًا ذلك فريضة رئيسة في المسيحية، وفي سلوك السيد المسيح نفسه. انظر: Lee Palmer Wandel, *Always Among Us: Images of the Poor in Zwingli's Zurich* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1990), p. 45.

الأديرة والعقارات الكنيسة بعملية العلمنة (Secularization). وهذه هي الدلالة الأولى التي استخدم هذا المصطلح للتعبير عنها، وكان يعني، كما سبق أن بينا، نزع ملكية الكنيسة عن عقاراتها وتحويلها إلى أغراض دنيوية.

منذ البداية كان إصلاح تسفنغلي سياسيًا ودينيًا في الوقت عينه. وكان هدفه من إصلاح المجتمع والكنيسة أن ينصهرا في دولة ثيوقراطية واحدة، وجمهورية مسيحية في زوريخ. لذلك أجرى تصويتًا على قضايا العقيدة في المجلس الأعلى للمدينة. وحوّل دور الدولة إلى فرض الإصلاح بقسوة، وكانت حجته في تأسيس حق الدولة باستخدام العنف لفرض العقيدة، أن إيليا النبي ذبح بيديه «أنبياء بعل» بعد أن استجاب الله لصلاته وأنزل نارًا من السماء أكلت الأضحيات التي قدمها، وأنزل المطر بعد الجفاف، في حين فشل أنبياء الإله بعل في ذلك[43].

---

(43) وردت القصة في: الكتاب المقدس، «سفر الملوك الأول،» الأصحاح 18، الآيات 17-40، ونحن نورد هنا الجزء الأول منها: «وَلَمَّا رَأَى أَخْآبُ إِيلِيَّا قَالَ لَهُ أَخْآبُ: «أَأَنْتَ هُوَ مُكَدِّرُ إِسْرَائِيلَ؟». فَقَالَ: «لَمْ أُكَدِّرْ إِسْرَائِيلَ، بَلْ أَنْتَ وَبَيْتُ أَبِيكَ بِتَرْكِكُمْ وَصَايَا الرَّبِّ وَبِسَيْرِكَ وَرَاءَ الْبَعْلِيمِ. فَالآنَ أَرْسِلْ وَاجْمَعْ إِلَيَّ كُلَّ إِسْرَائِيلَ إِلَى جَبَلِ الْكَرْمَلِ، وَأَنْبِيَاءَ الْبَعْلِ أَرْبَعَ الْمِئَةِ وَالْخَمْسِينَ، وَأَنْبِيَاءَ السَّوَارِي أَرْبَعَ الْمِئَةِ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ عَلَى مَائِدَةِ إِيزَابَلَ». فَأَرْسَلَ أَخْآبُ إِلَى جَمِيعِ بَنِي إِسْرَائِيلَ، وَجَمَعَ الأَنْبِيَاءَ إِلَى جَبَلِ الْكَرْمَلِ. فَتَقَدَّمَ إِيلِيَّا إِلَى جَمِيعِ الشَّعْبِ وَقَالَ: «حَتَّى مَتَى تَعْرُجُونَ بَيْنَ الْفِرْقَتَيْنِ؟ إِنْ كَانَ الرَّبُّ هُوَ اللهَ فَاتَّبِعُوهُ، وَإِنْ كَانَ الْبَعْلُ فَاتَّبِعُوه». فَلَمْ يُجِبْهُ الشَّعْبُ بِكَلِمَةٍ. ثمَّ قَالَ إِيلِيَّا لِلشَّعْبِ: «أَنَا بَقِيتُ نَبِيًّا لِلرَّبِّ وَحْدِي، وَأَنْبِيَاءُ الْبَعْلِ أَرْبَعُ مِئَةٍ وَخَمْسُونَ رَجُلاً. فَلْيُعْطُونَا ثَوْرَيْنِ، فَيَخْتَارُوا لأَنْفُسِهِمْ ثَوْرًا وَاحِدًا وَيُقَطِّعُوهُ وَيَضَعُوهُ عَلَى الْحَطَبِ، وَلكِنْ لاَ يَضَعُوا نَارًا. وَأَنَا أُقَرِّبُ الثَّوْرَ الآخَرَ وَأَجْعَلُهُ عَلَى الْحَطَبِ، وَلكِنْ لاَ أَضَعُ نَارًا. ثُمَّ تَدْعُونَ بِاسْمِ آلِهَتِكُمْ وَأَنَا أَدْعُو بِاسْمِ الرَّبِّ. وَالإِلهُ الَّذِي يُجِيبُ بِنَارٍ فَهُوَ اللهُ». فَأَجَابَ جَمِيعُ الشَّعْبِ وَقَالُوا: «الْكَلاَمُ حَسَنٌ». فَقَالَ إِيلِيَّا لأَنْبِيَاءِ الْبَعْلِ: «اخْتَارُوا لأَنْفُسِكُمْ ثَوْرًا وَاحِدًا وَقَرِّبُوا أَوَّلاً، لأَنَّكُمْ أَنْتُمُ الأَكْثَرُ، وَادْعُوا بِاسْمِ آلِهَتِكُمْ، وَلكِنْ لاَ تَضَعُوا نَارًا». فَأَخَذُوا الثَّوْرَ الَّذِي أُعْطِيَ لَهُمْ وَقَرَّبُوهُ، وَدَعَوْا بِاسْمِ الْبَعْلِ مِنَ الصَّبَاحِ إِلَى الظُّهْرِ قَائِلِينَ: «يَا بعلُ أَجِبْنَا». فَلَمْ يَكُنْ صَوْتٌ وَلاَ مُجِيبٌ. وَكَانُوا يَرْقُصُونَ حَوْلَ الْمَذْبَحِ الَّذِي عُمِلَ. وَعِنْدَ الظُّهْرِ سَخِرَ بِهِمْ إِيلِيَّا وَقَالَ: «ادْعُوا بِصَوْتٍ عَالٍ لأَنَّهُ إِلهٌ! لَعَلَّهُ مُسْتَغْرِقٌ أَوْ فِي خَلْوَةٍ أَوْ فِي سَفَرٍ! أَوْ لَعَلَّهُ نَائِمٌ فَيَتَنَبَّهَ». فَصَرَخُوا بِصَوْتٍ عَالٍ، وَتَقَطَّعُوا حَسَبَ عَادَتِهِمْ بِالسُّيُوفِ وَالرِّمَاحِ حَتَّى سَالَ مِنْهُمُ الدَّمُ. وَلَمَّا جَازَ الظُّهْرُ، وَتَنَبَّأُوا إِلَى حِينِ إِصْعَادِ التَّقْدِمَةِ، وَلَمْ يَكُنْ صَوْتٌ وَلاَ مُجِيبٌ وَلاَ مُصْغٍ، قَالَ إِيلِيَّا لِجَمِيعِ الشَّعْبِ: «تَقَدَّمُوا إِلَيَّ». فَتَقَدَّمَ جَمِيعُ الشَّعْبِ إِلَيْهِ. فَرَمَّمَ مَذْبَحَ الرَّبِّ الْمُنْهَدِمَ. ثُمَّ أَخَذَ إِيلِيَّا اثْنَيْ عَشَرَ حَجَرًا، بِعَدَدِ أَسْبَاطِ بَنِي يَعْقُوبَ، الَّذِي كَانَ كَلاَمُ الرَّبِّ إِلَيْهِ قَائِلاً: «إِسْرَائِيلَ يَكُونُ اسْمُكَ». وَبَنَى الْحِجَارَةَ مَذْبَحًا بِاسْمِ الرَّبِّ، وَعَمِلَ قَنَاةً حَوْلَ الْمَذْبَحِ تَسَعُ كَيْلَتَيْنِ =

حظر تسفنغلي الصور في الكنائس، وأبطل قدّاس المناولة؛ ومع أنه آمن بأن الأطفال لا يذهبون إلى الجحيم إذا توفوا من دون عماد إلا أنه أصرّ على معمودية الأطفال في مواجهة تيار مجدّدي المعمودية، جاعلًا الإعدام عقوبة المنتمين إلى هذا التيار. وبوجود سلطة تتولى شؤون الدين، وتفرض العقيدة، قلّص تسفنغلي دور رجال الدين إلى الكرازة والتعليم، مؤكدًا أن سيُفهم الوحيد هو كلام الله، ومستشهدًا بامتناع يسوع المسيح عن القيام بدور القاضي في النزاعات بين الناس: «وقال له واحد من الجمع يا معلم قل لأخي أن يقاسمني الميراث. فقال له يا إنسان من أقامني عليكم قاضيًا أو مقسّمًا»[44].

يحتاج المرء إلى دقة منهجية لفصل خيط الدين عن خيط السلطة الزمنية هنا، فالثانية تعلو على الكنيسة ككهنوت داخل الوحدة نفسها بين الكنيسة والدولة، تلك الوحدة التي تشكّل الكنيسة الأكبر، والتي تشملهما. تبدو هنا النزعة الأصولية كتيارٍ يُعلي من شأن السلطة الزمنية المنظمة على شكل جمهورية على حساب المؤسسة الدينية.

تسامح تسفغنلي مع الديانات الأخرى في المناطق التي شكّل فيها مذهبه أقلية فحسب، أو حيث لم يتمكّن من السيطرة بعد، لكنه لم يبدِ أي تسامح تجاه المذاهب الأخرى في جمهوريته الدينية. وتسامحه هنا ليس قيمة أخلاقية بل دلالة على الضعف، لأنه كان مستعدًا للتحالف مع دول كاثوليكية ضد دول كاثوليكية أكثر تهديدًا له. ففي علاقات القوى الدولية كانت تصحّ البراغماتية إلى أقصى الحدود من منظور هذا الأصولي. أما في الداخل فالدولة هي دولة

= مِنَ الْبَزْرِ. ثم رَتَّبَ الْحَطَبَ وَقَطَّعَ الثَّوْرَ وَوَضَعَهُ عَلَى الْحَطَبِ، وَقَالَ: «امْلأُوا أَرْبَعَ جَرَّاتٍ مَاءً وَصُبُّوا عَلَى الْمُحْرَقَةِ وَعَلَى الْحَطَبِ». ثُمَّ قَالَ: «ثَنُّوا» فَثَنَّوْا. وَقَالَ: «ثَلِّثُوا» فَثَلَّثُوا. فَجَرَى الْمَاءُ حَوْلَ الْمَذْبَحِ وَامْتَلأَتِ الْقَنَاةُ أَيْضًا مَاءً. وَكَانَ عِنْدَ إِصْعَادِ التَّقْدِمَةِ أَنَّ إِيلِيَّا النَّبِيَّ تَقَدَّمَ وَقَالَ: «أَيُّهَا الرَّبُّ إِلهُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَإِسْرَائِيلَ، لِيُعْلَمِ الْيَوْمَ أَنَّكَ أَنْتَ اللهُ فِي إِسْرَائِيلَ، وَأَنِّي أَنَا عَبْدُكَ، وَبِأَمْرِكَ قَدْ فَعَلْتُ كُلَّ هذِهِ الأُمُورِ. اسْتَجِبْنِي يَا رَبُّ اسْتَجِبْنِي، لِيَعْلَمَ هذَا الشَّعْبُ أَنَّكَ أَنْتَ الرَّبُّ الإِلهُ، وَأَنَّكَ أَنْتَ حَوَّلْتَ قُلُوبَهُمْ رُجُوعًا». فَسَقَطَتْ نَارُ الرَّبِّ وَأَكَلَتِ الْمُحْرَقَةَ وَالْحَطَبَ وَالْحِجَارَةَ وَالتُّرَابَ، وَلَحَسَتِ الْمِيَاهَ الَّتِي فِي الْقَنَاةِ. فَلَمَّا رَأَى جَمِيعُ الشَّعْبِ ذلِكَ سَقَطُوا عَلَى وُجُوهِهِمْ وَقَالُوا: «الرَّبُّ هُوَ اللهُ! الرَّبُّ هُوَ اللهُ!» فَقَالَ لَهُمْ إِيلِيَّا: «أَمْسِكُوا أَنْبِيَاءَ الْبَعْلِ وَلاَ يُفْلِتْ مِنْهُمْ رَجُلٌ». فَأَمْسَكُوهُمْ، فَنَزَلَ بِهِمْ إِيلِيَّا إِلَى نَهْرِ قِيشُونَ وَذَبَحَهُمْ هُنَاكَ».

(44) الكتاب المقدس، «إنجيل لوقا،» الفصل 12، الآيتان 13-14.

دينية ترفض حتى تعدد الشعائر، وتستعد دائمًا لشن الحرب على المقاطعات السويسرية الأخرى إذا كانت كاثوليكية. ونورد هنا وصفه للكنيسة المسيحية كما يراها، ولمفهوم المسيحي كما شرحه في عام 1531 في رسالة موجهة إلى مجلس مدينة شتراسبورغ: «أمراؤها بعيدون عن الغرور والانتفاخ بالمجد الباطل، وأنبياؤها يعلّمون بوافر العلم والأمانة، وشعبها مسالم يخضع للعقيدة والسلطة[45]، ويمكننا القول في ضوء ذلك: ليس الإنسان المسيحي إلا مواطنًا صالحًا، وما المدينة المسيحية إلا كنيسة المسيحية»[46]. يصعب أن يجد المرء نصًّا أكثر أنموذجية لتصوير فهم الدولة الدينية والجمع بين الدين والسياسة لدى مصلح أصولي مسيحي. ويصعب أن نجد نصًّا أقل روحانية وصوفية وأكثر تمييزًا للأصولية عن الروحانية الصوفية. لذلك كان من الطبيعي أن يضعف العنصر الديني (النبوي في الدولة) بعد مماته، وأن يتعزز عنصر الدولة الذي أرسى هو الأساس الديني لشرعيته المطلقة. وما لبثت أن انطلقت ردات الفعل الروحانية.

أما كالفن (John Calvin) (1509-1564) مؤلف كتاب أُسس الديانة المسيحية في عام 1536، فأوصل الدولة الدينية في جنيف إلى المدينة/ الدولة البروتستانتية الأنموذج. كتب كالفن مع صديقه ولْيم فاريل قواعد إصلاح الكنيسة والعبادة، بما فيها الترانيم الكنسية في جنيف، وقدّمها إلى مجلس المدينة في 16 كانون الثاني/ يناير ليصوّت عليها[47]. وقبِلَها المجلس في اليوم عينه، أي إن قرار إصلاح الكنيسة هنا قد مرّ عبر مجلس المدينة الذي سبق أن قام باستدعاء كالفن أصلًا ليصلح حياة المجتمع الدينية في المدينة. لكنه قلب عناصر الوحدة بين الدين والدولة حيث نظّر لجعل الحكام خاضعين للرعاة الدينيين. وطُرد من المدينة نتيجة إصراره على فرض شروطه في قضايا المناولة والخبز المقدس، وبسبب الشك في ولائه وغير ذلك.

---

(45) لوكلير، ص 398.

(46) المصدر نفسه، ص 398.

(47) Bernard Cottret, *Calvin: A Biography*, Translated by M. Wallace McDonald (Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans Pub. Co.; Edinburgh, Scotland: T and T Clark, 2000), pp. 128-129.

أنجز كالفن في فترة طرده طبعات مطوّرة من كتابه الرئيس أسس المسيحية. وفيه أكد فكرة فساد الطبيعة البشرية والخلاص بالإيمان وحده. لكن الخلاص في النهاية قدري، ولا بد من أن يكون من نصيب نخبة (نوع من الفرقة الناجية)، معتبرًا الكتاب المقدس وحده أساس الإيمان. وأكد ضرورة تنظيم الكنيسة باعتبارها مؤسسة نخبوية مستقلة عن السلطات المدنية، لكن السلطات غير مستقلة عنها. فالكنيسة عنده هي المشرّع. المؤسستان متكاملتان، والحفاظ على التميز هنا لمصلحة الكنيسة، أي كي لا تتحكم السلطات الزمنية بها. لكنه عارض أن يتولى الكهنة سلطة أو مناصب زمنية. نقول هذا مع أنه في حالتَي تسفنغلي وكالفن يصعب الفصل بين القائد السياسي والقائد الروحي. لدينا هنا من دون شك نوع من «المرشد الأعلى» للجمهورية المسيحية، لكن قبل خمسمئة عام.

ما لبث كالفن أن أُعيد إلى جنيف كي يطبّق نظامه. ومنها تعيين مجلس قضائي ديني يشمل وجهاء الرعية (وجهاء العلمانيين، بمعنى من ليسوا رجال دين) للبت في الجرائم الدينية والمعاقبة عليها. لكن تعريف القضايا الدينية توسّع باستمرار، فاعتُبر الرقصُ مثلًا خطيئة دينية يحاسَب عليها المُتّهم في هذا المجلس[48].

مارس كالفن حتى وفاته دكتاتورية دينية مطلقة، لم يسمح فيها حتى بمناقشة مسائل متعلّقة بالتسامح مع المذاهب المختلفة، ولا سيما ما اعتُبر هرطقة. ومنَعَ الرسوم والتماثيل التي تصوّر الذات الإلهية والأنبياء في الكنيسة، محذّرًا من أنها قد تقود إلى عبادة الأصنام[49]. كما أنه انحاز إلى فكرة القدر والتحديد المسبق لمصائر البشر المقودين إلى الشرّ بقوة الخطيئة الأولى، والخلاص لنخبة من المؤمنين[50]. وانهارت هيمنة الكنيسة في جنيف بعد وفاة خليفته. وانتقل تأثير الكالفنية إلى مواقع أخرى في ألمانيا واسكتلندا وإنكلترا وفرنسا (التي تأثرت الأقلية البروتستانتية فيها ببروتستانتية جنيف الفرنسية

---

(48) Thomas H. L. Parker, *John Calvin: A Biography* (Oxford: Lion, 2006), p. 127.

(49) Thomas H. L. Parker, *Calvin: An Introduction to his Thought*, Outstanding Christian Thinkers (London: Geoffrey Chapman, 1995), pp. 29-34.

(50) المصدر نفسه، ص 114.

أكثر مما تأثرت باللوثرية الألمانية)، ولاحقًا في أميركا، ولا سيما في الكنائس المشيخية.

كان جدل استثنائي في أهميته قد دار في عام 1553 في شأن إعدام الطبيب الإسباني ميغيل سرفيتوس (Miguel Servetus) الذي تبنى موقفًا آريوسيًا قائمًا على أن فكرة الثالوث في الأناجيل لا أساس لها، وأصدره في أطروحة إحياء المسيحية التي أكد فيها أن يسوع المسيح إنسان. وعلى الرغم من أن كالفن ناقشه مراسلةً، إلا أنه أوقف حين قدِم لزيارة جنيف وأُعدِم حرقًا بعد محاكمته. وكان حيًا عند حرقه يقف فوق كومة من كتبه[51]. اعتمد كالفن في مراسلته مع سرفيتوس على أن الكتاب المقدس هو كلمة الله، مستخدمًا منهجًا ريْبيًا يفيد بعكسِه، أي بما أنه لا يمكن إثبات أي شيء عن الله بالعقل، فإن الدليل اليقيني الوحيد هو تنوير الإنسان بالروح القدس. وهذه مقدرة داخلية يمنحها الله.

لم يعادِ كالفن الفلسفة، ومع أنه اعتبرها أدنى مرتبة من الدين، إلا أنه رأى الفلسفة هدية من الله واعتبر الفلاسفة أدوات الله في إثارة القضايا. كما كان متأثرًا بالإنسانوية ضد الفلسفة منذ بروتاغوراس والسفسطائيين في اليونان الذين يعتبرون الإنسان معيار كل شيء وحتى الأنسنية النهضوية، والذي يجد يقينه في الإيمان من هذا المنطلق. لكن عقلانيته دفعته إلى تصحيح بعض التفصيلات في الأناجيل نفسها التي قدّسها واعتبرها مرجعًا، إلا أنه رأى أن حرفية صوغها من صنع بشر. وثمة تفسير مقنع لنفور هذا النوع من الشخصيات القلقة فكريًا وعاطفيًا من الخلاف في الرأي والسجالات الحادة. فالسجالات الحادة تثير عدم اليقين الكامن أصلًا في نفوسها، لذلك تتجنّبها كما يتجنب الإنسان صراعًا داخليًا[52].

مات سرفيتوس مغدورًا، إذ حضر معتقِدًا أن كالفن منحه الأمان، كما جرى لهوس قبل أكثر من قرن حين حضر مجلس كونستانس في عام 1414 بعد وعده بالأمان. واستفزّت سياسة كالفن حكامًا في كانتونات أخرى، طالبوا

---

(51) Cottret, pp. 222-225.

(52) William J. Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth-Century Portrait* (New York: Oxford University Press, 1988), pp. 99-101.

بتخفيف عقوبة الإعدام بالادعاء الحقوقي المتكرر الذي أصبح قاعدة حقوقية في الفقه القانوني الحديث لاحقًا، وهو أن التساهل في العقوبة أقل خطرًا من المغالاة فيها، لأن التساهل يمكن تصحيحه لاحقًا، أما المغالاة في الإعدام أو إلحاق الضرر الجسدي، فلا يمكن تصحيح الخطأ المرتكب فيها.

تتالت حملات الملاحقة والاضطهاد والإعدام حرقًا في المناطق البروتستانتية بين العقد الثالث والعقد الثامن من القرن السادس عشر. ولم يكن ذلك كسرًا أو انقطاعًا في تاريخ التسامح الأوروبي كما يرى بعض المؤرخين، بل كان هذا منطق نشوء الدولة في بداياته القاسية. وفي ظل هيمنة أجواء تعصب ديني متبادل بين الكاثوليكية والبروتستانتية، تحوّل إلى تعصب داخلي، بصيغة فرض الامتثال الديني كنوع من حفاظ كل طرف على «جبهته الداخلية» موحدة.

كان كالفن على علم بنظرية الخداع في فهم تعامل السلطات مع الدين في العصور القديمة، وذلك قبل منظّرين تنويريين سوف نأتي إلى ذكرهم لاحقًا؛ إذ اعتقد أن السلطة الحاكمة في العصر القديم استغلت الدين للسيطرة على الجمهور، من دون أن تؤمن به. ومع أنه آمن بضرورة أن يكون الحاكم المسيحي بذاته مؤمِنًا مدافعًا عن الدين، إلا أنه اعتبر أن الضمان هو الفصل بين المجال الروحي من جهة والمجال الدنيوي وواجبات المواطن من جهة أخرى. واستند في هذا الفصل إلى أن في كل إنسان بعدين: الأول عقله الباطني، والثاني ينظّم سلوكه الخارجي. وبموجب هذا التقسيم تترك السلطات الزمنية للكنيسة والكهنة مهماتها التي حدّدها الله لها، ولا تتدخل فيها.

لكن سلطات المدينة عند كالفن أدّت دورًا أكثر إيجابية من الدور الذي أفرده لها لوثر[53]. فالمسيح عند هذا اللاهوتي المؤسّس هو مِلك الأرض كلها، ومع أن مجد الله يشع من كل زاوية في الأرض، إلا أنه يشعّ بشكل خاص عندما تزدهر الحكومات الشرعية بين البشر. والملك الحقيقي يُعرّف نفسه في حكمه لمملكته بصفته وكيلًا عند الله. السلطة المدنية بذاتها هي إذًا ليست شرعية فحسب، بل الأكثر شرعية وقداسة من بين الرسالات التي يؤديها الدنيويون. وهم بهذه الرسالة يعملون في خدمته ويجب أن تقودهم كلمته. ولأنهم يمثلون

(53) Bouwsma, p. 204.

قضاء الله على الأرض فإن مهمتهم الأولى إدارة العدالة كخاضعين لعدالة أعلى منهم وأسمى هي عدالة الله. وبحكم وظيفتهم هذه عليهم رفع السيف على الأشرار، وعلى كل من يهدد النظام الاجتماعي[54].

الفتنة والفوضى صنوان، ويشكّلان أخطر عدو بالنسبة إلى كالفن. وهو يفترض أن البشر من دون الدولة مجموعة من الوحوش، بل هم أسوأ بنظره من الحيوانات التي لا تقتل أفراد نوعها. ولا شك في أنه يمكننا هنا أن نعثر على بعض من هذه الأفكار عبر تأثير التربية المشيخية (الكالفنية) عند توماس هوبس لاحقًا. وحتى الطغيان أفضل من الفوضى، والصرامة والحزم ديدن الدولة لأن أي ارتخاء لقبضتها سوف يستغله الأشرار للاعتداء على أملاك الآخرين وأجسادهم وحريتهم فيقود هذا في النهاية إلى الفوضى. ومن هنا فإن الأمير الذي لا يعاقب الأشرار بحزم هو شريكهم موضوعيًا[55]. هكذا يحق لنا أن نؤكد أن أفكار الحالة الطبيعية كحالة وحشية، والدولة المطلقة كنتيجة لذلك، ليست أفكارًا فلسفية صِرفًا، بل بدأت كأفكار لاهوتية.

سخر كالفن ممن ينظّرون لنظام حكم مثالي، ويعتبرهم غير واقعيين، فالأمر في طبيعة أنظمة الحكم يعتمد على الظروف التي تختلف من مكان إلى آخر، بموجب طبيعة اللامساواة القائمة بين البشر وصيغة التوفيق بينهم للعيش المشترك[56]. تكاد نظريةُ دولةٍ تطل هنا برأسها، لكنها ليست نظرية في نظام الحكم. والمهم أنها بذور نظرية دولة متميزة من نظام الحكم بصفتها دولة، لأنه لا توجد عند كالفن نظرية مسيحية في نظام حكم مسيحي أو غير مسيحي. ويجب أن يضع الأمير القوانين ويطبّقها، وأن يكون تقيًا مؤمنًا، ويقدّم أنموذجًا ومثالًا للمواطنين. القانون الذي يشرّعه الحاكم يجب أن يطبّق عليه أيضًا، وإلا كان طاغية يشبّه نفسه بالله[57]. وهذا ما حصل مع البابا في إطار الكنيسة[58]. وهذه نقطة مهمة تبرز من خلال تأكيدات أهمية الدولة ضد

---

(54) Bouwsma, p. 205.

(55) المصدر نفسه، ص 206.

(56) المصدر نفسه، ص 207.

(57) المصدر نفسه، ص 206.

(58) المصدر نفسه، ص 208.

الفتنة والفوضى، إلا أن السلطات عنده ليست تعسّفية ولا فوق القانون بل تخضع له. وهذا تجديد مهم بالنسبة إلى لاهوتي مؤسّس واسم هذا التجديد: حكم القانون، أو سيادة القانون لا سيادة الأشخاص. وازدرى كالفن الطغيان طبعًا، ومال إلى أنه لا يجوز احتماله، لكنه تصارع في الوقت عينه مع عدم جواز الفتنة. واعتبر أن الإنسان الكريم والفخور، خلافًا للإنسان الخنوع، يثور على الطغيان ولا يحتمله، لكن الله لا يرضى بهذه الكبرياء والخيلاء. ومن ناحية أخرى لا يجوز بأي حال طاعة الحاكم في أمور منافية للدين. وفي هذا يتفق مع لوثر ومع مقولة «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» الإسلامية. وحتى في هذه الحالة يكون التمرد بعدم الطاعة، أي بالعصيان (Disobedience)، لا بالثورة الفعلية. فعدم الانصياع للأمر الذي يتنافى مع الدين هو ما يجب أن يقوم به من يرفض الطغيان.

بهذا نكون قد قدمنا تلخيصًا لفكر المؤسسين في القضايا التي تمس موضوعنا. لكن لا يمكننا أن نتوقف هنا من دون التطرّق باختصار إلى نظرية نشأت بعد أربعة قرون في شأن العلاقة بين أخلاقيات البروتستانتية وروح الرأسمالية. ليس بالنظر إلى أهميتها في حد ذاتها فحسب، بل لانشغال الفكر الحديث كثيرًا بها أيضًا. وسوف نعود إليها لاحقًا في سياق آخر.

لم يتعب ماكس فيبر على طول إنتاجه السوسيولوجي من تأكيد العلاقة بين نشوء العقلنة الرأسمالية للفعل الإنتاجي وعقلنة عملية الربح (لا الرغبة في الربح نفسه) من جهة، والزهد الداخلي الدنيوي الكالفني الذاهب إلى التأثير في العالم بموجب تحقيق رسالة الإنسان في الكون عبر الإخلاص في علمه وإيمانه العميق بأن المصير تقرر، وأنه جزءٌ من الصفوة المختارة للخلاص، وعليه أن يتصرف بناء على هذا الأساس من جهة أخرى[59].

رأى فيبر أن قدرية الكالفنية هي العامل الأساس في تجاوب ثقافتها مع العلمنة الرأسمالية. فالكنيسة عنده كما عند اللاهوتيين/ الفلاسفة الإسمانيين ليست ضمانًا للخلاص، ولا توزع المكرمات بهذا الخصوص على المؤمنين.

---

(59) سبق أن عالجنا هذا الموضوع مطولًا في الفصل الخاص بالتناقض المزعوم بين الدين والحداثة في الجزء الأول من هذا الكتاب.

الخلاص هو نعمة إلهية. والطريق الوحيدة، لكن غير المؤكدة، إليها هي سلوك المؤمن في حياته اليومية. ولا يحتاج الإنسان إلى الكنيسة للخلاص، فدور الكنيسة هو نشر كلمة الله وإعلاء مجده، إذ ليس لدى الكنيسة قوة سحرية لمنح نعمة الخلاص أو الحرمان منها. بل هي تقوم بواجبات اجتماعية لنشر كلمة الله، مثلما تقوم الدولة بواجباتها الاجتماعية، ومثلما يقوم المؤمن بواجباته في أثناء أداء عمله، وفي الإخلاص لهذا العمل[60].

سمحت الكالفنية بالتعامل بالإقراض على أساس الفائدة (الربا)، ووجّهت الإنسان إلى العمل الصالح في الدنيا عمومًا، لا كاستثناءات على شكل حسنات وأفعال خير، أو كتنفيذ لتعليمات الكنيسة، بل كعمل صالح يليق بالصفوة المنتقاة للخلاص، وذلك من دون أي عواطف خاصة تجاه الدنيا، فالإنسان يعمل من أجل مجد الرب. والكالفنية لم تحترم من لا يعمل واكتفت بمساعدة من هو غير قادر على العمل. وتطورت أفكارها وأخلاقها مع انتشارها عند الهوغونو في فرنسا، وفي أوساط الطهرانيين الإنكليز الذين تأثروا بهم، وفي هولندا. وهي مواضع نشوء الرأسمالية الإنتاجية الحديثة. وهؤلاء هم الذين شكّلوا موضوعًا لتنظير عالم الاجتماع البارز فيبر.

---

(60) Max Weber, «*Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte: Nachlaß*, Teilbd. 2: *Religiöse Gemeinschaften*,» in: *Gesamtausgabe* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1984-2012), pp. 658-659.

مشكلة فيبر أنه شمل اليهودية في هذا الموقف من الكنيسة. فعلى الرغم من أن اليهودي عنده لا يختار «كنيسته»، بل يولد فيها إلا أنها لا تقوم على السحر والكاريزما، وعلى اليهودي أن ينظم حياته بنفسه. فالكنيسة لا تنظم له خلاصه. والحقيقة أنه هنا يفرض موقفًا على تاريخ الأفكار والديانات، فدور الرابي بالنسبة إلى المتدين كان كاريزميًا، وكان يتدخل في مناحي الحياة كلها، أما بالنسبة إلى العلماني اليهودي في الحداثة فتنظيم خلاصه بنفسه جرى في صراع مع الدين، لا من خلال قيم اليهودية ذاتها. والدليل أن اليهودية الشرقية لم تتجنب نشاطًا رأسماليًا يذكر، وكذلك اليهودي في الغيتو في شرق أوروبا. والسبب الرئيس للنشاط الرأسمالي اليهودي كان إقصاء اليهود عن ملكية الأرض وعن الفروسية والمجال العام في أوروبا القروسطية، ما ترك لهم عملية الوساطة بين الوحدات الإنتاجية والمجتمعات (أي التجارة). نحن لا نتفق مع عملية فرض مفهوم العلمنة على التاريخ كما يفعل فيبر. وهو يفرضه بمعناه المتجاوز لعملية التمايز بين المجالات إلى تصنيف الديانات كقابلة للعلمنة وغير قابلة لها. انظر: المصدر المذكور، ص 663.

الحقيقة أن مساهمة الكالفنية الرئيسة في عملية العلمنة كانت في نزع السحر عن علاقة الدين بالعالم، وهو ما لم يجر في الكاثويكية، لأن الكاهن بقي في الكاثوليكية أشبه بساحرٍ يمكنه أن يمنح المؤمن وصفةً لفعل أشياء تُسهّل عليه الغفران؛ بهذا، وبممارسة المؤمن الاعتراف أمامه، كان الكاهن يحرّر المؤمن من القلق والتوتر والخوف الدائم من الخطيئة التي يحملها البروتستانتي الكالفني معه في الحياة. لم تنصح الكالفنية المؤمن ببعض أعمال الخير كي ينال الخلاص وغفران الخطايا، بل طلبت منه نظامًا كاملًا ومنضبطًا من حياة الفضيلة والقداسة.

هذا هو الفرق بين المؤمن الكاثوليكي الذي لا يغيّر إيمانُه نمطَ حياته كثيرًا، ويقوم بتنفيذ تعاليم الكنيسة، ويبقى نظام حياته «عاديًا»، إذا صح التعبير؛ والعبادات بالطبع جزء منها، والفرائض الطقسية المنوالية أيضًا. الراهب وحده يكرّس نفسه للرب، لكن في الدير منفصلًا عن شؤون الدنيا. أما البروتستانتي الكالفني فطلبت منه الكنيسة أن يغيّر نظام حياته، وأن يكون مؤمنًا في كل لحظة في «الدنيا» نفسها، لا في دير معزول عنها. إنه يمارس الإيمان في حياته وعمله. إنه إيمانٌ زاهدٌ داخليًا ومنتجٌ خارجيًا. فهو يكرّس نفسه للرب، لكن في الدنيا، ومن خلال العمل والقيام بواجبه، لا من خلال رهبنة خارجها.

تتضمن الكالفنية عودة من روحانية العهد الجديد إلى «براغماتية» العهد القديم في التعامل مع الدنيا التي يسميها فيبر عقلانية، لكن من دون منح الدنيا قيمة بحد ذاتها، بل ليفعل المؤمن ما يجب فعله لمجد الله. كما أنها تشمل كراهية للخطأة كأعداء الله. وتُقسّم الناس إلى مولودين من جديد بالإيمان، وغير مولودين من جديد، وبالتالي تشكّل الأساس لقيام فرق دينية عدة تكفيرية. وطوّرت هذه الفرق تيارات مختلفة للكالفنية[61].

كان ثمن إلغاء المكانة الخاصة للراهب الكاثوليكي من البروتستانتية هو تحويل كل إنسان إلى راهب في الكالفنية، لكنه راهب في العالم لا في خارجه، بمعنى التقشف الداخلي والتقوى في معاملاته الدنيوية. إنه إنسان لا يعرف إذا كان الله قد اختاره لينال خلاصه، لكنه يعلم في داخله أنه يجب أن يختار نفسه،

---

(61) Weber, *Gesamtausgabe*, p. 105.

وأنه لا يكفي عمل إحسان مرة واحدة بل لا بد من العيش حياة صالحة في نظام من الإحسان. وأضمن أشكال ذلك هو فعل الخير والتقشف وتحويل العمل إلى رسالة وإتقانه لأن هذا يرضي الله[62].

في هذا بعض الحقيقة. لكن مقولات فيبر حوّلت هذا الموضوع إلى أسطورة جعلت الباحثين يتبعونه في البحث في الدين عن سبب للرأسمالية، والبحث المقارن بين مواقف الديانات المختلفة وأخلاقياتها. والحقيقة أن مقولات فيبر تصح بشكل خاص على نشاط كالفنيين بروتستانت في المهاجر والمنافي وخارج بيئتهم الطبيعية كما في حالة هجرة البروتستانت الفرنسيين (الهوغونو إلى ألمانيا). وتنطبق على هؤلاء نظرية سابقة لأحد آباء علم الاجتماع أيضًا هو فيرنر زومبرت (Werner Sombart) (1863-1941) الذي يفسر نشوء الرأسمالية بالجماعات التي كانت تعيش على هامش المجتمعات كهراطقة أو يهود أو غيرهم[63]، ممن لا يتحررون من العرف والعادة والمكانة وغيرها من العوائق أمام التفكير الحسابي الرأسمالي فحسب، بل هم محررون منها بطبيعة الحال بفعل كونهم أقليات، الأمر الذي يجعلهم يعتمدون على التجارة وجمع المال بين اقتصادات المجتمعات المختلفة، لأنهم مُقصَون عنها. المال هنا هو رأسمال وحيد يمنح القوة، أو يمكن استبداله بقيم أخرى تمكّنهم من العيش في المجتمعات. مصدر الرأسمالية هنا فئات لا يمكنها أن تملك الأرض، ولا تمارس الزراعة، ولا تعيش على الفروسية والحرب... إنها فئات تصارع للبقاء والقوة والنفوذ بواسطة العمل في التجارة والمال من جهة، وكانت في حالات أخرى تجد إمكانية العمل في المهن والحرف. وهذا تفسير سابق على تفسير فيبر ومنافٍ له.

من الواضح أن نشوء الرأسمالية تأثر بأخلاقيات البروتستانتية ولكن

---

(62) Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Translated by Talcott Parsons; Introduction by Anthony Giddens, Counterpoint (London: Unwin Paperbacks, 1987), pp. 110-117.

(63) هنا اختلف زومبرت مع صديقه ماكس فيبر، ولا سيما في كتاب أصدره في عام 1911 بعنوان اليهود والرأسمالية: Werner Sombart: *Die Juden und das Wirtschaftsleben* (Leipzig: Duncker and Humblot, 1911), and *The Jews and Modern Capitalism*, Trans. M. Epstein (Kitchner, Ontario: Batoche Books, 2011).

أسباب نشوئها التاريخية لا تقتصر على توافر «أخلاقيات» تتلاءم مع «روحها» من عدمه في الأخلاقيات الدينية، بل لا بد من البحث بشكل أعمق في العوامل التاريخية والاجتماعية الأخرى. وهذا موضوع آخر لا مجال للخوض فيه هنا.

رابعًا: تمرّد الأصولية وتمرد الروحانية من داخل الإصلاح وجدلية التسامح والحرية والدينية

يمكن تسجيل بداية تيار تجديد المعمودية في الكنيسة في مدينة زوريخ السويسرية مع حركة «الإخوان السويسريين»[64] الذين دعموا تسفنغلي وشكّلوا جناحًا شابًا وراديكاليًا في صراعه مع الكاثوليكية. واتفقوا معه بداية على أن الطفل غير المعمّد بريء وطاهر ضد من يصرّون على تعميد الأطفال حتى لا يدخلوا الجحيم إذا توفّوا من دون معمودية. لكنهم خلافًا له استنتجوا من ذلك رفض تعميد أطفالهم بالمطلق باعتبارهم غير واعين لاختيار إيمانهم، وأصروا على تجديد المعمودية للبالغين العاقلين عند اتخاذ خيارهم الإيماني. فاختلفوا مع تسفنغلي في صراع حاد. واعتبرهم مجلس مدينة زوريخ هراطقة. وكان أول من أعدم منهم فيلكسماينز في عام 1527، بإغراقه في مياه نهر ليمات[65].

انتشرت الحركة في جنوب ألمانيا بشكل عام. ويبدو أن بداياتها متنوعة في أكثر من مكان في المرحلة عينها، لكن من الواضح أن ناشطيها ومبشّريها انتشروا في بعض مدن جنوب وشمال ألمانيا والأراضي الواطئة والنمسا وسويسرا. وجرى ربطها خطأ بتيار الإصلاح الراديكالي الموازي للتيار المركزي للإصلاح الذي غالبًا ما يرتبط بإسمين: توماس مونتسر قائد ما يسمى بثورة الفلاحين (من تسفيكاو)، وكارلشتات (من فوتنبرغ، مدينة لوثر ذاتها)، وبثلاثة «أنبياء» تسفيكاو[66] الذين أثّروا في مونتسر وكارلشتات وتأثروا بهم بعد أن قدموا فوتنبرغ في عام 1521. لكن لا شك في أنه حصل لقاء بين التيارَيْن

---

(64) Harold Stauffer Bender, *Conrad Grebel, 1498-1526: The Founder of the Swiss Brethren Sometimes Called Anabaptists*, Studies in Anabaptist and Mennonite History; 6 (Scottdale, Pa., Herald Press, 1971).

(65) Potter, pp. 186-188.

(66) هم: Nicholas Storch, Thomas Dreschel, Mark Thomas Stübner.

لناحية التطرف وتبني الراديكاليين ممارسة تجديد المعمودية، مع أن النزعة الأصلية عند حركة تجديد المعمودية المنشقة عن تسفنغلي كانت فوضوية ضد قتالية مونتسر، وضد «تملق» لوثر الأمراء. فهؤلاء لم يروا أن الأتقياء يجب أن يتسلموا السلطة بأنفسهم، بل أن يهجروا السياسة وعالم الخطأة كله، وذلك خلافًا لمن سمّاهم لوثر بسخرية (أنبياء تسفيكاو) وتوماس مونتسر.

الحقيقة أن تمرد اللوثريين الراديكاليين ومجدّدي المعمودية على التيارات الرئيسة في البروتستانتية دفع هذه الأخيرة، بمن فيهم لوثر وتسفنغلي، إلى توطيد التحالف مع الحكام. فطالبهم الأول بقمع التمرد من دون رحمة، وطلب تسفنغلي من مجلس مدينة زوريخ فرض عقوبة الإعدام على من يحضر صلاة عامة لأتباع مذهب تجديد المعمودية[67].

في عام 1524 نشبت ثورة الفلاحين في المقاطعات الجنوبية من ألمانيا الحالية وامتدت شمالًا وشرقًا (من منطقة الغابة السوداء «شفارتسه فالد» إلى فوتنبرغ وثورنغيا وسكسونيا) وكانت قد بدأت كانتفاضة فلاحين ضد الإقطاع، وتحوّلت بتأثير توماس مونتسر إلى حرب شاملة ضد مؤسسات الدولة والكنيسة في الطريق إلى إقامة «جمهورية» مسيحية تسود فيها المساواة ومشاعية الملكية. وليس من الواضح إذا كان مونتسر أو كارلشتات قد مارسا تجديد المعمودية، لكن الواضح أن ملكيئور هوفمان (Melchoir Hoffman) (1495-1543) عمّد أتباعًا له في ستراسبورغ، ومنهم يان ماتيس (Jan Mathys) وهو خباز من هارلم. ودخل هذا الأخير مع خياط من لايدن في الأراضي الواطئة يدعى يان بوكيلسون (Jan Bockelson) مدينةَ مونستر في مقاطعة وستفاليا الألمانية الشمالية، في 5 كانون الثاني/ يناير 1534، ومارسوا فيها إعادة المعمودية. وانضم إليهم جمهور غفير مكّنهم من تغيير عمدة المدينة. وما لبثوا أن سيطروا عليها محوّلين تلك السيطرة إلى نوع من تحقيق الرؤيا التوراتية بإقامة «أورشليم جديدة»، و«مملكة صهيون» كمقدمة لاحتلال العالم كله ونشر الإيمان فيه، وإقامة مملكة الله على الأرض. وهي ممارسة خلاصية ألفية تذكّر بالأفكار الثورية الخلاصية المتأثرة بأفكار يواكيم الفلوري في نهاية العصر الوسيط.

---

(67) سكنر، ص 141.

كانت هذه حركة ثورية عنيفة ضد من اعتبرتهم «الكفّار». لكنها قوبلت بعنف أشد، حيث حاصرها جيش بقيادة أسقفها المطرود منها. وقُتل ماتيس في نيسان/أبريل 1534 عند محاولته التسلل منها مع بعض أتباعه للقيام بعمل فدائي ضد المحاصرين، وعُذّب وقطع رأسه وعُلّقت أشلاء جسده على أبواب المدينة. وبعد ذلك توَّج رفيقه بوكيلسون نفسه ملكًا «خليفةً لداود على صهيون[68] الجديدة». وأدخل الأخير تشريعات مشتقة من سلوك الملوك والأنبياء في العهد القديم، ومنها تعدد الزوجات، واتخذ لنفسه ست عشرة زوجة. واقتُحمت المدينة في حزيران/يونيو 1535، وأُعدم بوكيلسون ومعاونوه في الساحة العامة بعد تعذيبهم وعُلِّقت أجسادهم في أقفاص لسنوات طويلة. وما زالت تلك الأقفاص الفارغة معلقة خارج كنيسة سانت لامبرت في المدينة حتى يومنا هذا.

افتتحت تلك الممارسة في قمع الأصوليين بقسوة أعنف مرحلة من الاضطهاد والملاحقة في أنحاء أوروبا، شابها تحريض كنسي ونشر شائعات خلطت الحقيقة بالخيال عن ممارسات هؤلاء المتطرفين في جهد بروتستانتي وكاثوليكي متوازٍ لفرض امتثالية دينية (Conformism) على المجتمعات، وبعنف نظامي مُمَأسس فاق عنف هؤلاء المتمردين ومدّعي النبوة والتواصل مع الله[69] الذين نُسجت عنهم أساطير ظلت تلاحقهم عقودًا بل قرونًا لاحقة.

في حياة الدول والشعوب مفاصل تاريخية يرد فيها المجتمع المنظم على عنف المتمردين الاستثنائي بعنف أشد، وبعدها يتمأسس الرد العنيف ويصبح القاعدة. ولا يلبث أن ينقل المجتمع إلى درجة أعلى من تنظيم العنف وضبطه. وهو برأيي مصدر الدولة البوليسية الحديثة. تمر فترات صعبة يتمأسس فيها العنف في ملاحقة الآخر المختلف وينشأ فيها التجسس ومأسسة الدولة

(68) Anthony Arthur, *The Tailor-King: The Rise and Fall of the Anabaptist Kingdom of Münster* (New York: St. Martin's Press, 1999).

(69) لا بأس من أن نذكر هنا أن اللاهوت الذي يستغني عن وساطة المؤسسة الدينية ويترك التواصل مع الله للمؤمن مباشرة يفتح المجال للصوفية في ممارسة مختلفة للتواصل الروحي مع الله، ولأمر أخطر هو ادعاء النبوة عند أفراد في تواصلهم المباشر مع الله، أو لاحتكار الحقيقة والإفتاء في شأنها... في مثل هذه الحالات تبرز فجأة من جديد عقلانية فكرة المؤسسة الدينية وتنظيم التواصل مع المقدس.

بصورة احتكار العنف، قبل أن تتطور في الحداثة آليات أشمل في ضبط عنف الدولة والتحكم فيه، وكلها مراحل في تطوّر الدولة. يصبح انتقام حركات التمرد من المجتمع بعد زوالها في تحوّل الدولة التي قمعتها إلى دولة تضبط وتراقب وتحتكر العنف، ولها تعبيرات عدة منذ الحداثة المبكرة، توّجتها الدولة البوليسية في الحداثة.

بعد حوادث مدينة مونستر المأساوية، واصل هذا التيار الأصولي انتشاره[70]، لكنه اتخذ شكلًا مسالمًا ينفر من العنف ويواصل الانفصال عن مجتمع غير المؤمنين، ويرفض سلطة الدولة في شؤون العقيدة، ومنهم حتى عصرنا هذا المينونيون (Mennonites)، نسبة إلى مينو سيمونز، والآمش (Amish)[71] وغيرهم. لكن تأثيرهم الديني والثقافي والسياسي في عصرهم كان أكبر من تأثير هذه الحركات الفرعية الصغيرة المستمرة في عصرنا. وبقي المشترك بين هذه التيارات المختلفة هو التمسك بمسيحية الموعظة على الجبل روحًا ونصًا. وهذا يعني في تفسيرهم لها التزام الضمير الديني والرسالة المسيحية الإنسانية فحسب، ورفض أداء أي قَسَم للدولة أو لغيرها، ورفض المشاركة في أي عمل عسكري، وفي الوظيفة الحكومية أيضًا، كما رفضوا العودة إلى المحاكم المدنية للفصل في الخلافات بين المؤمنين؛ ويستخدمون عقوبة الفصل من الكنيسة للخطأة، وقطع الصلات بالخاطئ كعقوبة قصوى، ويعتبرونها التفسير الحقيقي للحرمان.

تشعَّب تيارٌ آخر صغير مارس العمل السري وبقي يؤمن بالعنف ضد مجتمع من الخاطئين، ولا سيما ضد من لاحقوا واضطهدوا تيارات تجديد المعمودية. وهؤلاء لم يعيشوا بانفصال عن المجتمع بل تنكروا ككاثوليك وبروتستانت إذا دعت الحاجة. وإذا أردنا أن نستخدم مصطلحات عربية إسلامية معاصرة، يمكننا

---

(70) للتوسع في المعرفة عن هذه التيارات يمكن مراجعة: Claus Peter Clasen, *Anabaptism; a Social History, 1525-1618: Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany* (Ithaca: Cornell University Press, 1972), and Hans-Jürgen Goertz, *The Anabaptists*, Translated into English by Trevor Johnson, Christianity and Society in the Modern World (London; New York: Routledge, 1996).

(71) تفرّعوا عن المينونيين بقيادة ياكوب أمان في عام 1693، ومن هنا تسميتهم بالآمش، وما زال أكثر من مئتي ألف منهم يعيشون بنمط الحياة التقليدي السلفي ذاته في أونتاريو (كندا) وفي ولايتي بنسلفانيا وإنديانا في الولايات المتحدة. ويحافظون أيضًا على لهجة/لغة ألمانية شمالية تشبه الهولندية.

تسمية التيار الأول بالسلفية الاجتماعية على أنواعها، منها المهاجر من المجتمع إلى مجتمعات صغيرة تمارس نمطَ حياة سلفيًا، ومنها الوعظي التبشيري الذي ينشر الإيمان، والثاني هو نوع محدد من السلفية الجهادية يقبل معتنقوه العيش في المجتمع وحتى في السياسة، والتنكر وممارسة حتى ما يبغضون، لكن من أجل غرض واحد هو محاربة الكفار في «عقر دارهم»، كما يقال.

كان النقد الأهم لكالفن، الذي أطلق عمليًا صيرورة تطوّرٍ فكري بروتستانتي أنسني متأثرٍ بالأنسنية الكاثوليكية، هو نقد كاستيليو (Sebastian Castellio) (1515-1563) الداعي إلى التسامح الديني. وهو بروتستانتي فرنسي قدِم من ليون إلى جنيف ثم غادرها إلى بازل، حيث تمتع بحرية أكبر في التعبير عن رأيه. وكان أول نقد حاد له ضد الكالفنية مقالة في الهراطقة الذي صدر في ماغديبورغ في عام 1554 بعد حرق ميغيل سرفيتوس مباشرة[72]. وحاول فيه تقويض يقين كالفن بصحة معتقداته الدينية، من دون تدمير إمكانية المعرفة الدينية في الوقت عينه. ففي الدين، بحسب رأيه، كثير من الأمور الغامضة، وثمة أجزاء عديدة في النص المقدس تحتمل التفسير على أكثر من وجه، ولا يمكن أن يكون أحد متيقنًا من فهمه لها بشكل مطلق. إضافة إلى أن هذه الأمور كانت موضوعات نقاش وسجال عبر العصور. ولو كانت واضحة ويقينية فلماذا يستمر النقاش؟ ولماذا يموت إنسان من أجل إنكار ما هو واضح ويقيني؟ ليس هنالك من يقين في هذه الأمور، وليس من حق إنسان أن يكون متيقنًا إلى درجة قتل غيره على قضايا تحتمل تفسيرات مختلفة[73].

---

(72) يُنسب هذا الكتاب إلى كاستيليو مع أنه غير معروف المصدر بشكل مؤكد.

(73) الاقتباسات من الطبعة الإنكليزية: Sébastien Castellion, *Concerning Heretics, Whether They Are to Be Persecuted and how They Are to Be Treated; a Collection of the Opinions of Learned Men, Both Ancient and Modern*, An Anonymous Work Attributed to Sebastian Castellio, Now First done into English, Together with Excerpts from Other Works of Sebastian Castellio and David Joris on Religious Liberty by Roland H. Bainton, Records of Civilization, Sources and Studies; 22 (New York: Columbia University Press, 1935), p. 218.

انظر الطبعة التالية الأحدث: Sébastien Castellion, *Concerning Heretics, Whether They Are to Be Persecuted and how They Are to Be Treated; a Collection of the Opinions of Learned Men, Both Ancient and Modern*, An Anonymous Work Attributed to Sebastian Castellio, Now First done into English, Together with Excerpts from Other Works of Sebastian Castellio and David Joris on Religious Liberty by Roland H. Bainton, Records of Civilization, Sources and Studies; 22 (New York: Octagon Books, 1965).

دان كاستيليو اللجوء إلى العنف والقتل لفرض رأي في قضايا لا يوجد في شأنها اتفاق في المسيحية منذ ما قبل عهدهم بأكثر من ألف سنة. كانت قسوة كالفن في التعامل مع الهراطقة هي التي قادت كاستيليو إلى شرخ في العلاقة به[74]، وإلى البحث في العهد الجديد والتراث الديني عن أسس لتأصيل فكره في التسامح. ومثل إيرازموس، طالب كاستيليو المؤمنين والكنيسة بالتركيز على الاقتداء بسلوك المسيح ووداعته وعنصر المحبة الكونية في تعاليمه. كما استند مثل جميع مؤيدي التسامح في ذلك العصر إلى ما ذكر في سفر أعمال الرسل، الذي سبق أن تطرقنا إليه، عن موقف الرابي اليهودي غمالائيل ضد معاقبة المسيحيين في المرحلة المبكرة للمسيحية، بحجة أنه إذا كانوا مخطئين في العقيدة فسوف يحاسبهم الله، وإذا كانوا على حق فسوف يجد من يعاقبهم في مواجهة إرادة الله. مثّل غمالائيل الموقف المتساهل بين رجال الدين اليهود الرافض معاقبة تلامذة المسيح، على الرغم من موقفه ضد المسيحية، تاركًا الحكم في قضايا الخلاف الديني لله نفسه. منطق التسامح (ويعني هنا عدم القتل بحجة الانحراف عن العقيدة) هو أن الفصل في شؤون العقيدة متروك لله لا للبشر؛ لأنه إذا كان الموقف بدعة بشرية فسوف تنقضه الحياة ذاتها ولا حاجة إلى محاربته بالعنف، وإذا كان من الله فلا تجوز محاربته لأن الإنسان قد يجد نفسه في صراع ضد مشيئة الله.

عاش في بازل في الفترة عينها بروتستانتي آخر من بلد كاثوليكي هو ليليو سوتسيني (Lelio Sozzini) (1525-1562) من إيطاليا مؤسس مذهب السوسينية، آريوسية ذلك العصر، الذي انتشر في أوروبا[75] بواسطة حفيده فاوستو سوتسيني (Fausto Sozzini) (1539-1604) الذي لجأ إلى بولندا. وأكد سوتسيني أيضًا العنصر الأخلاقي في الدين، وأن الإيمان بالخلاص وغفران الخطايا هو ما يميز المسيحية من الديانات التوحيدية الأخرى. أما بقية العناصر العقيدية فليس فيها ما يميز المسيحية، ولا سيما أنه رفض الثالوث وأكد طبيعة المسيح الواحدة في نوع متأخر وغربي من الآريوسية.

---

(74) Cottret, pp. 227-233.

(75) أثرت هذه النزعة بشكل خاص في نشوء الكنيسة الوحدوية (Unitarian Church).

في تلك المرحلة ساهم مفكرون لاهوتيون من الأقليات البروتستانتية في دول كاثوليكية (فرنسا وإيطاليا وبولونيا) في عملية إصلاح للإصلاح. وعلى الرغم من طابع فكرهم الروحاني، إلا أن ليليو سوتسيني، بنَزعته التشكيكية في المؤسسة الدينية ورفضه الإملاء الدولتي في الشأن الديني، شكّل مساهمة في الحداثة وفي عملية علمنة الوعي الأوروبي. وشكّل تراث هؤلاء مساهمة مبكرة في نشوء الفكر الأوروبي الحديث.

ثبت مرة أخرى أن التيارات الدينية الفكرية التي تؤكد التسامح تلتقي في نزعة تأكيد الوظيفة الخلقية التي تُنسب إلى الدين في نمط من التدين يأتي غالبًا على حساب تقليص البعد العقيدي. حالة سيباستيان كاستيليو هي حالة لاهوتي يدفعه تأكيد الجانب الخلقي إلى تعبيرات تنفي صفة اليقين عن الجانب العقيدي، وتجعله يتسامح في شأنه بسبب اليقين الإيماني الكامن فيه؛ فهذا حر بحكم تعريفه وبسبب غياب اليقين من المعرفة العقلية؛ فهي تعتمد على الحواس وعلى عقل إنساني نسبي، وهي غير يقينية بحكم تعريفها.

تتجاوز تعبيرات كاستيليو في عمقها وبساطتها تعبيرات جون لوك في مقالته المنشورة عن التسامح بعده بقرن: «نحن لا نتجادل في شأن الطريقة التي تقودنا إلى المسيح، فنتمكن من إصلاح حياتنا، بل في شأن طبيعة المسيح ووظائفه وأين هو الآن، وماذا يفعل؟ وكيف يجلس... وكيف هو واحد مع الآب... وما شابه ذلك من أمور ليس من الضروري أن يعرفها المرء كي يكسب الأخلاق والإيمان»[76]. ويتساءل هذا اللاهوتي ماذا يمكن أن تعني الهرطقة بالنسبة إلى عامة الشعب الذين لا يعرفون هذه الدقائق العقيدية أصلًا؟ ويجيب: ليس هنالك تحديد آخر ممكن إلا «أننا نعتبر الهراطقة أولئك الذين لا يتفقون معنا في الرأي»، ولا توجد فرقة إلا وتعتبر الأخرى هرطوقية. وفي ما عدا القضايا الكبرى مثل وحدانية الله (التي لا يجوز تجاوزها)، تتنازع الفرق غالبًا في شأن قضايا تفتقر إلى اليقين. ولذلك استنتج كاستيليو أن من الواجب الكف عن إدانة المسلمين واليهود، وأن الخلافات العقيدية ينبغي ألا تكون ذريعة للحقد، وأن الإعدام يجب أن يكون محصورًا في قضايا الحق العام مثل جرائم

(76) لوكلير، ص 427.

القتل؛ ولا يجوز الإعدام في حالة الخلاف العقيدي، أو حتى «الضلال» الديني. ولا يُجيز كاستيليو الاستناد إلى قصة إيليا النبي من التوراة اليهودية لتبرير العنف الديني، لأن المسيح أبطلها (جَبَّها) برسالته الأخلاقية الإلهية، وبالهدف من تجسّده.

مَوضَعَ كاستيليو في كتاباته المختلفة يسوع المسيح ضد إيليا النبي. فإيليا صلّى لإنزال النار لحرق القربان وقتل كهنة بعل، في حين أن المسيح رفض طلب تلامذته أن يصلي لإنزال النار لإحراق قرية سامرية رفضت أن تستقبله: «وحين تمت الأيام لصعوده ثبّت وجهه لينطلق نحو أورشليم. وأرسل أمام وجهه رسلًا فذهبوا ودخلوا قرية للسامريين حتى يعدّوا له. فلم يقبلوه لأن وجهه كان متّجهًا نحو أورشليم[77]. فلما رأى ذلك تلميذاه يعقوب ويوحنا قالا يا رب أتريد أن تقول أن تنزل نار من السماء فتفنيهم كما فعل إيليا أيضًا. فالتفت وانتهرهما وقال لستما تعلمان من أي روح أنتما. لأن ابن الإنسان لم يأت ليهلك أنفس الناس بل ليخلّص، فمضوا إلى قرية أخرى»[78].

أكد كاستيليو حرية الاختيار في مقابل الجبرية الكالفنية، كما قرر أن العقائد تُقاس بمدى مساهمتها في تحويل الإنسان إنسانًا أفضل (من فضيلة، والمقصود فاضلًا أكثر)، وأن واجبات الأخلاق المسيحية واضحة، في حين أن العقيدة قضية إيمان. وهي غامضة إذا ما أراد الإنسان أن يتعامل معها بالعقل، فالعقل هو المشترك بين الناس. ويجب أن يقرّ الإنسان بجهله وأن يشكّ في معارفه. والشك في المعارف لا يقل أهمية عن الإيمان. وإن الإعمال للعقل والتشكيك بالمعارف العقيدية هذان هما اللذان يفسحان في المجال للحرية الدينية. ومن هنا صنّف وليم ليكي مؤرخ العقلانية الأوروبية كاستيليو في مصاف ألمع رواد العقلانية الأوروبية والليبرالية البروتستانتية قبل جون لوك[79]. لدينا هنا أنموذج

(77) لم تكن القدس قِبلَة السامريين في الصلاة بل جبل جرزيم في منطقة نابلس (التي يسميها اليهود شخيم)، وذلك خلافًا لليهود الذين كانت قِبلَتهم القدس (أورشليم التوراتية في هذه الحالة).

(78) الكتاب المقدس، «إنجيل لوقا،» الفصل 9، الآيات 51-56.

(79) William Edward Hartpole Lecky, *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*, 2 vols., Rev. ed. (New York; London: D. Appleton and Company, 1919), vol. 2, pp. 53-56.

لم نعثر على طبعات أحدث لهذا الكتاب فأنزلنا هذه النسخة القديمة المتوافرة على الإنترنت.

يظهر أن العقلانية أو التفكير الذي يسمى في عصرنا «علمانيًا» نشأ في أوساط متدينة، وفي إطار الفكر الديني (وحتى جون لوك اعتبر نفسه فيلسوفًا مسيحيًا. وكذلك اعتبر إدموند لو (Edmund Law) أستاذَه جون لوك فيلسوفًا مسيحيًا في مقدمته لأعماله الكاملة التي أصدرها في عام 1777[80]، لكن الفرق أنه لم ينظر في إطار الثيولوجيا، وإنما في إطار نظرية المعرفة).

يسود بين مؤرخي الأفكار موقف يؤرّخ لتطور العلمانية بمتابعة تطور الريبية والشك في الشأن الديني عبر التاريخ الأوروبي الحديث[81]، في حين يؤكد توجه آخر تطوّر التجارة والتطور الاقتصادي اللذين أتاحا التعرف إلى البلدان الأخرى بدياناتها، وإلى تبادل ثقافي، وانفتاح لدى البرجوازية ومثقفيها الجدد لقبول التعددية الدينية وتحييد الدولة في شأنها، ليس كنتاج لفكر الإصلاح بل كمسبب لقبوله ورواج مفكريه[82].

هذا إضافة إلى التأريخ التقليدي الذي يبدأ بالأنسنية كبداية للتسامح مع التنوع الديني، ثم ينقطع التسامح لفترة من الحروب الدينية تتفاوت تقديرات المؤرخين في تحميل المسؤولية عنها لتعصب البروتستانتية واستفزازها مشاعر المؤمنين ودمجها الدولة في الدين عبر الكنائس الوطنية، أو للكنيسة الكاثوليكية. لكن المؤرخين التقليديين يتفقون على أنها مرحلة استثنائية أدت إلى عودة مسار التاريخ المسيحي إلى القاعدة التاريخية الثابتة، وهي التطور التدرجي للتسامح المسيحي منذ القرن الخامس عشر. وهذه سردية ما عادت مقبولة برأينا. ويبدو لنا أن النظر في التواريخ المحلية والمصالح السياسية ومدى قوة الدولة وتطوّر الاقتصاد والتجارة في كل منطقة كان أكثر فائدة لفهم الصيرورات من تصوّر طابع ثابت للمسيحية يتطور بشكل متدرج نحو التسامح. ولا بد من النظر في مصالح الدولة نفسها منذ أن انتزعت زمام المبادرة. ومع

---

(80) B. W. Young, *Religion and Enlightenment in Eighteenth-Century England: Theological Debate from Locke to Burke* (Oxford: Clarendon Press; Oxford; New York: Oxford University Press, 1998), p. 13.

(81) كمثال متطور على هذا، انظر مثلًا: Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols. (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1978), vol. 2, pp. 247-250.

(82) كمثال مبكر على هذه النزعة، انظر: Henry Kamen, *The Rise of Toleration*, World University Library (New York: McGraw-Hill, 1967).

ذلك لا يجوز تجاهل الدينامية الداخلية للنقاش الديني والصراع بين التيارات الدينية والصيرورة الفكرية ذات آليات التطور الخاصة والمتفاعلة مع الواقع. وفي الحالتين لا مجال لحديث عن جوهر ثابت لأي دين، ونقصد بذلك جوهرًا مزعومًا يتحكم فيه ويحدد مسار تطوّره في النهاية.

علاوة على ذلك، كان بالإمكان الحفاظ على التنوع والتسامح الدينيين في مناطق ومدن معينة مستقلة ساد فيها تعايش ممتد من القرون الوسطى حوفظ عليه بالمصالح وعقلانية القادة، فظلت إلى حد بعيد خارج الصراعات، أو قادرة على الحد من تأثيرها فيها، ومنها بازل السويسرية[83] التي شكّلت ملجأ للكالفنيين الإيطاليين الملاحَقين في بلادهم الكاثوليكية، ومجدّدي المعمودية ومؤيدي التسامح الكاثوليك في عصر الإصلاح.

يصح ذلك أيضًا في حالة مدن حرة (Freistadt) مثل شتراسبورغ، وفي حالة بلد كامل مثل بولندا[84] في مراحل تاريخية محددة. ففي بولندا فشلت السلطة المركزية بينما نجحت في إسبانيا وتماهت فيها الكنيسة والمملكة. ويعود الفضل

(83) عن هذا الموضوع انظر معالجة: Hans R. Guggisberg, «Tolerance and Intolerance in Sixteenth-Century Basle,» in: Ole Peter Grell and Bob Scribner, eds., *Tolerance and Intolerance in the European Reformation* (New York: Cambridge University Press, 1996), pp. 145-163.

(84) شكّلت بولندا حالة خاصة بعد تأسيس اتحاد وارسو في عام 1573 وتطبيق اتفاق الاتحاد في عهد إيتيان باتوري 1576-1586، ولا سيما اتفاق النبلاء المتعددي المذاهب على المحافظة على السلام الديني إزاء الحروب الدينية التي تعصف بجيرانها، في مقابل عدم جواز أن يستخدم الفلاحون الدين في الثورة على الأسياد، لأن جزءًا كبيرًا من النبلاء (الأسياد) كانوا بروتستانتيين من أصول ألمانية، في حين أن فلاحيهم كانوا بولنديين كاثوليك. كان هذ الاتفاق الاتحادي أكثر ليبرالية من معاهدة أوغسبورغ، بل مناقضًا لنمط التفكير الذي حكمها. ومن أشهر مقولات إيتيان باتوري: «أنا ملك على القلوب لا على الضمائر... احتفظ الله لنفسه بثلاثة أمور: خلق العالم من العدم ومعرفة المستقبل والتسلط على الضمائر» (انظر: لوكلير، ص 504). كان هذا الملك كاثوليكيًا يدعم نشاط اليسوعيين التربوي، لكنه كان متسامحًا إلى درجة أن فاوستو سوتسيني (1539-1604) حفيد ليليو سوتسيني مؤسس السوسينية، وهي آريوسية ذلك العصر كما ذكرنا أعلاه، لجأ إليها وعاش فيها حتى وفاته. وتحوّلت مدينة راكوف إلى مركزها العالمي. وكانت بولندا الكاثوليكية في المرحلة بين عامي 1548 و1632 واحة سلام طائفي. وإذا قارنا بولندا الكاثوليكية في تلك المرحلة بإنكلترا البروتستانتية نذكر أنه حين أرسل السوتسينيون كتاب تعاليمهم الذي يشدد على الأخلاق ويقلل من كثافة العقيدة إلى جيمس الأول ملك إنكلترا، قام الأخير باستصدار قرار من البرلمان بحرق الكتاب، ثم حرقه علنًا، كأنها عملية إعدام لـ «ثمرة الشيطان».

في التسامح البولندي الكاثوليكي إلى التوافقية بين النبلاء المتعددي المذاهب، أو «الزلشتا» (Szlachta)، هذه النسخة القديمة من «الديمقراطية التوافقية» التي لم تسمح للسلطة المركزية بفرض ما تريده الكنيسة أو العكس[85].

في ما عدا هذه الحالات، فإن مصلحة الدولة هي التي تحكّمت بالسياسة الدينية تجاه التعددية والاختلاف. وهكذا غير اللوثريون الهولنديون موقفهم من عدم التسامح الذي اتبعوه ضد المعارضين الكالفنيين حين خسروا الأكثرية في سينودوس دورت في عام 1618، وأصبحوا دُعاة للتسامح بتعليله كضرورة للاستقرار والسلم الأهلي، وبتبريره بالاستشهاد بلوثر المبكّر وإيرازموس.

في حين كان منطق الدولة في القرن السادس عشر يبرّر القمع الديني ويسعى إلى وحدة العقيدة كما تجلّى ذلك في معاهدة أوغسبورغ في عام 1555، أصبح منطق الدولة يبرر التسامح لأن الاضطهاد أدى إلى خراب التجارة وهجرة أصحاب المهن والطبقات الوسطى[86]، الذين غالبًا ما يتبعون مذاهب دينية انشقاقية (أو العكس، يتجه معتنقو المذاهب الدينية الانشقاقية والأقليات الدينية عمومًا إلى العمل الجاد في المهن والحِرف لأنهم يُحرمون من الوظائف الدينية والرسمية، وغالبًا لا يملكون الأرض بسبب تنقلهم الدائم، أو بسبب قوانين تحرمهم ذلك). كما أصبح منطق الدولة يبرر التسامح حين أصبحت الدولة قوية إلى درجة تمكّنها من قبول الاختلاف الديني، ولا تقبل باحتكار كنيسة وطنية واحدة لإرادتها بشكل كامل.

هكذا نفهم تتالي مراسيم التسامح في فرنسا من سان جرمان 1592، ومرسوم نانت 1596، وإلغاء مرسوم نانت 1685... وكان الدافع المحرك لها كلها صعود منطق الدولة.

---

(85) خوسيه كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة، جامعة البلمند؛ مراجعة بولس وهبة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005)، ص 143. ترجمة كتاب: José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

الذي سوف نعود إليه في الجزء الثاني من هذا المجلد في شأن نظرية العلمنة.

(86) عن هذا الموضوع، انظر: Andrew Pettegree, «The Politics of Toleration in the Free Netherlands, 1572-1620,» in: Grell and Scribner, pp. 182-198.

تطرقنا أعلاه إلى أنموذج سيباستيان كاستيليو. لكن بالمجمل، وكما في كل مذهب مأسس، فإن تخلي المذهب عن حماسته ومبادئه الأصلية مع مأسسته وتوسّع نفوذه وهيمنته لا يعني نهاية هذه المبادئ؛ فسرعان ما تنشأ تيارات أصولية من داخل المذهب تعلن أن مهمتها الحفاظ عليها، وترفض تقبل التغيير. ونشأ أمثال هؤلاء ممن دافعوا عن حرفية النص، ونشأ في المقابل آخرون أكثر روحانية يدافعون عن روحية النص ضد حرفيته.

انشقت عن البروتستانتية في أثناء تشكّلها حركات عنيفة (وأخرى منكفئة عن المجتمع لكنها غير عنيفة) تقاطع «الكفار»، ولا تبادلهم التحية؛ ويرتدي أعضاؤها ملابس يتخيلون أنها تشبه ملابس مرحلة يسوع المسيح، ويقبلون تعدد الزوجات ويمارسونه كما فعل إبراهيم وملوك إسرائيل في التوراة، وغير ذلك من المظاهر التي يعرفها العالم عن الأصوليين في ديانات أخرى في عصرنا الحاضر، بما فيها نسخ حديثة نسبيًا مثل جماعات الأصولية الإسلامية التي تعتزل المجتمع «الجاهلي»، أو جماعات التكفير والهجرة. ونشأت حركات أخرى أقل أو أكثر تعصّبًا بتنويعات تبلغ العشرات. وكان أعنفها في عصر لوثر حركات مؤلفة من أتباع إعادة أو تجديد المعمودية لمؤمنين في سن الرشد[87] الذين لا يقبلون تعميد الأطفال، والذين حاولوا إقامة مملكة إلهية في

(87) المقصود هو تيار الـ Anabaptists وحركاته الكثيرة. وهي تترجم خطأ إلى العربية بلفظ اللامعمدانية، ووجدنا هذا الخطأ يتكرر في ترجمات كتب عدة إلى العربية. والحقيقة أن هؤلاء هم معيدو المعمودية للمؤمن من أتباعهم، وهم طبعًا لا يعتبرونها إعادة معمودية بل معمودية أولى، فهم لا يعترفون بمعمودية الأطفال لأنها لا تتم بوعي الإنسان واختياره. وتعكس هذه الممارسة أحد أهم اعتراضاتهم على الكاثوليكية والبروتستانتية، وهي في نقطة الإيمان، فالمعمودية للراشد البالغ لأنه يمكنه أن يقرر عن وعي في شأن إيمانه. ولذلك فهؤلاء لم يعمّدوا أطفالهم في الجيل اللاحق. ويجب التمييز بينهم وبين الكنائس المعمدانية التي تطورت لاحقًا، وانتشرت من إنكلترا في القرن السابع عشر إلى أميركا، مع وجود مشتركات عديدة، فأتباع حركات تجديد المعمودية في القرن السادس عشر هم الأصل في هذا التيار الذي تشعبت عنه المعمدانية لاحقًا، وليس اللامعمدانية. والمعمدانية حركات منشقة عومل بعضها في القرن السابع عشر والثامن عشر كحركات متمردة في حينه مثل الشيوعية في أميركا في خمسينيات القرن الماضي، أو الحركات الإسلامية الراديكالية في عصرنا. وقد تميز منهم لاحقا ما سمي بالمعمدانيين العامين (General Baptists)، وكانوا معتدلين إلى درجة تحول عقيدتهم إلى شبه رسمية، وهم الأرمينيون في تسمية أخرى سوف نستخدمها في المجلد الثاني من هذا الجزء، وهؤلاء آمنوا بأن المسيح صُلب من أجل خلاص البشر جميعًا بتأثير يعقوب الأرميني الهولندي. أما المعمدانيون =

مدينة مونستر الألمانية بانتظار قدوم المسيح حيث طبّقوا الشريعة الإلهية كما يرونها. وانتهت القصة بملاحقتهم وإعمال السيف فيهم.

لاحقت لعنة تمرد مونستر حركات المنشقين في كل مكان في أوروبا، وأُلصقت بأتباعها تهم، منها ما هو صحيح، ومنها ما هو محض افتراء. لكن بعضهم اتخذ مسارًا سلميًا روحانيًا معاديًا للعنف وطوّر أفكارًا سيكون لها شأن مهم في تطوّر الفهم الحديث للدين. ومن أهم هؤلاء مينو سيمونز (Menno Simmons) (1496-1561) المؤسس الفعلي للتيارات السلمية لمجددي المعمودية بعد أحداث مونستر، والرافضة استخدام العنف والمؤيدة فصل الكنيسة عن الدولة تمامًا.

قاد مينو سيمونز عملية تجديد التيار السلمي فكريًا، مستخدمًا نبوءة إشعياء ومواعظ المسيح عن أبناء السلام الذين حوّلوا سيوفهم إلى محاريث، وحرابهم إلى فؤوس، ولا علم لهم بالحرب، بل يعطون ما لقيصر لقيصر وما لله لله. أما سيفُهم فهو كلام الروح الذي يجيدون استعماله بضمير صالح[88]. رفع سيمونز وأتباعه راية الفصل بين الكنيسة والدولة. وكان في حينه شعارًا سلفيًا أصوليًا مسالمًا ضد البابوية وضد الأمراء البروتستانت؛ كما أيدوا التسامح الديني كمضطهدين، لكنهم لم يتبعوا تسامحًا دينيًا مع الأفراد في صفوفهم، فالانضمام إليهم طوعي. لدينا هنا تيار يؤيد التسامح الديني للدولة والمجتمع، لكنه بذاته متزمتٌ دينيًا. فهو يعتبر أن من حقه إدارة حياة متزمتة دينيًا من دون أن تتدخل الدولة في شؤونه لفرض عقيدة أو أنماط حياة عليه. هذا الجمع بين التزمت والصرامة مع الذات من جهة، والتسامح مع الآخر وعدم فرض شيء عليه هو من أهم مزايا بعض الفرق البروتستانتية المنشقة، ومنها ما ازدهر في أميركا التي هاجر البعض إليها كي يتمكن من ممارسة تدينه بشكل حر.

لا بد من رؤية تأثير الحركات الأصولية المتزمتة المنشقة التي تطالب بعدم

= الجزئيون فكانوا كالفنيين واعتقدوا أن المسيح صُلب ومات وقام من بين الأموات من أجل المؤمنين فقط. انظر: Andrew Bradstock, *Radical Religion in Cromwell's England: A Concise History from the English Civil War to the End of the Commonwealth* (London; New York: I. B. Tauris, 2011), p. 9.

(88) لوكلير، ص 227.

تدخل الدولة في شؤونها، في تطور العلمانية. إنها ليست الحركات الأصولية التي تريد أن تفرض نفسها في إدارة السياسة والمجتمع، بل تلك التي تريد أن تتركها السلطات الزمنية وشأنها. فهي عمليًا أول من طالب بتحييد الدولة في الشأن الديني، وهذا ما نسميه العلمانية في عصرنا.

تخلى سيمونز عن الكاثوليكية في عام 1536، بعد أن كان راهبًا قادمًا من فريزلاند في الأراضي الواطئة الكاثوليكية. ونمّى علاقات بأتباع تجديد المعمودية بعد مأساة مدينة مونستر التي دانها بشدة. واتفق مع كالفن في مسألة الحرمان الكنسي كعقوبة، لكنه اختلف معه اختلافًا كليًا في استخدامه. فكالفن جعل استخدامه مسألة عظمى تصحّ على الكبائر، لكنه أيد استخدام السلطات الزمنية في فرض العقوبة على الخطأة والكفار والمجدفين والهراطقة. أما سيمونز فتساهل في استخدام الحرمان كوسيلة وحيدة أبقاها عند جماعة المؤمنين لمعاقبة الخطأة برفضه العنف، لكنه عارض استخدام السلطات الزمنية في معاقبة الخطأة دينيًا، فلهذه مجالها في المعاقبة على القضايا المدنية[89]. الحرمان الديني هو عبارة عن إبعاد عن الكنيسة، وهو أداة العقاب القائمة في يديها. ولا يجوز خلطه باستخدام عنف الدولة للإملاء في الشأن الديني. وفي الحقيقة أن ما كتبه لوك من منطلق ليبرالي بروتستانتي، إذا صحّ التعبير، بعد أكثر من قرن لم يتجاوز ما كتبه هذا المفكر الأصولي المتزمت دينيًا والمعادي للعنف.

تأثر سيمونز كما تأثرت حركات دينية أخرى في القرنين السادس عشر والسابع عشر بأفكار منشقين روحانيين عن اللوثرية مثل سيباستيان فرانك (Sebastian Franck) (1499-1542) ممن كان لهم تأثير فكري وروحي عميق في الحركات المنشقة عن البروتستانتية التي أصبح لها دوغما ومؤسسة أرثوذكسية. وأصبحت عقيدة دولة في حالات كثيرة أيضًا. وطوّر فرانك موقفًا

(89) Charles Wiley, «'Hand this Man over to Satan': A Comparison of John Calvin and Menno Simons on Excommunication,» *Fides et Historia*, vol. 25, no. 3 (1993), pp. 16-32, and Michael Thomas Girolimon, «John Calvin and Menno Simons on Religious Discipline: A Difference in Degree and Kind,» *Fides et Historia*, vol. 27, no. 1 (1995), pp. 5-29.

هذه دورية مجلس الإيمان والتاريخ في الولايات المتحدة ويمكن مراجعة أعدادها على الإنترنت.

روحانيًا صوفيًا، ينطلق من أن التمسك بحرفية النصوص يكون على حساب روحانيتها، على طريق آية من رسالة بولس الرسول الثانية إلى أهل كورنثوس: «الحرف يقتل ولكن الروح يحيي»[90]. وكتب في كتابه المعروف **الاستحالات** (أو التناقضات المنطقية) (*Paradoxa*) إن الحرفية في قراءة النص أشبه بسيف المسيح الدجّال، ذاك الذي يغير به على المؤمنين فيقتلهم. وبرأيه تخصّص «الفرّيسيون» اليهود في استخدام حرفية النصوص في حروبهم الفكرية، وبها أيضًا قتلوا المسيح. فالمسيح عاش وعلّم ضد حرفية نص التوراة لا ضد معناه؛ ولأنه كان يخالف الشريعة، ولأنه كان يعتبر الصلب والموت غبطة، ولأنه كان يسمي عداوة التوراة سعادة. فليس المسيح لوطًا ولا إبراهيمَ، ولم يتمثّل بهما. هذه النزعة الأصولية البروتستانتية المناهضة للعودة إلى العهد القديم، ازدهرت ذات يوم في أوروبا، لكنها تراجعت بقوة هيمنة البروتستانتية البريطانية والأميركية التي اعتمدت على التوراة اليهودية أكثر من البروتستانتية اللوثرية ومشتقاتها، لأسباب تاريخية سوف نعود إليها.

من هذا المنطلق كان الهراطقة بالنسبة إلى فرانك هم أولئك الذين يقفون عند ظاهر النصوص والكلمات ويخالفون روحها، أي روح الله، وأي تمسُّك بظاهر النصوص، وبالمظاهر الطقسية الخارجية عمومًا هو بالنسبة إلى فرانك ارتداد من المسيح إلى موسى. فالأصولية المسيحية روحانية، والحرفية النصية هي الانحراف عن مبادئ المسيحية. لذلك يدافع فرانك عن فكرة الكنيسة غير المنظورة. فحين كان المسيحيون الأوائل واثقي الإيمان لم يحتاجوا إلى المظاهر. أما كنائس الجسمية الحسية فشيدوها حين ضعف إيمانهم. وهو يصل بالروحانية إلى درجة التأويل الرمزي الكلي، ويرى في حياة المسيح وصلبه رموزًا ومعاني، لا قصصًا حقيقية. وطوّر فرانك تسامحًا شاملًا معتبرًا أن الأتقياء والأخيار موجودون في كل مكان، وفي الديانات كلها[91].

دافع فرانك عن أتباع تجديد المعمودية، بعد أن كان قد كتب ضدهم، وبرر موقفَهم المتمثل بأن المؤمنين في عهد تأسيس الكنيسة كانوا يُعمَّدون كبارًا لا أطفالًا، لكنه تبنّى موقفًا معاديًا للعنف بالمطلق، خلافًا لممارسات

---

(90) الكتاب المقدس، «رسالة بولس الرسول الثانية إلى أهل كورنثوس،» الأصحاح 3، الآية 6.

(91) لوكلير، ص 231-232.

بعض هؤلاء. وأثر موقفه هذا في قادتهم، ومنهم من عاصره في شتراسبورغ، مثل مينو سيمونز.

تنقّل فرانك، رجل الدين والثيولوجي الألماني المنشق عن اللوثرية، بين المدن الحرة مثل شتراسبورغ وأولم وفرانكفورت، وانتهى به الأمر إلى بازل. وكان ملاحقًا بتهم الهرطقة واللامعمدانية، ووصفه لوثر نفسه بأنه فم الشيطان. قاده تمرده الأصولي تدريجًا إلى روح النص وإلى تلازمِ نوعٍ من الصوفية والتفكير الريبي الحر في مدرسته الفكرية.

يمثّل كاسبار شفينكفيلد (Caspar Schwenkfeld) (1489-1561) حالة شبيهة بحالة فرانك، لأن آماله المعلقة على مثابرة لوثر في محاربة المظهر الكنسي والمؤسسة وسلطة الإكليروس قد تبددت. وانطلق النقاش الحاد بينهما في شأن موضوع حضور المسيح في طقس المناولة هل هو حضور روحي كما اعتقد شفينكفيلد أم جسدي كما رأى لوثر. وكان شفينكفيلد من الحالات اللاهوتية التي تجمّع حولها أتباع، علاوة على تأثيره المهم في المعمدانيين والطهوريين. وأُسست حوله أخوية، ولاحقًا بعض الكنائس الشفينكفيلدية في الولايات المتحدة، وما زال بعضها قائمًا في ولاية بنسلفانيا. ونشر الكثير ضد المزج بين موسى والمسيح وضد العودة إلى العهد القديم واستعمال الشريعة اليهودية لتبرير فعل الإكراه الذي تمارسه السلطة المدنية بهدف توحيد العقيدة والكنيسة اللوثرية، بوجود فكرة تتخلل مواقفه كلها هي فكرة الفصل التام بين مملكة الله ومملكة العالم، معتبرًا الجمع بينهما وممارسة الدولة الرقابة على الأمور الدينية من الممارسات اليهودية.

في حالة نمط تدين سيباستيان فرانك وشفينكفيلد كما في حالة متصوّفة روحانيين آخرين يُفتح المجال لفردانية دينية، لكنها هنا فردانية المتصوّف، لا فردانية المتشكك التنويري. والمهم أنه في الحالتين يتغير مفهوم الدين ودور الدولة في شأنه، ويجري تأكيد البعدَين الروحاني والأخلاقي في الدين. من المهم أن ينتبه الباحث لحقيقة أن هذه التيارات قامت في تفاعل نقدي يتجاوز الفعل وردة الفعل مع الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية نفسها التي قادت

إلى مبدأ تدخل الدولة في الشأن الديني، ومبدأ «الناس على دين ملوكهم»[92] الذي استنبط لاحقًا من معاهدة أوغسبورغ في عام 1555، وفي المرحلة الزمنية نفسها، ثم كرّسته معاهدة وستفاليا التي انبثق منها نظام الدول القومية (والكنائس القومية) المستقلة عن الإمبراطورية الرومانية المقدسة. وشكلت أساس قيام النظام الدولي على وحدة الدولة- الأمة.

ينطبق ذلك على صوفية فكرية انتشرت بعد فرانك وشفينكفيلد بعقدين أو ثلاثة عند الفيلسوف المتصوف الألماني ياكوب بومه (Jakob Böhme) (1533-1588)[93] الذي شبه تعدد الديانات والمذاهب ببرج بابل، وأكد أن الكتاب المقدس الحقيقي هو ذلك الموجود في داخل الإنسان، والصراع بين الديانات يدور حول أمور متعلقة بالله ذاته الذي لا يصل أحد إليه، في حين أن الموضوع الأهم في الدين هو الله الذي فينا كبشر. وما الإيمان إلا محبة الله والحياة في الله. عندها يصبح تنوع المذاهب والأفكار مثل تنوع الأزهار في حديقة. فهي تنمو وتتجاور على الأرض من دون أن ينشأ بينها صراع في شأن الألوان والعطور والنكهات. تعود هذه الأوصاف المتفائلة للتعددية الدينية والمذهبية إذًا إلى تلك الفترة، وإلى فيلسوف صوفي تحديدًا. وليس الحديث هنا عن فلسفة عقلانية تنويرية، ولا عن منطق الدولة الذي يصرّ على تعايش المذاهب حفاظًا على وحدة الدولة، لأن بومه كان غنوصيًا متأثرًا بالخيمياء، وحاول أن يبني تصورًا روحيًا للكون، في نوع من الأسترولوجيا الروحية لعناصر الكون الممتزجة بعناصر الروح. كان هدفه من استخدام الأدوات الغنوصية «الكبالية» (من القبالاه الغنوصية اليهودية) والأسترولوجية (التنجيمية) إثبات أفكار دينية وأخلاقية متعلقة بالخيارات الأخلاقية والإثم والخلاص وغيرها[94].

---

(92) وردت العبارة كتلخيص لروح معاهدة أوغسبورغ عند يواكيم ستيفاني في عام 1599.

(93) Andrew Weeks, *Boehme: An Intellectual Biography of the Seventeenth-Century Philosopher and Mystic* (Albany: State University of New York Press, 1991).

هذا كتاب مهم لأنه يضع بومه في سياق عصره ولا يكتفي بصورته كصوفي روحاني وغنوصي وإنما يقرأ فلسفته في إطار الأسئلة المطروحة في عصره بين اللوثريين والكالفنيين وغيرهم.

(94) George Florin Calian, «Alkimia Operativa and Alkimia Speculativa. Some Modern Controversies on the Historiography of Alchemy,» in: Katalin Szende and Judith A. Rasson, eds., *Annual of Medieval Studies at the CEU* (Budapest: Central European University, Dept. of Medieval Studies, 2010), p. 184.

طمح بومِه إلى تقديم إجابات عن القضايا المطروحة في عصره مشددًا على مبادئ مثل الحرية ولاعقلانية الإرادة الفردية. لكن هذه النظرة الكونية الشاملة إلى التفاعل بين مبادئ جوهر الله والكون والإنسان والأخلاق ولّدت عناصر فلسفية جدلية كان لها أعظم تأثير ليس في الصوفية والحركات الدينية على أنواعها في أوروبا من الكويكرز حتى والطهرانيين ولاهوتيي كامبريدج الأفلاطونيين فحسب، بل أيضًا في فلسفة القرن التاسع عشر، وتحديدًا في شلنغ وهيغل. وكان الثاني قد شرّف بومِه بتسميته أول فيلسوف ألماني. وبهذا المعنى يمكننا القول إن رومانسية القرن التاسع عشر الفلسفية (التي تسمى بالفلسفة الكلاسيكية الألمانية) اكتشفته من جديد بصفته فيلسوفًا بعد أن كانت عقلانية القرن الثامن عشر قد همّشته وأهملته[95].

حين نأتي إلى عرض بعض جوانب الثورة العلمية في القرن السابع عشر في سياق علمنة الوعي، سيكون علينا أن نتذكر أن القرن السادس عشر، أي قرن ياكوب بومه نفسه وعدد من الإصلاحيين الدينيين، لم يكن مقدمة للثورة العلمية فحسب، بل أيضًا عصر الثورة الروحانية الذي أنجب عددًا من الأفكار الصوفية والتمرّد الروحاني على مأسسة البروتستانتية بشكل كنيسة جديدة وطقوس ومظاهر جديدة، وعلى الدوغمائية الجديدة، وعلى استخدام عنف الدولة في فرضها.

لا شك في أن الحركات الدينية والكنائس المنشقة عن التيار الرئيس في البروتستانتية، وتعددية هذه الحركات والكنائس ونقاشاتها وبحثها في الخيارات الدينية المختلفة للمؤمن ساهمت في تأسيس مفهوم الفرد والأوتونوميا الأخلاقية الذي ازدهر لاحقًا في فكر التنوير في القرن الثامن عشر.

جاء الهجوم الفكري على الجمود العقائدي، وعلى وحدة الدولة والكنيسة من اتجاهين: الثورة الروحانية والثورة العلمية. ولم يدخل العلم بداية مع الكنيسة في صدام بحدة صدام الروحانيين الذين مسّوا عقائدها مباشرة، وبنمط الإيمان الذي تثقّف الرعية عليه، وانتقدوا علاقتها بالسلطة والأخلاق بشدة.

---

(95) Richard H. Popkin, «The Religious Background of Seventeenth-Century Philosophy,» in: Daniel Garber [et al.], eds., *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 2 vols. (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998), vol. 1, pp. 401-402.

كخلاصة لهذا الفصل نقول إنه بعد أن نشأت النزعة المؤسسية الكنسية في البروتستانتية تطوّر نقيضها، أي النزعة الروحانية المتسامحة، أو النزعة الصوفية التي وجدت مصدرًا للتسامح يقوم على حرية الروح القُدُس. لكن هذه النزعة الصوفية نفسها أفسحت في المجال لأن يتحكم مزاج المتصوف في شأن التعصب والتسامح. ففي حالات محددة ينقلب التصوف من التسامح إلى معرفة كلية حماسية تتخذ شكل ممارسات غير متسامحة على الإطلاق.

بعد أن استخدمت المؤسسة الدينية السلطات الدنيوية لفرض هيمنتها تطورت نزعات تدعو إلى المضي في التسييس حتى النهاية نحو إقامة الدولة الإلهية، وأخرى تدعو إلى التسامح على أساس ما هو مشترك بين العقائد المسيحية وضد فرض عقيدة واحدة بقوة الدولة. وتشعبت عن هذه النزعة الأنسنية تيارات عدة وصل بعضها إلى حدود الحرية الدينية ورفض الإملاءات العقيدية من السلطة أو غيرها، وبعضها الآخر إلى الميوعية في شؤون العقيدة بتقليص مقولاتها إلى الحد الذي يستوعب أكبر عدد ممكن من المؤمنين.

مع نشوء منطق الدولة مع زيادة قوة السلطات الدنيوية وتنظيمها نشأ التنظير على أنواعه لإعلاء شأن الدولة على الكنيسة. وهذا فتح مجالًا للتسامح الديني إذا كان في مصلحة الدولة، وإلى الإكراه الديني إذا لم يكن في مصلحتها. والأهم من ذلك أن هذه الدينامية ما عادت في أيدي رجال الدين، بل أصبحت تخضع لصيرورات أخرى مصدرها العلاقة بالدولة. وقادت هذه الدينامية في النهاية بعد قرون إلى الانتقال التدرّجي من التسامح، وهو مبدأ ديني، إلى الحرية الدينية، وهي مبدأ علماني.

الفصل الخامس

في نشـــوء منـطق الدولـة

في الفرق بين مصطلح الدولة ومفهومها، والفرق بين الكيانات السياسية والسلطات والدولة. في الانتقال من الملكية المطلقة إلى الملكية الفيودالية. في دور البيروقراطية. في مفهوم السيادة. في الجمهوريات ما قبل الدولة الحديثة. في حالة الجمهوريات الإيطالية وإحياء القانون الروماني الجمهوري. في الجمهورية ككيانية عمومية في المدن الصغيرة مقابل حكم الطغيان السلالي من جهة، وفي مقابل الإمبراطورية من جهة أخرى. في أسطورة جسدي الملك، ونشأة فكرة الجسد السياسي كمقدمة للفصل بين شخص الملك والكيان السياسي. في أن تميُّز الكيان السياسي من الحاكم هو بداية نشوء الدولة الحديثة. في نشوء منطق الدولة في جمهوريات العصر الوسيط، وفي العودة إلى تاسيتوس كسلف لمكيافيلي. في الفرق بين التنازل عن السلطة ونقلها، والفروق التي تقوم على ذلك في فهم العقد بين الشعب والحاكم. في أن الانتقال إلى فكرة الدولة كان بالتدرج، وفي الفكر اليسوعي الإسباني المعلِّل لفكرة مقاومة الحاكم الظالم قبل كالفنية فرنسا. في الأصل الديني لفكرة التعاقد. في إحياء الرواقية عبر الرواقية الجديدة كفكر دولة من ليبسيوس إلى بودان. في الإرهاصات الأولى للعقد الاجتماعي في المواطن لتوماس هوبس.

أولًا: أفكار أولية في الدولة

قبل أن نصل إلى معالجة نظرية العلمنة ومفهومها في القسم الثاني من هذا الجزء من الكتاب، نكتفي الآن بتعيين عام أن موضوع العلمنة برأينا مرتبط أولًا وأخيرًا بمسألة المعرفة ومسألة الدولة. والموضوعان مرتبطان ارتباط المعرفة بالقوة والسلطة، وينفصلان كانفصالهما. ولا يُقبل في هذا الكتاب أن المعرفة قوة، بمعنى التطابق المجرد بينهما، لا بمفهوم فرانسيس بيكون للمعرفة كقوة،

ولا بمفهوم فريدريك نيتشه اللاحق وما استُند إليه من نظريات ما بعد الحداثة، بل يرى تطابقًا وتمايزًا بين المعرفة والقوة (أو السلطة) في الوجود الاجتماعي التاريخي، والوعي الاجتماعي التاريخي. وكل وعي هو اجتماعي وتاريخي.

في ما يتعلق بالمعرفة نحن نتحدث عن تطوّر أنماط الوعي المتمايزة من الوعي الديني، أما في ما يتعلق بالدولة فالحديث هو عن الفرق والتقاطع بين المنطق السياسي والفكر الديني، أكان هذا المنطق السياسي مصوغًا دينيًا أم لا، وهذا حتى قبل نشوء الدولة الحديثة. لكن أساس فكرة الدولة الواعية لذاتها كفكرة يعود إلى مرحلة ما بعد نشوء الدولة الحديثة.

يرتبط مفهوم الدولة عند الإثنولوجيين بنشوء السلطة، وخصوصًا بنشوء الحياة الحضرية (وفي الماركسية يرتبط بنشوء الملكية الخاصة). ولذلك يمكن أن يتعامل الباحثون مع دولة بابلية، ومع إمبراطورية فارس كدولة، وكذلك مع نظام الخلافة كدولة إسلامية. والحقيقة لا بد لنا هنا من التمييز بين التسمية والمفهوم، فيمكننا مصطلحيًا أن نطلق على كلِ سلطة سياسية تُمارس على رعية محددة تسمية دولة. لكن في هذه الحالة تُطمَس الفروق الجوهرية بين البولِس اليوناني والإمبراطوريات والملكية الفيودالية الكوربوراتية (أي القائمة على انتظام وحدات اجتماعية/سياسية متعاضدة) والدولة الوطنية الحديثة المحددة بحدود إقليمية وسكانية، وتمارس في هذه الحدود السيادة بمعنى احتكار التشريع والتنفيذ، والمنفصلة في أي لحظة معطاة عن شخص الحاكم أو شخوص الحاكمين... في الحالة الأخيرة لدينا كيان هو الدولة. أما في الحالات المذكورة الأخرى فلا يوجد كيان كهذا، بل هو غائر في سلطة السلالات الحاكمة وشرعيتها، كما أنه غير محدد خارجيًا بحدود إقليمية وسكانية. ولم ينشأ هذا الكيان بقفزة من جوهر إلى آخر جديد، بل تطوّر تدريجًا من الكيانات الاجتماعية/السياسية المنظمة ومن السلطة. وحدث التغيير الكبير بتطور فئة البيروقراطية والجيوش الحديثة مع اكتشاف البارود ونشوء البنوك والإقراض المالي والطبقة الوسطى المدينية المنفصلة عن نظام التبعية الشخصية الفيودالي... وغيرها من التطورات والعوامل التاريخية. وهي العوامل التي أصبحت أساسية ومقرَّرة منذ القرن السادس عشر واستمرت بالتطور عبر القرون مع دخول عناصر جديدة مثل الرأسمالية الصناعية ونشوء وتطوّر أنظمة الضبط (البوليس) داخل الدولة وغيرها.

الدولة بأكثر المعاني عمومية وتجريدًا هي ذلك الكيان السياسي السيادي، أي الذي يحتكر تشريع القوانين للمجتمع، ويحتكر استخدام العنف الشرعي لشعب بعينه. وتُحدَّد هذه السيادة في الدولة الحديثة بشعب وأرض. كان الصراَع بين سلطة الملك وسلطة الكنيسة قائمًا طوال العصر الوَسيط، لكن في المرحلة التي نشأت فيها الدولة بالمعنى الحديث فحسب بدأ التنظير المباشر لفكرة الفصل بين الدين والدولة انطلاقًا من خضوع المؤسسة الدينية للدولة، الذي أنجزته الملكية المطلقة، وانتهاء بتحييد الدولة في الشأن الديني[1].

بدأ انهيار الإمبراطورية الرومانية بقيام كيانات متعددة غير مركزية، ونظام إقطاعي على رأسه ملك، وبدأت الدول الأوروبية التي تتمتع بحد أدنى من التواصل التاريخي في القرن الثاني عشر، أي منذ حوالى عام 1100، أما التطور الفعلي الذي قاد إلى الدولة الحديثة فوقع بين عامي 1100 و1600، بحسب تقديرات شتراير في كتابه **الأصول الوسيطة للدولة الحديثة** التي نتفق معها، ويتفق معها عدد من الباحثين.

انتهى العصر الوسيط بسلسلة من التعاقدات التي قيّدت الملك، ومنحت الطبقات الأخرى، ولا سيما الإقطاعيين، صلاحيات وضمانات، كما في حالة الماغنا كارتا الإنكليزية في عام 1215، والمرسوم الذهبي الهنغاري (Golden Bull) الذي فرضه النبلاء على الملك أندريا في عام 1222؛ وامتيازات أراغون التي فرضها نبلاء كاتالونيا على الملك في عام 1283؛ ووثيقة «القدوم السعيد» لدوقية برابانت (Joyeuse entrée du Brabant) شبه الماغنا كارتا في الأراضي الواطئة التي وقّعت في لوفان في عام 1356، ومثلها كثيرات. هكذا نشأت الملكية «الفيودالية» «الكوربوراتية»؛ وبلغتنا، تلك المؤلفة من الكيانات المتعاقدة المتعاضدة والقائمة على الامتيازات والحماية المتبادلة بين هذه الكيانات والملك. وبعدها نشأت الملكية المطلقة التي تراجع نفوذ الكيانات الاجتماعية/ السياسية والطبقات في داخلها. ثم في المرحلة الأخيرة جرى الانتقال إلى دولة المؤسسات بعد أن تمركزت الدولة. وغالبًا ما جرت هذه الانتقالات من خلال اقتتال عنيف وعملية سفك دماء.

---

(1) العلمانية كأيديولوجيا هي إذًا فكر متعلق بالدولة، ونظرية العلمنة التي سوف نعالجها لاحقًا هي إلى حد بعيد نظرية متعلقة بالدولة.

كانت معركة التعيينات المعركة الرئيسة الأولى بين الكنيسة وسلطة الملك في العصر الوسيط. وبدأت في عام 1075 بإصدار غريغوري السابع (الذي شغل منصب البابوية بين عامي 1073 و1085 وسبق أن تطرقنا إليه في سياق الحديث عن نشوء القانون الكنسي) مرسومًا كنسيًا ينظم العلاقة بالسلطات الزمنية. وجعل هذا المرسوم البابا مخوّلًا تنصيبَ الإمبراطور رسميًا، وعزلَه وهذا الأهم، وتعيينَ المطارنة ورؤساء الأديرة في كل مكان. تحدى الإمبراطور هنري الرابع (1105-1106) هذا القرار وأصرّ على سلطته بتعيين المطارنة، وعيّن بعضهم بالفعل متحدّيًا مرسوم البابا، ثم طالب بعزله، وأجاب البابا بقرار حرمان هنري الرابع في عام 1076. لكن حتى في تلك المرحلة من عظمة الكنيسة وسطوتها، لم تكن في حوزة البابا أي آليات لفرض قرار مثل هذا أو تنفيذه. وما أضعف الملك هو استغلال الأمراء هذا القرار في دوقياتهم للتمرّد على الملك الذي اضطر إلى الانصياع للبابا في مراسيم إذلال للذات. لكنه ما لبث أن تمرد عليه واحتل إيطاليا، ولم ينقذ البابا سوى استنجاده بالنورمان من جنوب إيطاليا، فأصبح في الواقع رهينتهم. امتد هذا الصراع في ألمانيا طوال نصف قرن على شكل حرب أهلية. وعكست هذه الحرب في جبهاتها وتحالفاتها المختلفة البنية الإقطاعية لأوروبا ونزاعات الأسر الحاكمة، وضعف السلطة المركزية للإمبراطورية، أي إنها لم تعكس قوة الكنيسة بالضرورة. وما حسم هذا الصراع لاحقًا هو نشوء الدولة ككيان سياسي ذي ديمومة وولاء كما نفهمها في عصرنا، أي ليس كمجرد سلطة أسر حاكمة. «ومثل جميع الانتصارات فإن انتصار الكنيسة في النزاع على التنصيبات كانت له نتائج غير متوقعة»[2]. إن الكنيسة بتأكيد امتيازاتها أتاحت من دون وعي منها تدقيق المهمات الخاصة بالسلطة الدنيوية. و«باختصار فإن المفهوم الغريغوري للكنيسة كان يتطلب... ابتكار مفهوم الدولة. وكانت هذه الضرورة قوية حيث إن المؤلفين المعاصرين لا يستطيعون مقاومة الميل لوصف نزاع التنصيبات بأنه نزاع بين الكنيسة والدولة»[3]. ونحن نتفق مع تقويم شتراير هذا. فلم تكن ثمة دولة في هذا الصراع بين الكنيسة والدولة بقدر ما كانت هناك كيانات سياسية

(2) جوزيف شتراير، الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، ترجمة محمد عيتاني، ط 3 (بيروت: دار التنوير، 2010)، ص 25.

(3) المصدر نفسه.

غير واضحة الحدود السكانية والإقليمية، وتفتقر إلى الثبات والديمومة. لكن الصراع نفسه بين السلطة الدنيوية والكنيسة على مر القرون ساهم في بناء الدولة، ويتابع شتراير أن الصحيح هو أن بنية أوروبا السياسية خضعت، خلال النزاع، لتعديل ملامح بشّر بظهور مقبل للدولة.

كان الحامل الرئيس لعملية مركزة الدولة وانتقال الولاء إليها نشوء البيروقراطية. التي هي، في رأينا، نتاج العملية هذه وصانعها في الوقت عينه، بدءًا بالموظفين والموفدين الذين أداروا أملاك الملك الزراعية وخزينته، مرورًا بنشوء فئة واسعة من المستشارين والحقوقيين والمديرين المتخصصين بصوغ «مصلحة» الملك وحتى مركزة الجيش. هذه البيروقراطية هي التي جسّدت لاحقًا، بتوسعها وتمايز مهماتها، وجود جسم للدولة خارج جسم الملك ذاته.

نقطة التحول التي تهمّنا هنا هي نقطة قيام الدولة الحديثة من أتون الصراع مع الدولة «الفيودالية» ذات الكيانات المتآلفة المتعاضدة، أو الملكية «الكوربوراتية» التي ميزت نهاية العصر الوسيط بعد أن نجحت الطبقات (بمعنى Estates) أن تفرض على الملك العهود والمراسيم التي تضمن امتيازاتها. كانت الدولة الحديثة المطلقة، بمعنى الدولة التي تحتكر تشريع القوانين وتنفيذها (وبمعنى ما تحتكر العنف الشرعي) حلًا لبنية الدولة المتعاضدةِ الكيانات، وحلًا أيضًا للحروب الأهلية على أنواعها أيضًا، ولا سيما الدينية.

يمكن القول إن البداية التقريبية للتحوّل من الملكية الإقطاعية إلى الملكية المطلقة كانت مع نهاية حرب المئة عام (1453)، لأن التوازن بدأ يميل بعدها إلى مصلحة الملك الذي كان قبل ذلك عمليًا الإقطاعي الرئيس الذي يجلس على رأس جهاز من التوازنات بين الإقطاعيين. ووصل تقديس الملك ومماهاته مع الدولة قمّته في العبارة الرمزية الرائجة والمشكوك في نسبتها إلى ملك فرنسا لويس الرابع عشر، والمعبّرة بقوة عن مكانة الملك في الملكية المطلقة: الدولة هي أنا (L'état c'est moi). ورأى كانتوروفتش علاقة مباشرة بين هذه العبارة المعبّرة عن سيادة الملك بشخصنة السيادة، والعبارة السكولاستية الرائجة في العصر الوسيط «يمكن تسمية البابا أيضًا الكنيسة» (Papa qui potest dici ecclesia)[4].

---

(4) Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: a Study in Mediaeval Political Theology*, with a New Preface by William Chester Jordan (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997), p. 4.

قبل ذلك كان للملك حقوق وواجبات وامتيازات، ولدى غيره أيضًا حقوق وواجبات وامتيازات. وكان الملك يحكم عمليًا بحكم التبعية الشخصية له، وبصفة شخصية مثل أي إقطاعي آخر، مع الفرق أنه يحكم على البلاد والإقطاعيات، لكن باحترام الامتيازات والسلطات القائمة في إطار سلطته. إنه عبارة عن سلطة عامة تملك السلطة وكأنها ملكيته الخاصة. فلا حديث هنا عن مجال عمومي، أو عن سيادة وطنية أو إقليمية.

حتى الصراعات بين الملوك في حينه التي يتعامل معها درس التاريخ أو العلوم السياسية بأثر تراجعي كأنها صراعات بين دول، اتخذت في الحقيقة شكل صراع بين عائلات حاكمة وأتباعها، كما بين آل هابسبورغ في ألمانيا والنمسا، وفالوا في فرنسا وغيرهم. وعُقِدت التحالفات وتوسّعت الممالك بواسطة العلاقات الشخصية والأسرية أيضًا، ولا سيما الزواج والنسب والإرث. وتغيرت حدود الممالك بشكل متكرر، وانضمت مقاطعات أو أخضعت، وتمردت وانفصلت بسبب الزواج والنسب بين العائلات الحاكمة، أو بسبب الوفاة وتوزيع الإرث. ولا يمكن فهم تقلّص الإمبراطورية الرومانية المقدسة وتوسعها من دون فهم علاقات الأسر الحاكمة الأوروبية وانقساماتها. ووصلت إلى قمة مجدها في عصر شارل الخامس بوقوع بلدان كثيرة تحت سلطة الإمبراطور بسبب شبكة من سلالات النسب تقاطعت عنده. ولا تُفهم عظمة مرحلته من دون فهم سلسلة معقدة من الأنساب بين العائلات الحاكمة، وعمليات التوريث التي تلتها؛ كما ساهم إسناده الولاية إلى أشقائه وأبنائهم في مناطق مختلفة من أوروبا الشمالية والوسطى، في نشوء كيانات سياسية جديدة بعد وفاته، تحوّلت إلى دولٍ لاحقًا.

ساهم صعود الجيوش الملكية التي لا تعتمد على النبلاء، ونشوء نظم الإقراض المالي، عبر بيوت المال التي تقرض الملوك، والإدارة المالية والجباية والاتفاقيات التي نجمت عن الحروب الدينية وغيرها في صعود الدولة، حيث انتقل الملك إلى منزلة أخرى تمامًا تختلف جذريًا عن منزلة بقية النبلاء والإقطاعيين، وأصبح قادرًا على تمويل حروبه ببيع صكوك أو سندات خزينة.

بدأ مفهوم السيادة يستخدم في نهاية القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع

عشر. وكان فرض الضرائب وفرض العدالة، ثم سن القوانين من علامات السيادة الأولى، وبعدها بدأ مفهوم السلطة يقترب من مفهوم السيادة بسرعة فائقة.

أصبح عمليًا صاحب السيادة، وهو المعنى الأصلي لكلمة Majesty في حالة الفرد التي تترجم في العربية خطأ إلى جلالة بسبب استمرار ربطها بالملك كصاحب السيادة في العالم العربي. «السيادة هي السلطة المطلقة والثابتة للكيان السياسي العمومي (الجمهورية) التي يسميها اللاتينيون Maiestas»[5]. الجلالة هي المضمون المشخص هنا لتجسيد السيادة (Souveraineté)[6].

تعني Maiestas تلك السيادة التي تجعل إرادة الأمير قانونًا. والأمير مصدر التشريعات Quicquid principi placuit legis habet vigorem، لكنه غيرُ خاضع لها Principes legibus solutus، وذلك بحسب اقتباسات الحقوقيين من القانون الروماني القديم، وبحسب أول منظّري الملكية المطلقة جان بودان[7]، ولا سيما في كتابه ستة كتب عن الكيان العمومي (العمومية أو الجمهورية بالترجمة الحرفية) (*Les Six livres de la république*). وفيه لخّص امتيازات السيادة ومكوناتها بـ: سن القوانين[8]، وإعلان الحرب وإبرام السلم[9]، وتعيين كبار الموظفين والمسؤولين[10]. وسوف نعود إلى ذلك لاحقًا.

ساهم إحياء القانون الروماني والفكر السياسي الروماني، ولا سيما الرواقي منه، في تأسيس فقه الدولة والعلوم القانونية منذ نهاية القرون الوسطى. ولم يكن لدى الرومان معادل دقيق لكلمة «الدولة». لكن كلمة العموم، أو الشأن العام،

---

(5) Jean Bodin, *On Sovereignty: Four Chapters from the Six Books of the Commonwealth*, Edited and Translated by Julian H. Franklin, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1992), p. 1.

(6) لا شك في أن ثمة علاقة بين السيادة ولقب «سيادة الرئيس» في العالم العربي، ففي عصر سيادة الشعوب، لا يقال بالإنكليزية سيادة الرئيس، بل تستخدم مصطلحات مثل His Excellency التي لا تعني السيادة. فالرئيس في الدول الديمقراطية ما عاد Majesty، وما عاد Sovereign.

(7) Eugene F. Rice and Anthony Grafton, *The Foundations of Early Modern Europe, 1460-1559*, Norton History of Modern Europe, 2nd ed. (New York: W. W. Norton, 1994), p. 111.

(8) Bodin, p. 56.

(9) المصدر نفسه، ص 59.

(10) المصدر نفسه، ص 64.

كما يدل لفظ Respublica عليها لم تكن بعيدة عنها، وهي تقدّم نواةً استطاعت أن تتبلور حولها مفاهيم الدولة، لكن الأساس هو نشوء المؤسسات. وكتب شتراير أن تجدد الحق الروماني ومصطلحاته سهّل الأمر، لكن تجدد الحق لم يكن سبب هذا التطور ولا شرطه. والأمر برأينا ليس بهذه السهولة. فثمة واقعة كبرى هنا هي وجود إرث قانوني غير مسيحي قائم في الحضارة الغربية نفسها وبلغتها اللاتينية. وهذا مثلًا غير قائم بهذه الدرجة من التطور في الحالة العربية. فما هو الإرث الحقوقي القانوني غير الإسلامي القائم بالعربية قبل الإسلام؟ برأينا إن وجود الإرث الروماني باللغة الأساسية نفسها للكنيسة ألا وهي اللاتينية، وإحياءه من عصر النهضة فصاعدًا، ساهما مساهمة كبرى في صوغ فكر سياسي موازٍ للفكر المسيحي، وفي أحيان كثيرة متقاطع معه، بقدر تقاطع فكر الرواقية وإرثها مع اللاهوت المسيحي قبل ذلك بأكثر من ألف عام.

ثانيًا: منطق الدولة
من الجمهورية حتى جسدين للملك

يترجم بعض الباحثين من العلماء مصطلحات مثل Respublica (ومنها Republic وRepublique) وCommonwealth إلى دولة. والحقيقة أن استخدام كلمة دولة لم يشبه استخدامها في العصر الحديث قبل منتصف القرن التاسع عشر. ومصطلحا Republic وCommonwealth كانا يعنيان وجود كيان عمومي، أو حارس ما للمصلحة العامة. والأول من بينهما يعني أن هذا الكيان ليس ملكيًا. فالقيادة هنا ليست شأنًا خصوصيًا، خاصًا بأسرة، أو بسلالة. إنها سلطة غير مرتبطة بسلالة بعينها، أي غير وراثية. لا تُورّث كما تورث الملكية الخاصة. السلطة هنا شأن عمومي (Public)، والكيانية عمومية Respublica. وتُعتَبر السيادة للمجموع، مع تغيرات تاريخية في شأن تعريف هذا المجموع، كما في تعريف المواطن العضو في هذا المجموع. ومن هنا، فهي تجد تجليها الأوفى في الأطر التي تشرك مجموع المواطنين في إدارة الشأن العام، في المجالس وغيرها، ومن تنتخبهم المجالس للإدارة التنفيذية، مثل القناصل في روما، ومنصب المستشار (Counselor)، والعميد (Rector) في بداية نشوء الجمهوريات الأوروبية الصغيرة (أو يجري ذلك باسمهم على الأقل). ولاحقًا اكتسب مفهوم

الجمهورية في التجربة الفرنسية مفهومًا معياريًا محددًا لأنه أصبح يعني التعبير عن سيادة الشعب في مقابل النظام الملكي، ونظام امتيازات الطبقات تحديدًا. وأصبح الإنسان صاحب موقف جمهوري إذا كان يقف ضد نظام الامتيازات وضد النظام الملكي، ويتمسك بسيادة الشعب.

في إيطاليا انتهى العصر الوسيط بمجموعة من المدن الإيطالية الحرة، شبه الجمهوريات، في شمال شبه الجزيرة. ومزّقت الخلافات الحزبية هذه المدن الإيطالية، وقادت الحروب والفوضى في بعضها إلى الاستبداد، عندما أوصلاها إلى قبول حكم الأسياد (Signore). ونشأ صراع بين فئة التجار الصاعدة والفئات الأوليغاركية والعائلات الحاكمة. وأسست سلالات حاكمة على أنقاض الحكم الجمهوري في عدد من هذه المدن. ونشأ أسياد من ضمن الفئات التجارية Popolo.

تطورت في المدينة الحرة القروسطية (Freistadt) (مثل أولم وشتراسبورغ وبازل) التي تمتعت بنوع من الحكم الذاتي في نهاية القرون الوسطى، عملية الحكم كعملية رقابة وضبط (Police). وفي القرنين السادس عشر والسابع عشر صدرت في بعضها قوانين تنظّم مناحي الحياة كلها بدءًا بصلاة الأحد، مرورًا بالتجديف واللعن والسحر والشعوذة والاقتصاد المنزلي وطريقة تربية الأطفال والتسوّل والإحسان وحال اليهود ومنع الربا والاحتكار... أي إنه جرى تنظيم الحياة اليومية بتفصيلاتها في بعض المدن من إدارة المدينة[11].

نتوقف هنا قليلًا عند مساهمة مارسيليوس الذي سبق أن ذكرناه، لأننا نعتبر مساهمته في تأسيس مبدأ الدولة (وبالتالي علمنة الفكر السياسي) مساهمة مهمة. ومع أن هذا المفكر الكاثوليكي الأنسني كتب في نهاية العصر الوسيط، إلا أن عمله يضاهي في دقته أعمالًا حديثة في شأن فكرة السلطة الزمنية وتبلورها كسيادة في مقابل الكنيسة. وبهذا ساهم في بلورة فكرة الدولة.

---

(11) انظر وصف قوانين مدينة شتراسبورغ في عام 1628 في: Gerhard Oestreich, *Neostoicism and the Early Modern State*, Edited by Brigitta Oestreich and H. G. Koenigsberger; Translated by David McLintock, Cambridge Studies in Early Modern History (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1982), pp. 157-158.

انحاز مارسيليوس من بادوفا إلى الحزب الإمبراطوري، إذا صح التعبير، (مثل دانتي) في الصراع على إيطاليا، ولا سيما في تلك المناطق في شمال إيطاليا التي نشأ فيها، والتي ادعى الإمبراطور دائمًا أنها تابعة له (Regnum Italicum)[12]. وحين صدر كتابه المدافع عن السلام (1324) أعلنه البابا يوحنا الثاني عشر مهرطقًا، واكتشف البابا كليمنت السادس الذي تلاه أكثر من 240 مقولة هرطقة فيه[13].

كان هدف مارسيليوس من الكتاب تعيين الشروط التي بموجبها يمكن المحافظة على الهدوء والسلم المدني (الأهلي)، وتشخيص تلك التي تنهض نقيضه، ألا وهي الفتنة. وهو ينطلق من مقولة أن المعرفة ضرورية لأجل الفعل، وأن المعرفة متراكمة عبر الأجيال، وكل جيل يضيف إليها. ومن الأهمية بمكان أن هدف السلطة الزمنية عنده هو الحفاظ على السلم الأهلي والهدوء الذي يمكّن من حياة حضارية مدنية، وبالتالي منعِ الفتنة. وهي ذاتها غاية الدولة التي شخّصها منظرو الدولة في بداية الحداثة أيضًا[14].

قسّم مارسيليوس القوانين أو التشريعات إلهية وإنسانية؛ واعتبر القوانين الإلهية قوانين معرفية يُفترض أن يعرفها الإنسان ويقتنع بها، لأنه على الرغم من كلية قدرته فإن الله لم يُرد أن يجعل لهذه القوانين قدرة على أن تفرض نفسها بالقوة. فهو منح الإنسان إمكانية التَّوْبة عن عدم طاعته لها حتى نهاية حياته. القانون بالمعنى الواسع هو كل تمييز ديني أو غير ديني بين ما هو عادل وغير عادل. لكن هذا التمييز معرفي، ولا يمكن فرضه. أما القانون الإنساني أو المدني، فهو تبعًا لأرسطو في كتاب السياسة كلام مصوغ بصيغة الأمر ممن

---

(12) في عام 1313 أصبح عميد جامعة باريس، وعمل لفترة قصيرة مبعوثًا للعائلات الحاكمة في منطقة ميلانو ديلاسكالا وفيسكانتي، وأكمل حياته مستشارًا في بلاط لودفيغ في ميونيخ.

(13) أعلن كليمنت السابع هذا الموقف في عام 1343 وتحدث فيه عن مارسيليوس كشخص ميت، وهذا ما جعل المؤرخين يستنتجون تاريخ وفاته في عام 1342. انظر: Annabel Brett, «Introduction,» in: Marsilius of Padua, *The Defender of the Peace*, Edited and Translated by Annabel Brett, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2005), p. xi.

(14) Marsilius of Padua, discourse 3, chap.3, p. 557.

في هذا الفصل الختامي يشرح مارسيليوس سبب تسمية الكتاب.

هو مخوّلٌ ذلك، وله طابع الإكراه؛ أي يجب على المواطنين العمل بموجبه[15]. فمن الذي يشرّع القانون الإنساني، أو المدني؟ يجيب مارسيليوس بأنه لا يجوز أن يشرعه الحمقى ولا الأشرار طبعًا، بل أصحاب الفضيلة والحكماء. وتابع يقول إن هؤلاء دائمًا قلة في المجتمعات، فأغلبية الناس ليست من الحكماء أو الفضلاء. لكن إضافة مارسيليوس هنا، بعد أن ناقش هذا الموضوع طويلًا، تكمن في تبيينه أن المعرفة جماعية ومتراكمة تاريخيًا، وأن المواطنين الأحرار كجماعة ليسوا حمقى ولا أشرارًا. ولهذا فهو يعتبر أن «المواطنين ككل» يجب أن يشاركوا في عملية التشريع، وإن لم يكن في عملية صوغ القوانين. وتتوقف عملية تمثيلهم على العرف والعادة في كل مدينة. لكن يفترض أن يكون واضحًا أن عملية التشريع ليس مجرد «كيف» (المقصود الحكم والفضيلة)، بل أيضًا كم (بمعنى عدد المواطنين المشاركين في العملية بأشكال مختلفة)[16]. والمدينة (بولِس)، وهي الوحدة السياسية عنده (وما يمكن أن نسميها Polity) كما عند أرسطو، هي مجموعة المواطنين الأحرار الذين لديهم تشريعات[17]. الأمير ينفّذ هذه التشريعات، وله سلطة تشريع نابعة منها لا فوقها. وما يمنع استبداد الأمير هو القوانين ذاتها ووعي المواطنين ودورهم. لكن كي تقوم الوحدة السياسية للجماعة لا بد من منفّذ واحد، أي أمير واحد، يُلزِم الناس طاعة القوانين. وهو يلائم هذه المقولة للإمبراطورية فيقول إنه يجبَ أن يكون الأمر الأعلى (أو صاحب السلطات العليا) واحدًا، ما يتيح وجود أمراء أدنى يطيعونه.

يعالج مارسيليوس أسباب الفتنة لكنه يقرر من بداية الكتاب أنه لا يستطيع الإحاطة بها كلها، وأن هدفه تحديد السبب المفرد للفتنة الذي يمكنه من أن يصنعها وحده[18]. وهو للأسف سبب خلاص البشرية الكوني نفسه، إذ أرسل الله السيد المسيح لخلاص البشر. لكن تفسير الكنيسة لتدخل الله المباشر هذا في التاريخ هو السبب الرئيس للفتنة أيضًا، لأنه تُرجم كرغبة لا يمكن لجمها لدى الكهنة كورثة للرسل في مراكمة السلطة.

---

(15) Marsilius of Padua, discourse I, chap. 10, paras. 1-7, pp. 51-55.

(16) Marsilius of Padua., discourse I, chap. 12, para. 4 and chap. 13, paras. 1-4, and discourse II, chap. 26, para. 5, pp. 67-68, 73-75 and 452-453.

(17) Marsilius of Padua, discourse I, chap. 12, para. 6, pp. 69-70.

(18) Marsilius of Padua, p. 9.

يشرح مارسيليوس سوء تفسير المسيحية واستخدامها الخلط بين الدين والسلطة لمصلحة رجال الدين. فقبل المسيحية كان الدين في خدمة المدينة (يقصد البولس اليوناني، وروما). كان القانون الإلهي في المدينة ذاتها وإن على درجات. لكن الله الواحد المطلق كان منفصلًا عنها. وبعد ظهور المسيح أصبح كل شيء مختلفًا، فما عاد الفصل بين الله والمدينة قائمًا، وذلك من خلال تطوّر البابوية من مؤسسة دينية تكمل طريق الرسل كسلطة روحية خارج السلطة الزمنية، وكسلطة روحية تخضع للإمبراطور بعد اعتناق قسطنطين المسيحية، إلى سلطة زمنية تراكم الأملاك الدنيوية وتمارس القضاء ممارسة تتضمن بعدًا قسريًا. وخصص مارسيليوس القسم الأول من المطارحة رقم II من الكتاب[19] لعرض تطوّر البابوية، مفندًا ادعاءاتها في هذا الشأن. البابا برأيه هو ببساطة ليس قاضيًا، لا هو، ولا أي كاهن آخر. فبحسب القانون المدني الحاكم (أو القاضي) هو الأمير، وبموجب القانون الإلهي المسيحي القاضي هو المسيح (أو الله نفسه)، لكن ليس في هذا الدنيا، بل في القيامة في الآخرة.

كان المسيحيون سابقًا يخضعون لسلطة الإمبراطور الروماني. ومنذ أن اعتنق قسطنطين المسيحية أصبح مشرّعًا ومؤمنًا، له سلطة حتى على رجال الدين المسيحيين. ولهذا كان في إمكانه أن يأمر آريوس بالمثول أمام 318 أسقفًا مجتمعين في نيقية لبتّ قضية طبيعة المسيح عقيديًا [20]. ولهذا برأيه يجب أن يملك الإمبراطور فوق الكنيسة، وأن يخضع حتى الكهنة لسلطته. ومن هنا طلب من لودفيغ في نهاية الكتاب أن يتمم المهمة ويفرض سلطته أيضًا على ما انطلق منه في سيرته الشخصية وهو الصراع بين البابا والإمبراطور على مملكة إيطاليا (Regnum Italicum).

الجدير بالذكر أن في نهاية العصر الوسيط انتشر كتاب أرسطو السياسة لدى مفكري المدن الإيطالية وخطبائها. فهو أساسًا يعالج الدول الصغيرة وإمكانية نشوء الجمهوريات فيها. وفي هذه المرحلة من نهاية القرون الوسطى وبداية النهضة وإحياء الفكر الروماني، في المدن المستقلة تحديدًا،

---

(19) Marsilius of Padua, discourse II, chaps. 1-22.

(20) Marsilius of Padua, discourse II, chap. 21, para. 2, p. 377.

انتشرت فكرة أن السلطة يجب أن تكون سلطة الشعب، وأن يكون الحكام الذين يحكمون باسمها موقّتين. ونشأ في هذه المرحلة أيضًا التنظير للخير العمومي، وتطابق مصلحة المواطن مع مصلحة المدينة، وكذلك الأفكار عن أن النبالة الحقيقية هي الفضيلة لا نبالة الدم، مع أن ما حصل عليه الإنسان بالولادة لا يمكن نزعه منه، هذا مع تسليم بعضهم بأن الثروة تساعد في الفضيلة. وكتب بارتولوس (Bartolus of Saxoferrato) (1313-1357)، وهو أحد أهم من أحيوا القانون المدني الروماني وعلّقوا عليه أن في الجمهوريات يمكن تحقيق السلام (المقصود الأمن أو السلامة العامة) من دون التضحية بالحرية. وتقوم الجمهوريات على حكم أساسه إرادة الشعب، وحاكم مقيد بالقوانين. والتقيد بالقوانين يحمي المحكومين في حالة انتخاب إنسان غير ملائم للحكم. وعند بارتولوس ينتخب المواطنون مجلسًا عامًا (Parlamentum) يعادل عقل الشعب، ومجلسًا أصغر، تنفيذيًا عمليًا، يُدعى إلى الانعقاد من الموظّف الأول في الحكومة وهو العميد (Rector)[21]. كان هذا عمليًا موقف بارتولوس في كتابه **الطغيان** (*de Tyrannia*)، وكذلك موقف مارسيليوس من بادوفا.

مثّل بارتولوس بداية نشوء فئة المثقفين المستشارين للملوك والمتخصصين بفروع مثل القانون (الذي درّسه في جامعة بيروجيا) الذين يفكرون في الدولة. وعيّنه الإمبراطور شارل الرابع في عام 1355 مستشارًا (Consilarius).

وكان أول الأنسنيين المدنيين (من غير رجال الدين) من نمط المثقفين أعلاه الذي شنّ هجومًا على الملكية هو سالوتاتي (Coluccio Salutati) (1331-1406)، وهو أقدم رجل دولة من بين أنسنيي فلورنسا في نهاية القرن الرابع عشر، تسنّم في عام 1374 أعلى وظيفة في حكومة فلورنسا وهي وظيفة مستشار فلورنسا، وذلك في مرحلتها الجمهورية قبل صعود سلالة آل ميديتشي. وفي ما عدا مراسلاته الدبلوماسية المهمة، عُرِفَ بحيله السياسية في محاولة وقف الحروب، أو كسب الحروب ذاتها[22] التي خاضتها فلورنسا مع

(21) كوينتن سكنر، أسس الفكر السياسي الحديث، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، 2 ج (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012)، ج 1: عصر النهضة، ص 141-143.

(22) Ronald G. Witt, *In the Footsteps of the Ancients: The Origins of Humanism from Lovato to Bruni*, Studies in Medieval and Reformation Thought; 74 (Leiden; Boston: Brill, 2000), p. 305.

البابوية ومع ميلانو تحت حكم سلالة فيسكانتي، وأصدر كتاب **الطاغية**. ويبدو أن أنموذج الطاغية فيه كان دوق ميلانو وخصم فلورنسا اللدود جيان غلياتسو فيسكانتي (Gian Galeazzo Visconti).

بقي سالوتاتي يؤيد الإمبراطورية الرومانية المقدسة في مقابل البابوية، مثل دانتي في كتابه عن الملكية الذي سبق أن تطرقنا إليه، فيما تمحور موقفه السلبي من الطغيان في الجمهورية على مستوى المدن أو الدويلات الصغرى. وعن الحرية كتب تلميذ سالوتاتي وخليفته في مستشارية فلورنسا ليوناردو بروني (Leonardo Bruni) (1370-1444)، في كتابه عن فضائل روما حين كانت جمهورية، أي قبل العهد القيصري، وفي كتابه أيضًا عن تاريخ شعب فلورنسا.

ربط بروني قوة روما بمقدار الحرية فيها، وربط بداية ضعفها بفقدان الحرية فيها منذ عهد يوليوس قيصر الذي بدا عصرًا ذهبيًا، لكنه كان في رأيه بداية الانحدار. واعتُبِر بروني أول مؤرّخ حديث لأنه علمن مراحل التاريخ، وقسّمه تقسيمًا ثلاثيًا يختلف عن التقسيم الكنسي. فقد اعتمد التقسيم إلى عصر كلاسيكي وعصر وسيط وعصر «حديث»، أي عصره، مقتفيًا بذلك أثر الشاعر بترارك الذي اعتبر ما بعد العصر الكلاسيكي انحطاطًا وتدهورًا (حرفيًا Tenebrae، أي ظلام)، ومن هنا تسمية العصور الوسطى بعصور الظلام، مع أنها استعارة أدبية، وليست في أي حال مصطلحًا تاريخيًا تحقيبيًا مدروسًا. وكنّيت بالـ «ظلامية» في حينه قياسًا على العصور الكلاسيكية اليونانية والرومانية، لا على عصر الأنوار أو العلمانية، وهي مصطلحات لم تكن قائمة بعد.

في عام 1494 فقَدَ آل ميديتشي السلطة لمصلحة إعادة بناء الجمهورية. وفي حينه بدا سافونارولا، الذي سبق أن تطرّقنا إليه، كمن يستعيد حرية جمهورية فلورنسا وأطرها الحاكمة ومجالسها ضد طغيان آل ميديتشي. هنا اتخذت السلطة الشعبية، والموقف من الفساد والثراء مجتمعين، شكلًا دينيًا أصوليًا مجسّدين أنموذجًا مبكرًا من تلازم الوعي الشعبي المناهض للطغيان مع موقف من الثراء والفساد من خلال ثقافة دينية وعظية غاضبة، ودعوة إلى العودة إلى أصول الدين. فالأهداف الصحيحة للمجتمع وكيانه السياسي لم ترتبط عند سافونارولا بالتقدم الدنيوي على الإطلاق، بل بتلازم التقوى والتواضع

المسيحيّين، لكن ذلك كان إحياءً دينيًا للجمهورية ضد الطغيان. ومن المفيد مراجعة هذه التجربة لأن منهج المقارنة التاريخي يفيد هنا في فهم المنطق والحالة الاجتماعية التي تقود إلى تجاوب الناس مع خطاب ديني ضد الطغيان في مجتمع متدين، والتي يتخذ فيها هذا الخطاب صيغة تمثيلية جمهورية.

في عام 1512 استعاد آل ميديتشي الحكم بواسطة الجنود الإسبان، وأطاحوا تلك السلطة التي خدم فيها مكيافيلي. وفي عام 1513 ألّف مكيافيلي كتابه **الأمير**، ووجّهه إلى لورنزو دي ميديتشي بعد ذلك بعامين. ثم فقد آل ميديتشي السلطة في عام 1527، واستردها لهم البابا كليمنت السابع الذي ينتمي إلى هذه الأسرة. وتميزت كتابة مكيافيلي من أدب نصائح الملوك والأمراء المنتشر في حينه بأنه ترك افتراضاتها الساذجة المتعلقة بمنطلقات الملوك. ولم يركّز على الفضائل الأخلاقية المصطلح عليها اجتماعيًا بقدر ما كان همّه قضية تأسيس الإمارة وما يخدمها من فضائل لا بد من أن يتميز بها الملوك، وتلك اللازمة للحفاظ على السلطة، و«اقتصاد العنف»، ولا سيما العسكري، وكيفية استخدام الفضائل من دون الحاجة إلى الإيمان، وضرورة وضع ما يسمى بالفضائل المسيحية جانبًا في العمل السياسي.

يمكن تبين بدايات إحياء المذهب الجمهوري منذ بداية عهد آل ميديتشي ضد أول تحرك لكوزيمو دي ميديتشي لفرض نظام استبداد في عام 1458. وافتتح فرانشيسكو باتريزي (Francesco Petrizi) (1412-1494) كتابه **تأسيس الجمهورية** بالسؤال: «أيهما أفضل، أن نُحكَم من أفضل الأمراء، أم أن نحيا في مدينة حرة تتمتع بأفضل القوانين والتقاليد؟»[23]. وكان جوابه بلا تردد أن الجمهورية أفضل من الإمارة. وانتشر في حينه الموقف السلبي من مراكمة الثروة باعتبارها تشكّل خطرًا على الحرية والمبدأ الجمهوري، لأنها تفسد الناس وتدفعهم إلى الشقاق نتيجة المصالح الخاصة بعيدًا عن المصلحة العامة[24]. لكن ازدهار المذهب الفعلي جاء مع العودة الثانية لآل ميديتشي في

---

(23) سكنر، ج 1: **عصر النهضة**، ص 298.

(24) المصدر نفسه، ص 304-305.

عام 1512. في تلك المرحلة ظهر أهم تحليل للمبادئ الجمهورية السياسية قبل الحداثة[25].

في هذه المرحلة أصبحت الحرية وفضائل الجمهورية القضية الرئيسة في كتاب مكيافيلي الثاني المهم الذي ألّفه في عامي 1517 و1518، ألا وهو مطارحات حول تيتوس ليفي[26]، المختلف من حيث الأسلوب عن كتاب الأمير. فهو غير موجّه إلى الأمير، أو لمناقشة سلوك الأمراء، بل كان موجّهًا إلى مجمل المواطنين. وفيه انتقد أيضًا أخلاقيات المسيحية، وما يسميه هو سوء استخدامها بالتشجيع على العزوف عن قيم دنيوية مثل المجد والشجاعة والسلوكيات المرتبطة بها. وفي هذه الفترة أيضًا نُشرت أعمالٌ في شرح دستور البندقية، وفي الاستفادة من تراكم الخبرة التاريخية لمدينة البندقية كجمهورية.

انتشرت كتب نصائح الأمراء عند أنسنيي الشمال أيضًا في ألمانيا والأراضي الواطئة. فألّف يوهان شتورم (Johann Sturm) (1507-1589) مؤسس المدرسة الثانوية الألمانية الشاملة المعروفة بالجمنازيوم (Gymnasium)، كتابًا في تربية الأمراء، وكذلك فعل إيرازموس نفسه في عام 1516 في كتاب تربية الأمير المسيحي الذي وجّهه إلى الإمبراطور شارل الخامس.

في هذه المرحلة نشأ مصطلح «منطق الدولة» الذي تخصّص مكيافيلي به عمليًا كمفهوم من دون أن يستخدم المصطلح نفسه. والمقصود هو منطقها الخاص بها المنفصل عن الأخلاق. وهاجمه أنسنيو الشمال، مثلما هاجموا مكيافيلي بالاسم. وكان التحول الفكري الأنسني عند ليبسيوس (Justus Lipsius) (1547-1606)، في تأييده فكرة منطق الدولة في مؤلّفه ستة كتب في السياسة.

كان اليسوعي السابق جيوفاني بوتيرو (Giovanni Botero) (1544-1617) أول من استخدم عنوان «منطق الدولة» (Della ragion di stato، أو Reason of State) في كتابه الذي صدر في عام 1589. ولم يتعامل المؤلف مع الموضوع

(25) وفر كوزيمو روسيلّي حلبة المناقشات في شأن الموضوع في حدائق يملكها في ضواحي مدينة فلورنسا في أورتي أوريسلاري (Orti Oricellari).

(26) ترجمه خيري حماد إلى العربية في عام 1962، وهي ترجمة ممتازة، تحت عنوان مطارحات مكيافلي، صدرت الطبعة الثانية عام 1979، والطبعة الثالثة عام 1982.

كأنه أول من أوجده، بل بدا من الكتاب أن الموضوع، بما في ذلك العبارة ذاتها، رائج في الأوساط المثقفة. وعثر بوتيرو على ما يطلق عليه «منطق الدولة» في كتابات مكيافيلي وتاسيتوس (سلفه الروماني إذا صحّ التعبير)، ولا سيما في تفسيرهما وتبريرهما أفعال الحكام التي تبدو متعارضة مع «القانون الإلهي» والأخلاق[27]، بل والثناء عليها لكونها حسن قيادة وحسن تدبير. ومن الواضح أن هذه الكتابات التي تشرح للناس منطق الدولة المتميز من الدين والأخلاق، والدوافع التي تحرّك السياسيين من خارج مجال الدين والأخلاق، تبقى مع ذلك دوافع شرعية، انتشرت على خلفية اهتمام فئة متزايدة من الناس بهذا الموضوع. ويمكن فهم هذا الموضوع بالمصطلحات المنتشرة في حينه في علم الأخلاق وهي المصطلحات التي تميز بين الفعل الذي تحرّكه الفضيلة (Honestum) (وفي هذه الحالة أصبحت تعني لاحقًا الفعل الأمين أو المخلص) وعكسه Turpe الذي تحركه الفائدة المرجوة (Utile). وعندما يقوم السياسي بخطوة لا تتلاءم والفضيلة لكن من شأنها أن تجلب المنفعة إلى الدولة، فإن هذا يسمى «منطق الدولة». ونحن نجد العبارة المختصرة عند بودان «إنها خطة شريرة، لكنها مفيدة» (Consilium turpe sed utile).

إذا جمعنا الأمرين في كلمة واحدة، أي السعي وراء ما هو مفيد بغضّ النظر عن تعارضه مع الفضيلة و«القانون الإلهي» أو تطابقه معهما، نحصل على مفردة مركزية في السياسة من القرن السادس عشر فصاعدًا هي «المصالح» (Interests) التي احتاج الكتّاب بدايةً إلى أن يشرحوا معناها لقرائهم. ولهذا أيضًا كتب بوتيرو في مؤلَّفه منطق الدولة: «في القرارات التي يتخذها الأمراء ترجح دائمًا كفة المصالح على أي حجة أخرى، ولذلك فمن يتعامل مع الأمراء ينبغي ألا يثق بأمور مثل الصداقة والقرابة والمعاهدات، أو أي رابط آخر ليس له أساس في المصلحة»[28]. وانتشرت مقولات مثل: «الأمراء يحكمون الناس، والمصالح تحكم الأمراء»، ولا سيما في مرحلة صعود الملكيات المطلقة وفئة

---

(27) Giovanni Botero, *The Reason of State*, Translated by P. J. and D. P. Waley; with an Introd. by D. P. Waley and The Greatness of Cities Translated by Robert Peterson, Rare Masterpieces of Philosophy and Science (London: Routledge and Kegan Paul, 1956), pp. ix-xiv.

(28) المصدر نفسه، ص 41.

الوزراء والمستشارين مثل كاردينال ريشليو، كأنموذج معروف، وغيره ممن هم أقل شهرة[29].

في المرحلة عينها طوّر كريستوفر سانت جيرمين (Christopher St. Germain) (1460-1540) فقه القانون الإنكليزي الذي عُرف لاحقًا باسم القانون العام أو الشائع أو الرائج (Common Law) (وهو نظام القانون القائم على السوابق في المحاكم وتفسير القضاة لمبادئ العدالة في سياقات عينية، وليس على سن القوانين... والذي أصبح يميز القانون البريطاني بشكل عام لاحقًا)، عبر تأسيس علاقته بالضمير والأخلاق في كتابه *Dialogus de fundamentis legum Anglie et de conscientia* الصادر في عام 1528 (وصدر بالإنكليزية بعد ذلك بعامين) كحوار بين أستاذ لاهوت وطالب، وعُرِف بعنوان **الدكتور والطالب**[30]. وأصدر سانت جيرمين لاحقًا في عام 1532 كرّاسًا بعنوان **معالجة في شأن التقسيم بين الروحي والزمني**، ادّعى فيه أنه يحاول الجسر بين الاثنين، في حين أكد توماس مور في رده عليه، أن سانت جيرمين يفصل في الواقع بينهما. وكانت هذه فاتحة لسلسلة سجالات معروفة بينهما على شكل كراسات ردود، وردود على الردود.

بالتدريج، حصل انقلاب في القيم المتعلقة بالفضيلة؛ فعبر الفائدة والمصلحة، ثم الخير العمومي، أو المصلحة الجماعية (Bonum Commune) كمفهوم، أصبح بالإمكان تغطية المصلحة التي تحرك السياسة بشكل عام، حتى لو كانت مصلحة الحاكم الخاصة. فما لا يخدم المصلحة أصبح يُنتقَد، وأصبحت السياسة تقاد بفضائل من نوع جديد، وهي الأعمال التي تقود إلى تحقيق المصلحة.

لذلك زادت أيضًا أهمية الدعاية السياسية. فمن الضروري أن يُظهِر الحاكم أن ما يقوم به مصلحة عامة، حتى لو لم يكن كذلك. وتضمنت الدعاية عند

---

(29) Rudolf von Albertini, *Das politische Denken in Frankreich zur Zeit Richelieus*, Archiv für Kulturgeschichte (Marburg: Simons, 1951), pp. 176-178.

(30) لطبعة معاصرة لهذا النص المهم، انظر: *St. German's Doctor and Student*, Edited for the Selden Society by T. F. T. Plucknett and J. L. Barton, Publications of the Selden Society; v. 91 (London: Selden Society, 1974).

منظّري السياسة الأوائل استخدام الدين إذا لزم، كما في حالة مكيافيلي وزميله من العصر القديم تاسيتوس الذي انتشرت دراسته بشكل واسع في القرنين السادس عشر والسابع عشر[31]. لكن منظّري منطق الدولة مثل بوتيرو وغيره لم يستسيغوا فكرة استخدام الدين والمجاهرة بها. فكانت أغلبيتهم أصلًا من رجال الدين ممن ألّفوا ونشروا في إطار الإصلاح اليسوعي المضاد. وانتقدوا فكرة التسامح مع الأقليات الدينية بموجب منطق الدولة. لكن في سعيهم إلى تأكيد أن المسيحية هي الدين الأفضل للحكام، لمحاربة فكرة التخلي عن الدين، وجدوا أنفسهم يؤكدون أن المسيحية هي الأساس الأفضل الذي يتيح للحكام السيطرة لا على أجساد الناس فحسب، بل على أرواحهم أيضًا، فسقطوا في التبرير الأداتي الاستخدامي للإقناع بالضرورة السياسية والاجتماعية لدور الدين المسيحي في الدولة[32] من منطلق مصلحة الحاكم ومنطق الدولة.

ثمة وجه آخر لعملية نشوء فكرة الدولة ومنطقها هو انفصال الدولة عن شخص الحاكم. وقد أشار باحث في تاريخ الفكر في العقد السادس من القرن الماضي إلى أسطورة انتشرت في عهد الملكية المطلقة الإنكليزية تصلح، في رأينا، بغضّ النظر عن قصد الكاتب، لفهم بداية تشكّل فكر الدولة المنفصلة عن شخص الحاكم. ويتضح أن التطور هذا يعود إلى العصر الوسيط، وأنه يتشابك مع العلاقة بالكنيسة ومع تطور الفكر الكنسي ذاته. واستشهد المؤرخ إرنست كانتوروفتش في كتابه المعروف جسَدا الملك[33] بمحاضر محاكم إنكليزية من

---

(31) Peter Burke, «Tacitism, Scepticism, and Reason of State,» in: J. H. Burns and Mark Goldie, eds., *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1991), pp. 479-498.

(32) *Reason of State, Propaganda, and the Thirty Years' War*, an Unknown Translation by Thomas Hobbes and Noel Malcolm (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2007), p. 96.

هذا الكتاب هو ترجمة هوبس بالإنكليزية لسلسلة من ثلاثة كراريس الدعاية السياسية المعروفة بعنوان Secretissima insrtuctio التي انتشرت بشكل واسع خلال حرب الثلاثين عامًا منذ عام 1618. وربما فعل ذلك بناء على طلب سيده لورد كفنديش. وكان هذا النوع من الكراريس عبارة عن دعاية سياسية لإمبراطورية هابسبورغ بيث شائعات على شكل نصائح مزعومة يقدمها مستشارو خصومهم لهم، وتنشر كأنها حقائق، وهي فعلًا تتضمن بعض الحقائق لتبدو مقنعة في كشفها فضائح الخصوم والمؤامرات التي يحيكونها. وهو نمط في الدعاية السياسية ظل قائمًا حتى عصرنا هذا.

(33) صدر الكتاب في عام 1957، وسوف نستخدم في ما يلي طبعة جديدة نسبيًا من عام 1997: Kantorowicz, *The King's Two Bodies*.

القرنين الخامس عشر والسادس عشر لتأكيد وجود مذهب فقه قانوني رسمي درجت المحاكم على اقتباسه وتفسيره بجدية تامة، وذلك في سياق تعليل أحكام متعلقة بملكية الملك للأرض ومسألة معاملاته الخاصة، ودرج البرلمان أيضًا على الاستناد إليها في تعليله قرارات مصيرية. وينص هذا المذهب الفقهي القانوني على وجود جسدين للملك، أحدهما مادي طبيعي زائل؛ والآخر سياسي غير زائل وغير مرتبط بالضرورة بجسم الملك الطبيعي، قد ينفصل عنه في حياته إذا خان الأمانة، وهي حماية البلاد والعباد وإقامة العدل، ويستمر هذا الجسد بعد وفاته في جميع الأحوال. وهو الأصل في مصطلح Body Politics. كما استخدم المذهب في تعليل معارضة البرلمان لسياسات ملك بعينه بحجة أن البرلمان يمثل إرادة جسد الملك السياسي ضد إرادة جسده الطبيعي.

جرى تضخيم هذا الاعتقاد بوجود جسدين للملك وتفخيمه إلى درجة اقترابه من عقيدة طبيعتي المسيح الإنسانية والإلهية. وعُبِّر عنها أحيانًا بواسطة رمز أثانازيوس المثلث الذي كتب في مركزه اسم الله، أما رؤوس المثلث فالآب والابن والروح القدس. والله هو كل منها، لكن أحدها لا يساوي الآخر. فالله في هذا الرمز هو الآب والابن والروح القدس، لكن الآب ليس الابن، ولا الروح القدس. فكل من الثلاثة لا يساوي الآخر. وشمل ذلك الإشكاليات الفلسفية واللاهوتية التي رافقت النقاش في شأن طبيعتي المسيح. واستخدمت اللغة السكولاستية هذه في القضاء الملكي الإنكليزي وفي البرلمان.

وصل الأمر بأسطورة جسدي الملك في إنكلترا أن اعتبر البرلمان الملك تشارلز الأول مركّبًا من شخصيتين، إحداهما تحارب الأخرى. وهذا هو عمليًا ما أعلنه حين ثار على الملك في 27 أيار/ مايو 1642. فقد أعلن البرلمان أنه جسد الملك السياسي، وأنه يحارب جسد الملك الطبيعي كشخص ما عاد يقوم بواجباته كملك. ولهذا جاء في نص القرار ما يلي: «من المعترف به أن الملك هو ينبوع العدالة، لكن أعمال العدالة والحماية لا ينفذها شخصه الخاص، ولا تعتمد على رضاه، بل تُنَفذ بواسطة محاكمه ووزرائه الذين يجب أن يقوموا بواجبهم، حتى لو حاول الملك بشخصه أن يمنعهم: فهم قرار الملك، وهم حُكمه حتى حين يكون ضد أمر الملك وقراره الشخصي. محكمة البرلمان العليا ليست محكمة فحسب... بل مجلس... وعليه أن يحمي

سلامة المملكة... وما يفعله في هذا السياق يحمل ختم الملك، حتى لو كان شخص الملك يعارض ذلك، أو يعمل على عرقلته...»[34]. ويرى كانتوروفتش هنا مخيالًا أسطوريًا، وهذا صحيح. لكن ذلك، بحسب رأيي، من مظاهر المحاولات الأولى لفصل الدولة عن الملك كشخص. فالدولة تتصف بتميزها عن شخص الحاكم، ويتأسس منطق الدولة خارج سيادة شخص بعينه. ويجري تبريرها في أسطورة أو حكاية تلائم المخيال الديني والفقه القانوني المستمد من فقه العصر الوسيط. فما هو «جسد الملك السياسي» إذا كان يعني البرلمان والجيش؟ إنها في الواقع كلمة أخرى للدولة ككيان مختلف عن السلطة الآنية الحاكمة ألا وهي سلطة الملك؛ لكنها ما زالت نوعًا من تجريد له صورة حسّية إذا صح التعبير، لأن الدولة كتجريد لا علاقة مباشرة له بالحاكم وبسلالته، كانت أمرًا يصعب تخيله حتى ذلك الحين. ومن هنا جرى تصوّرها كملك، لكنه ملك مُمَأسس دائم بدوام الدولة، وليس شخصًا طبيعيًا وماديًا.

حين أُعدِم تشارلز الأول ظلت الدولة قائمة بمؤسساتها، وكان ممكنًا ترميم منِصب الملك بسهولة. أما في فرنسا، فلم تنشأ أسطورة جسدَي الملك، وحين أُعدِم، لم يبق النظام الملكي قائمًا، وكان من الضروري تأكيد وجود الدولة عبر نظام جديد.

انتشرت فكرة الملك بجسدين في عهد الملكة إليزابيث الأولى، وفي مرحلة حكم آل ستيوارت في القرنين السادس عشر والسابع عشر. وما يفعله كانتوروفتش في كتابه المعروف عن جسدَي الملك أنه يتعقب أثر ذلك في الفكر القانوني في العصر الوسيط. ورأى أن نمط التفكير هذا ليس خاصًا بالخيال الإنكليزي في هذين القرنين، بل تطوّر عن تقليدٍ كان قائمًا في العصر الوسيط. ففي العصر الوسيط جرى التعامل مع الملك وكأنه نائب الله (Vicarious dei)، أو من ينوب عنه (وهذا يعني تقريبًا خليفة الله بلغة الإسلام، لكن الخليفة في الإسلام هو خليفة رسول الله، وآدم بحسب القرآن الكريم هو الذي جعله الله في الأرض خليفة). وارتبط ذلك بعبادة الملوك في العصور القديمة. وتحول اللقب بالتدريج إلى نائب المسيح أو خليفته (Vicarious Christi). وأصبح هذا

---

(34) Kantorowicz, p. 21.

اللقب الأخير حكرًا على البابا، وذلك في مراسيم إنوسنت الثالث البابوية وبياناته التي سبق أن تطرّقنا إليها[35].

في عصر التفاعل المتواصل بين الكنيسة والإمبراطورية بشكل خاص، وبينها وبين الممالك المسيحية أيضًا، جرى اقتراض رموز إمبراطورية للكنيسة ومظاهرها واحتفالاتها، كما اقتُرضت رموز قدسية في وصف مكانة الملك وطقوسٌ وشعائر لبلاطه من الكنيسة. كان العصر الوسيط عصر تفاعل واقتراض متبادلين بين المجالين، مجال السلطة الروحية والسلطة الدنيوية[36].

كان بونيفاس الثامن، المعروف بصراعه مع الملك فيليب ونهايته المأساوية في هذا الصراع، قد صاغ العقيدة الكاثوليكية باختصار، وتضمنت مقولة جسم الكنيسة الخفي أو المُلْغَز (Corpus mysticum). وكان المصطلح معروفًا من النقاش في شأن القربان المقدس (Euchrist)، وطبيعة جسد المسيح الذي يتضمنه القربان في الطقس، والنقاش بلا نهاية في شأن نوع التحوّل الذي يطرأ على الخبز المقدس في المناولة. وهكذا ورد في بيانه البابوي في عام 1302 والمعروف بـ Unam sanctum الذي أكد فيه تفوّق البابوية على غيرها من السلطات، تلخيص للعقيدة: «مدفوعون بالعقيدة نؤمن بأن الكنيسة كاثوليكية ورسولية أيضًا، ومن دونها لا خلاص ولا غفران خطايا. وتمثّل جسدًا خفيًا (مُلْغَزًا) واحدًا، رأسه المسيح، ورأس المسيح هو الله». وبموجب البيان البابوي نفسه، فإن الرأس الظاهر لهذا الجسد الخفي هو البابا نفسه. وهذه الأفكار في شأن الجسد الخفي والرأس الظاهر هي التي شكلت العدة المصطلحية والدلالية التي صيغت منها مفاهيم نهاية العصر الوسيط وبداية الحداثة الأولى من نوع جسم الدولة وجسم الملك وغيرهما، وذلك بالمرور عبر تخيل مفهوم الجسم السياسي للملك (Body Politics) في مقابل الجسم الطبيعي.

---

(35) Kantorowicz, p. 91.

(36) المصدر نفسه، ص 193.

ثالثًا: الدولة في الصراع بين الكالفنية واليسوعية

اعتبر اليسوعيون من أتباع التومائية وما سمّي «الطريق القديمة» (Via antiqua) أن الشعب نقل سلطته إلى الملك بمجرد تتويجه. فالشعب بهذا المعنى تنازل عن السيادة. أما أتباع وليم الأوكامي (ولاحقًا الطهرانيون الكالفنيون)، فاعتبروا أن الشعب لم يتنازل عن السيادة بل فوّضها إلى السلطات، ويجوز له استرجاعها إذا أخلّت الأخيرة بشروط التعاقد بين الشعب والسلطة الذي بموجبه نُقلت السلطة. كان تفويض السيادة فكرة بارتولوس الذي سبق أن تطرّقنا إليه في سياق المدن الجمهورية الإيطالية التي يفوض فيها المواطنون سلطتهم إلى المنتَخبين. أما لاهوتيًا، فلا شك في أن أصل اعتبار السيادة لدى الشعب أو هيئة ممثليه (المجلس) قائم في الفكر السكولاستي الكاثوليكي المتأخر. فهذا هو المصدر الأصلي، لا جون لوك ولا روسو ولا منظّرو العقد الاجتماعي من القرنين السابع عشر والثامن عشر.

عاد الطرفان إلى القانون الروماني ليثبت كلٌ وجهةَ نظرِه، ولا سيما ما يسمى قانون الملك (Lex regia) الذي بموجبه تنازل شعب روما عن سلطاته للإمبراطور، وصار لا يملكها. فهل تنازل عنها أم فوّضها إلى الحاكم؟ القانون في المرحلة الرومانية المتأخرة يثبّت سلطة الملك المتحرر من أي قوانين (أو شروط تعاقدية) تضبط سلطته، فهو Legibus solutus، أي لا يخضع للقوانين، كما سبق أن ذكرنا. في حين عاد المعتقدون بوجود سلطة قبل الملك وفوقه إلى المراحل الجمهورية لروما، قبل تحول القيصر إلى ما يشبه الإله.

استعار مبرّرو مقاومة الظلم فكرة أصل السلطة هذه، بما في ذلك مسألة إخلال الملك بشروط الاتفاق، فيما عاد آخرون إلى القانون الروماني المدني الخاص الذي يمنح الإنسان حق الدفاع عن نفسه في حالة الاعتداء على جسده أو عرضه أو أملاكه... ولو كان المعتدي في هذه الحالة هو الملك. وفُسّر الطغيان كنوع من الاعتداء غير الشرعي على جسد الإنسان وملكِيته الخاصة.

يمكن العودة باللاهوت السكولاستي إلى الانشقاق في الكنيسة الكاثوليكية (1378-1417) حين أصبح هناك بابا في روما هو أوربان السادس، وبابا في

آفينيون الفرنسية هو كليمنت السابع. ودعا كثيرون إلى حسم القضية في مجلس الكنيسة. لكن مجلس بيزا في عام 1409 فشل في حل المعضلة وانتخب بابا، تحوّل في الواقع إلى بابا ثالث. أما مجلس كونستانس فعزل البابوين في حينه جون الثالث عشر وبنيديكت الثالث عشر، وانتخب مارتن الخامس. كما أقر بأن سلطة المجلس أعلى من سلطة البابا. وهو قرار لم يصدق عليه مارتن الخامس نفسه. وكتب عميد جامعة باريس جان دي غيرسون (Jean Charlier de Gerson) (1363-1429)، وهو أول من أسّس فكرة الحق الطبيعي، أن من حق مجلس الكنيسة الأعلى أن يقيل البابا. والحقيقة أنه قبل ذلك كتب وليم الأوكامي ومارسيليوس من بادوفا أن الكنيسة الحقيقية ليست تلك المكوّنة من رجال الدين بدلًا من المؤمنين، وأن رأسَها هو المسيح لا البابا، وأن سلطة مجلس الكنيسة أعلى من سلطة البابا. ونشأ مع الزمن في الكنيسة تقليدٌ فكريٌ مجلسيٌ يدعو إلى تطبيق نوع من الدستور والديمقراطية داخل الكنيسة ذاتها ويرفض «سلطة» البابا المطلقة ضمن التراتبية الكنسية.

ردّ اليسوعيون لاحقًا على هذا التقليد الذي تبنّت اللوثرية بعضًا منه، بأن الكنيسة مرئية واضحة، وأنها ليست مجرد جمع من المؤمنين، وأن التقاليد الرسولية لا تقل أهمية عن الكتاب المقدس، وأنه لا يمكن الاستغناء عنها كمصدر للوحي، وأن هذه التقاليد الرسولية هي التي انتقلت إلى الكنيسة وحبرها الأعظم، وهي التي تكمّلها.

على التقليد اللاهوتي الإسماني بنى «المجلسيون» لاحقًا موقفهم من حق الملوك بالتوجه إلى مجلس الكنيسة ضد البابوات. ويمكن القول إن فكرة مجلس الكنيسة كسلطة عليا، والسعي إلى إقامة مجالس للطبقات تشارك الملوك في صنع القرار، تستند كلها إلى المبدأ الروماني المنتشر منذ القرن الثاني عشر، أي في القرون الوسطى المتأخرة، والقائل إن «ما يمس الجميع يجب أن يحظى بموافقة الجميع quod omnes tangit ab omnibus approbatur (الذي لم يميز ديمقراطيةً مباشِرةً من تمثيلية أو من غيرها، والذي قصر المشاركة أصلًا على فئات محددة هي «الجميع»). واستعان بهذا المبدأ مارسيليوس من بادوفا ووليم الأوكامي وآخرون في سعيهم إلى طرح أفكار إصلاح الكنيسة.

كان صراع الملك لويس الثاني عشر مع البابا يوليوس الثاني في روما المناسبة الثانية لإحياء الفكر المجلسي على يد جون مايور (John Major) (1467-1550) المعروف باللاتينية كـ Joannes Majoris أو Haddington Scotus؛ إذ توجّه الملك إلى جامعة باريس مطالِبًا بدعم نظري لموقفه القاضي بالتوجه إلى مجلس كونستانس الكنسي الأعلى ضد البابا، بحجة أن الكنيسة تملك هيئة أعلى من الحبر الأعظم. وفي هذه المناسبة، واستجابة لهذه الدعوة، قدّم أساتذة السوربون مؤلفات عدة في النظرية السياسية وفكرة السيادة الشعبية، لا في شأن وضع النظم الحاكمة في الكنيسة ذاتها فحسب، وإنما أيضًا كفرضية تتناول موقع السلطة السياسية في الدولة، وكان جون مايور أبرزهم.

درس عند جون كلٌّ من كالفن نفسه وجورج بوكنان. وبالنسبة إلى مايور وزميله جاك ألمين (Jacques Almain) (1480-1515)[37]، كان المنطلق هو اعتبار الناس أحرارًا بالطبيعة، وأن أصل المجتمع السياسي يكمن في أن الله منح البشر القابلية لتشكيل جماعات منظمة، كما منحهم العقل للاتفاق على تنصيب الملوك كوسيلة لتحسين العيش وضمان الأمن والأمان[38].

بهذا المعنى أفضت محاولات البابوات المتكررة لفرض نفوذهم وسلطتهم في نهاية العصر الوسيط، وفي مرحلة تصاعد قوة الدولة، إلى ردات فعل سياسية ونظرية شكلت مقدّمة لنشوء الفكر الجمهوري الدستوري في الغرب.

يدّعي كوينتين سكينر في كتابه **أسس الفكر السياسي الحديث** وفي مقالات عدة أخرى أن فكرة الثورة على الظلم والحق في المقاومة ضد الظلم، التي تبدو كالفنية لأن أغلبية الثورات في القرن السادس عشر خاضها كالفنيون،

---

(37) هو الذي ردَّ على موقف الكنيسة في مجلس بيزا في عام 1511 الذي دعمه لويس الثاني عشر.

(38) Quentin Skinner, «The Origins of the Calvinist Theory of Revolution,» in: William J. Bouwsma [et al.], *After the Reformation: Essays in Honor of J. H. Hexter*, Edited by Barbara C. Malament (Philadelphia: University of Pennsylvania Press; Manchester, Eng.: Manchester University Press, 1980), pp. 321-324, and Francis Oakley: «The Absolute and Ordained Power of God in Sixteenth- and Seventeenth-Century Theology,» *Journal of the History of Ideas*, vol. 59, no. 3 (July 1998), pp. 437-461, and *The Conciliarist Tradition: Constitutionalism in the Catholic Church, 1300-1870* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2003).

وكانت تعود إلى جون نوكس الكالفني الذي انتقده كالفن، أو إلى غيره من كالفنيي فرنسا المتمردين على سياسة كاترينا دي ميديتشي الوصِية على العرش الفرنسي، هي في الواقع مستمدة من الفكر الكنسي السكولاستي. فنحن نجد التعليل النظري للثورة على الحكام عند منظّري السكولاستية المتأخرة، قبل الكالفنية الفرنسية والاسكتلندية.

كان اليسوعي الإسباني المولود في غرناطة والخبير بالفلسفة والقانون واللاهوت[39] والكتابات العربية (التي علّق عليها وفسّرها) فرانشيسكو سواريز (Francisco Suárez) (1548–1617) الممثل الأبرز لليسوعية والنهضة التومائية الثانية. وفي ما عدا كتاباته المعروفة في الفلسفة[40] التي حاول فيها التوفيق بين حرية الإرادة الإنسانية وإرادة الله الكلية، وبين الواقعية والإسمانية أيضًا، تاركةً أثرًا في ديكارت ولايبنتز وغيرهما، فإنه كتب أيضًا في فلسفة القانون. وكتابه الثاني من حيث الأهمية هو عن القوانين وعن الله كمشرّع (*Tractacus de legibus ac deo legislatore*)، واعتُبِرت أعماله في القانون الطبيعي والوضعي وفي تحديد منزلة الملوك بالغة الأثر[41]. وهو بمعانٍ عدة سلَفُ فقهاء القانون والقانون الدولي بوفندورف وغروتيوس. ميز سواريز القانون الوضعي من القانون الدولي (قانون الشعوب) القائم على العرف والعادة، واعتبر أن الله مصدر شرعية التشريعات كلها، لكنه رفض الحكم بالحق الإلهي القائم على وراثة الملوك لسلطة آدم الأبوية، كما حاول الملكيون تأسيسها. ورفض نوع نظريات العقد الاجتماعي الذي ساد في حينه في أوساط إنكليزية، والذي شدد على فقدان الشعب للسيادة بتنازله عنها. واعتبر سواريز البشر مصدر السلطة. فالله لم يصنع الدولة، بل منح البشر القدرة على إنشاء الدول، لأنه وضع في الناس

---

(39) عُرِف من اليسوعيين الإسبان فرانشيسكو دي فيتوريا (1485–1546) الذي لم يترك مؤلفات كثيرة لكن كان له كثير من التلاميذ الذين استمعوا إلى محاضراته، ولويس دي مولينا (1535–1600)، إضافة إلى فرانشيسكو سواريز وهو أبرزهم وقد خلّف 26 مجلدًا باللاتينية.

(40) Benjamin Hill and Henrik Lagerlund, eds., *The Philosophy of Francisco Suárez* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2012).

(41) انظر: James Gordley, «Suárez and Natural Law,» in: Hill and Lagerlund, eds., pp. 209-229, and John P. Doyle, *Collected Studies on Francisco Suárez, S. J. (1548-1617)*, Edited by Victor M. Salas, Ancient and Medieval Philosophy; 37 (Leuven: Leuven University Press, 2010), pp. 333-389.

وهي الفصول التي تعنى بنظرياته في القانون.

المقدرة على صنع القوانين، والعقل اللازم لذلك. لكن مع تشكيل السلطة السياسية يصبح مصدرها الناس. هم يفوّضونها إلى الملوك وهم يسترجعونها إذا خرق الملوك واجباتهم في إحقاق العدل. لكن هذا لا يعني أن الملك يخضع للقانون، ولا يعني حقًا فرديًا بمقاومة الملك. والهيئة الاجتماعية التي فوّضت إليه الحكم يجب أن تتفق على مقاومة هذا الحكم. اتفاق المحكومين هنا ضروري، والتمرد من دون اتفاق بين المحكومين ليس شرعيًا. ولا يجوز قتل الملك إطلاقًا، إلا إذا اجتمع الظلم مع اغتصاب السلطة.

في المرحلة التي طُلِبَ فيها من الشعب تأدية قسم الولاء للملك جيمس الأول في بريطانيا، كان سواريز مستعدًا لكتابة تفنيد للمبادئ الأنكليكانية التي يقوم عليها مثل هذا القسم. ولهذا حكم جيمس بحرق كتاب سواريز هذا. ومن الجدير بالذكر أن ملك إنكلترا اشتكى إلى فيليب الثالث ملك إسبانيا احتضانه منظّرين ضد حقوق الملوك مثل سواريز. وفي سياق هذا الصراع نفسه مع ممارسات جيمس الأول، تميز اليسوعيون هؤلاء من تقاليد وليم الأوكامي وبارتولوس ومارسيليوس من بادوفا في أنهم رأوا أن من حق الكنيسة ممارسة سلطات دنيوية إذا تعرضت مسألةٌ روحية للخطر. وهذا استثناء في موقفهم الثابت الذي ينصّ على عدم وجود سلطات دنيوية للكنيسة في الأحوال العادية.

ميز هؤلاء اللاهوتيون الفلاسفة قبل هوبس (الذي تأثر بهم) السلطة الأبوية من السلطة السياسية، باعتبار الأولى سلطة عائلية، ومنها سلطة آدم على عائلته، فهذه ليست سلطة سياسية، ولا يمكن فهم مصدر شرعية السلطة من توريثها. فالسلطة تنشأ من الاتفاق بين الأفراد الموجودين في الأصل في حالة من الحرية والمساواة.

عمومًا اعتبر اليسوعيون أن للإنسان القدرة على استخدام عقله لتوفير الأسس الأخلاقية للحياة السياسية. وعلى هذا الأساس الرافض للاتجاهات الإسمانية شُيدت نظرية المجتمع السياسي الكاثوليكية (الأرثوذكسية بمعنى الوفاء لطريق الكنيسة) المضادّة للإصلاح الديني. والعالم بموجبها محكوم بقوانين منظمة تراتبيًا: أولًا تأتي القوانين الأبدية الإلهية التي تكشف عن الله للبشر؛ وثانيًا قانون الطبيعة (Lex naturale) الذي يزرعه الله في البشر كي يتمكنوا

من فهم مقاصده في العالم، ثم بعد ذلك يأتي القانون الوضعي أو المدني الذي يضعه البشر (Lex humane, Lex civilis).

قانون الطبيعة هنا هو العقل السليم الذي زرعه الله في الإنسان. وتوماس هوبس يكرر هذا الكلام عمليًا في كتابه لفيتان حيث قوانين الطبيعة هي قوانين العقل التي تدفع إلى الحفاظ على النوع، لكن الأقرب إلى المفهوم هو جون لوك الذي يكرر هذا الكلام في الواقع، ولا سيما في بحثه عن الحكومة المدنية[42]. والقانون الطبيعي هنا يؤسس الشرعية لأنه عادل، في حين اعتبر الأوكامي وأتباعه أن كل ما هو شرعي هو شرعي لأنه ينبع من إرادة الله.

وما توصل إليه سواريز وغيره من اليسوعيين هو الدليل على أن الفكر السياسي التعاقدي القائم على الحق الطبيعي وقانون الطبيعة، ليس وليد تقليد فكري بعينه، بل وليد سجالات، وتأثّر كل تيار بالآخر، باضطراره إلى الرد عليه، وتعديل ذاته في الرد عليه... ونعتقد أن حاجات الدولة الصاعدة والسجال بين الطريق الحديثة والطريق القديمة، الإسمانية والتومائية داخل اللاهوت القروسطي نفسه، وبين الإصلاح والإصلاح المضاد، بما في ذلك العودة إلى القانون الروماني، والعقيدة المسيحية للإسناد والمحاججة والتبرير، وتفاعل المرجعيتين، هما (أي الحاجات والعقيدة) اللذان أنجبا فكر الحداثة السياسي من الفكر القروسطي نفسه. كان التحول إذًا أكثر تدرّجًا وأقل حدة مما يبدو لدى الفلاسفة الذين يكتبون عن هذه الفترة، وعن نشوء الفكر الحديث.

يمكن القول إن التومائيين الجدد أكدوا عمومًا سمات ثلاثًا لحالة البشر

---

(42) John Locke, «Of Civil Government, Book II: Second Treatise,» in: John Locke, *Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration*, Edited by Ian Shapiro; with Essays by John Dunn, Ruth Grant and Ian Shapiro, Rethinking the Western Tradition (New Haven, Conn.; London: Yale University Press, 2003), p. 104.

من يخرق قانون الطبيعة الذي يعني في الواقع اتخاذ التدابير اللازمة للحفاظ على الجنس البشري والنابعة من العقل، يصبح عدوًا للجنس البشري، ويخرج من نطاقه ويعامَل كما تعامَل الوحوش المفترسة.

انظر أيضًا: John Dunn, *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the «Two Treatises of Government»* (London: Cambridge University Press, 1969), pp. 187-202 (Reprint 1995).

قبل إقامة الكيان السياسي، وهي اعتبارها حالة اجتماعية (في مقابل سياسية) لا حالات فردية معزولة، لكنها تقوم على الحرية الطبيعية والمساواة واستقلال الأفراد. ومن منظورهم، فإن الحاجة إلى الحالة السياسية ناجمةٌ عن رغبة الناس في تجنب المخاطر الناجمة عن حبِّ الآخرين للسيطرة، وعدم اليقين القائم على الشك في طبيعة الإنسان. وهذا وصف شبيه بمقاربة لوك للعقد الاجتماعي في معالجة موضوع الحكومة، كما بيّن ذلك جون دون[43]. ولأن الحياة في الحالة الطبيعية تكون بدائية وفوضوية، ويعمل كل فرد لمصلحته من دون علاقة بالمصلحة العامة، فلا بد من إنشاء سلطة. فالناس لا يمكنهم أن يتصرفوا تلقائيًا بما يتلاءم مع المصلحة العامة[44].

كانت الفكرة المفيدة أن أي كيان سياسي شرعي يجب أن ينشأ من فعل موافقة أو اتفاق فكرة سكولاستية معروفة، وغالبًا ما أكدها السائرون على تقليد توما الأكويني أو ولْيم الأوكامي. لكن تومائيي القرن السادس عشر الإسبان أوصلوا التحليل إلى ذروة جديدة[45] قبل أن تنشأ نظريات العقد الاجتماعي.

في ما عدا ردهم على حق الملوك الإلهي فإنهم في الواقع نفوا الفكرة اللوثرية الأوغسطينية أن أصل الدولة في الخطيئة، أو النقمة الإلهية كنوع من العقاب الإلهي. فهؤلاء نظّروا لفكرة أن أصل الدولة في قوانين العقل، كما أن السلطة ترتيب دنيوي طبيعي. واعتبر هؤلاء أن الكفار أيضًا قادرون على التفكير بعقلانية وإقامة مجتمعات سياسية، ومن هنا نظّر سواريز في أعقاب فيتوريا ضد استعباد السكان الأصليين في أميركا. وبعد ما يقارب العشرين عامًا استخدم زميل فيتوريا الدومينيكاني دي لاس كازاس هذه الحجج ضد سيبولفيدا في تفنيد التبريرات اللاهوتية لهذا الاستعباد (سوف نأتي لاحقًا إلى هذا الموضوع في سياق آخر هو علمنة العنصرية).

---

(43) Dunn, pp. 96-119.

(44) هنا يبدو وصف عبد الله العروي لتجديد هيغل الثوري، واعتباره أن فكر العصر القديم كان تبسيطيًا، وأنه لم يأخذ الصراع الاجتماعي في الاعتبار، وأنه لم يرَ الوظيفة الأخلاقية للدولة تبسيطيًا ومختزلًا. انظر: عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ط 7 (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2001)، ص 18-19 و24-25.

(45) سكنر، ج 2: عصر الإصلاح الديني، ص 275.

يمكن الادعاء أن هذا التنظير القائم على القانون الطبيعي كونه أساس القانون المدني كان موجّهًا أيضًا ضد نوع الفكر الذي مثله مكيافيلي، ولا سيما افتراضه أن هدف الحكم الرئيس هو الحفاظ على الحكم، بغضّ النظر عن تعارض الوسائل اللازمة لذلك مع الأخلاق، أو مع القانون الطبيعي.

رابعًا: الحق في مقاومة الظلم وفي الأصل الديني لفكرة التعاقد

يبدو أول وهلة أن موضوع التعاقد في سياق العلاقة بالدولة مرتبطٌ بنظريات العقد الاجتماعي، والحقيقة أنه يعود لا إلى الفكر الديني فحسب في تفسير علاقة الله بـ «شعبه» وعلاقة الملك بالشعب ذاته كعهدٍ قُطع، أو كعقدٍ أُبرم، بل يعود أيضًا إلى علاقة البابوية بالملوك كعقد. ففي الأزمة الكبرى الأولى التي انتهت بتثبيت سلطة البابوية كتب مانيغولد من لاوتنباخ (Manegold of Lautenbach) (1030-1103) في معرض دفاعه عن البابا غريغوري السابع في مقابل الملك هنري الرابع أن الملوك المسيحيين مرتبطون بتعاقد مع شعبهم (المسيحي طبعًا)، وأن خرق العهد يبرر إطاحة الملك[46].

أثّرت فكرة العقد أو العهد بين الله وشعبه من دون شك في نظريات العقد الاجتماعي. وفي التوراة محطات رئيسة هي عبارة عن عهودٍ/ عقودٍ متتالية بين الله وشعبه، مرة عبر نوح، وأخرى عبر إبراهيم، وثالثة عبر موسى. وبموجبها كان العبرانيون يتعهدون عبادة الله وطاعة أوامره، وفي المقابل كان هو يتعهد حمايتهم من أعدائهم. وكان الأطفال أيضًا يرثون التزامات العقود المفترضة هذه ويتحملون مسؤوليتها. وتعاملت التوراة مع ختان الأطفال كختم للعقد بالدم، وورثتها المعمودية بالماء في المسيحية. وجعلت الكالفنية العهد القديم أساس السلوك الديني والسياسي، وجرى إحياؤه كتابة وتبشيرًا وإنشادًا

---

(46) Norman Kretzmann [et al.], eds., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600* (Cambridge, [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1988), p. 759.

للمزامير. ومن وجهة النظر الكالفنية اعتبرت التوراة مهمة للحياة العامة لا أقل من الحياة الخاصة(47).

كان جون نوكس (John Knox) (1514-1572) البروتستانتي الاسكتلندي، الذي يمكن اعتباره من أهم مؤسسي الكنيسة المشيخية، يعتقد أنه أداة الله، وأن الله استدعاه ليحمل رسالته. وتطورت لديه هذه القناعة بالتدرّج(48). وشبّه نفسه عمليًا بأنبياء العهد القديم، ولا سيما إشعياء وحزقيال وأرميا النبي، وشبّه نفسه بالأخير عندما واجه ماري تيودور الكاثوليكية التي حاولت إعادة الكاثوليكية إلى إنكلترا، فاعتبرها مثل إيزابيل زوجة آخاب التي ورد اسمها في التوراة، والتي حاولت إعادة الديانات الكنعانية إلى أرض إسرائيل، فيما هو أرميا نبي الغضب الذي يعظ ويبكي على أحوال شعبه، ويحذّر وينذر من غضب الله. وبالمجمل تحول إلى أصولي يؤمن بالعودة إلى العهد القديم كمصدر لقوانين الله والشريعة، واعتبر هذه القوانين ملزمة لحكومات إنكلترا واسكتلندا مثلما كانت ملزمة لليهود. وفي عهد إدوارد السادس بدأ التبشير ضد القداس الكاثوليكي باعتباره بدعة وعبادة أصنام، ثم ما لبث أن أخذ ينظر إلى من يشارك في القداس باعتباره كاسرًا لقوانين الله (عهد الله)، الذي بموجبه يجب أن يرفض المؤمنون جميعًا عبادة الأصنام. كانت هذه في الواقع عملية تكفير للمسيحيين من أي مذهبٍ آخر غير مذهبه في صيغته الكالفنية المتطرفة؛ فرفْض عبادة الأصنام ما عاد بالنِّسبة إليه مجرد واجب ديني بطاعة الله، بل أصبح تأدية لواجب ناجم عن عقد بين الله والمؤمنين المختارين، وهو بصفته صاحب رسالة يتصرف وكأنه مؤتمن على هذا العقد. وهرب إلى المنفى حين وصلت إلى العرش الإنكليزي ملكة كاثوليكية هي ماري تيودور في عام 1553.

دعا جون نوكس إلى طاعة الله لا البشر، وهو كلام يتكرر عنده حين يقضي بأن طاعة الملوك وقوانينهم في مراحل معينة تتناقض مع الكتاب المقدس، أو

---

(47) Gerhard Oestreich, *Neostoicism and the Early Modern State*, Edited by Brigitta Oestreich and H. G. Koenigsberger; Translated by David McLintock, Cambridge Studies in Early Modern History (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1982), p. 143.

(48) Roger A. Mason, «Introduction,» in: John Knox, *On Rebellion*, Edited by Roger A. Mason (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1994), p. viii.

مع تفسيره هو للكتاب المقدس. لكنه ما لبث أن انتقل من الدعوة إلى العصيان بعدم الطاعة إلى المقاومة بالفعل ضد الملكة ماري تيودور التي حاولت إعادة الكاثوليكية إلى إنكلترا معللًا ذلك تارة بأن من مسؤولية نبلاء اسكتلندا أن يحموا شعبهم وأن يطيعوا الله، ومن ناحية أخرى طرح في كتابات عدة أن من غير المسموح بحسب الشريعة أن تحكم امرأة. واستند في ذلك أيضًا إلى آراء مفكرين وفلاسفة وسنّة الطبيعة، أي إن حكم المرأة يتناقض مع سُنّة الطبيعة وسنّة الله[49]، مع أنه كان مستعدًا للاستعانة بامرأة أخرى ضدها هي ملكة اسكتلندا ماري ستيوارت. ولتبرير مطالبة نبلاء اسكتلندا بالثورة على السلطات، وتناقض هذه الدعوة مع الأصحاح الثالث عشر من رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية على أن من واجب الجميع إطاعة السلطات لأن السلطات الزمنية هي من الله، اعتبر جون نوكس النبلاء سلطات زمنية (وإن كانت سلطات أدنى من سلطة الملك)، ويجب أن تُطاع هي أيضًا[50]. كانت هذه مواقف سلفية أصولية ثورية تكفيرية تستند إلى الكتاب المقدس في تكفيرها المؤمنين الذين لا يتفقون معها، وتنتسب إلى النص الحرفي في دعوتها السياسية، وتحاول تأويله بما يتلاءم مع الدعوة، ولا تخلو من براغماتية حين يلزم للوصول إلى أهدافها. وللمقارنة فإن جورج بوكنان، معاصر نوكس، طوّر نظرية الملكية التعاقدية لتبرير العصيان، وإن عدم وفاء الملك بالتعاقد بحد ذاته يبرر التمرد عليه. ولم يعترف بصلاحية الأصحاح الثالث عشر من سفر رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية واعتبر أنه ينتمي إلى سياق تاريخي مختلف، أي إنه لم يبحث عن تأويل في النص المقدس.

نشأ نقاش طويل في شأن الحق في مقاومة الحكم الظالم الذي يحاول أن يفرض على الناس عقيدة بعينها. وكان كالفن يرفض بشدة أي كلام عن حق المقاومة الذي دعا إليه بداية جون نوكس بعد تحول الأمراء الكاثوليك في الشمال إلى محاربة الإصلاحيين، ولا سيما في المرحلة التي تلت وفاة هنري الثالث ولوثر. وحين وافق عليه إنما وافق مثل لوثر على حق الأمراء بمقاومة الإمبراطور، أو حق السلطات الدنيا أن تقاوم العليا. وكانت دعوة جون نوكس

---

(49) Knox, pp. 137 and 147-184.

(50) المصدر نفسه، ص 72.

لنبلاء اسكتلندا متعلقة بواجبهم كسلطات في الدفاع عن العقيدة؛ فمن يقاوم إنما يقوم بذلك وفقًا لمركزه.

في عام 1559 نظمت الكنائس البروتستانتية السينودوس الأول في باريس وانعكس التنظيم الكنسي برابطة الهوغونو كتنظيم عسكري وسياسي. وأصبح صراع الهوغونو مفتوحًا مع الملك بعد مجزرة عام 1572. وفي عام 1574 كتب تيودور بيزا، خليفة كالفن، تأسيسًا نظريًا يتناول حق المقاومة (مقاومة الطغيان) على أساس حجج من العهد القديم تقوم على أن داود وسليمان اختارهما الرب، لكنهما أصبحا ملكين بفضل مبايعة الشعب، ومن هنا فإن سلطة الملك مشتقة من سلطة الشعب[51]، ومن اتفاقه على تنصيب ملك، والتعاقد مع هذا الملك لتحقيق التزامات تجاه الشعب (وتجاه الله طبعًا). هنا، في النص الديني ذاته، نلاحظ أحد منابع نظريات العقد الاجتماعي بشكلها الهوبسي الأولي الذي يقوم على منع الحرب الأهلية وقيام الدولة المطلقة؛ فقد كانت هذه الأفكار قائمة قبل هوبس.

منذ نهاية خمسينيات القرن السادس عشر فحسب دعا الكالفنيون الراديكاليون إلى حق الشعب في المقاومة، لا حق أصحاب المركز والنفوذ. وارتكزوا على موقفهم الإيماني بأن لكل فرد تعاقدًا مع الله. ومقاومة الوثنية والطغاة واجب ديني ملقى على الشعب كله. وتبنوا نبرة أنبياء إسرائيل بإنذار الشعب بعقوبات من الله إذا لم يقاوم الشر والطغيان. هنا تحوّلت المقاومة واجبًا دينيًا.

هذا هو الحق الذي تحوّل عند جون لوك لاحقًا من واجب ديني مدفوع بالحماسة العقيدية عند الكالفنيين إلى واجب المواطنين تجاه حكم لم يقم بواجباته. فهنا اعتمد لوك القانون المدني الخاص في فهم الحاكم الذي فقد شرعيته وبالتالي أصبح فردًا معتديًا ومغتصبًا تجوز مقاومته، لأنه بممارساته توقف عن أن يكون حاكمًا، وأصبح في الواقع فردًا معتديًا.

لم يكن التسامح في فرنسا، ولا سيما بعد مرسوم نانت، تحوّلًا نظريًا

---

(51) Knox, p. 144.

لاهوتيًا بقدر ما كان اعترافًا من كل طرف بعدم قدرته على القضاء على الطرف الآخر من دون تدمير البلاد كلها. لكن السياسة التي قادت إلى التسامح الذي أصبح حاجة سياسيةً استخدمت أيضًا تنظيرات لاهوتية سابقة كانت مهمّشة، فمنحها الصدارة. كما أنه أنتج تنظيرًا يتوافق معه. هكذا جرى إحياء أعمال سيباستيان كاستيليو الذي سبق أن تطرّقنا إليه. كما جرى الارتكاز على تعاليم غِيّوم بوستل (Guillaume Postel) (1510-1581) عن عقلانية المسيحية وأخلاقيتها وإمكانية الإقناع بها بدلًا من فرضها[52].

دعا بوستل إلى توحيد المسيحية، وآمن هذا الرحالةُ العالِمُ بالعربية والعبرية والسريانية الذي نقل أعمال نصير الدين الطوسي إلى اللاتينية، بأن ثمة ديانة كونية؛ واتخذ موقفًا إيجابيًا من الدولة التركية في كتابه *De la République des Turcs*، وكان أول من ادّعى التشابه بين الإسلام والبروتستانتية في نقده الأخير[53]. هكذا جرى إحياء نظريات التسامح والتوجهات الإنسانية الطابع للمسيحية، لكنِ الإنتاج الرئيس لهذه المرحلة كان نظرية الدولة. وبات من الواضح أن حلّ النزاعات الدينية لا يعتمد أساسًا على تغيير توجّهات الدين وتفسيراته (وهذا حصل فعلًا)، وإنما على الدولة.

في عام 1574 نُشر كتاب *Vindicate contra tyranos* المجهول المؤلف، الذي وُضع فيه الحق في مقاومة الطغيان على أسس مختلفة عما درج البروتستانت على مناقشته حتى ذلك الوقت، وهو حق مُقاومة الحاكم سلميًا بعصيان أوامره إذا أمر بما يعصي الله، أي إذا تجاوز وظيفته الموكلة إليه من الله. وتصح المقاومة غير السلمية في حالة تمرد الحاكم على الله، وذلك بفعل مثابر ومتواصل وبسلسلة من الأعمال الشنيعة التي تهدف إلى فرض المعصية على الناس. لكن المقصود من المقاومة في حالتي لوثر وكالفن (وحتى جون نوكس في اسكتلندا) كان حق سلطات دنيا (أمراء ونبلاء وحتى ممثلي الشعب أيضًا في حالة كالفن)، بل واجبها، مقاومة سلطات عليا، وليس حق المواطنين

(52) Marion L. Kuntz, *Guillaume Postel, Prophet of the Restitution of All Things: His Life and Thought* (The Hague; Boston: Nijhoff, 1981).

(53) Ina Baghdiantz McCabe, *Orientalism in Early Modern France: Eurasian Trade, Exoticism and the Ancien Régime* (Oxford; New York: Berg, 2008), p. 25.

بشكل عام بالتمرد أو استخدام العنف. فهذا ظل محظورًا بشكل قاطع وحاد عند الإصلاحيين الأوائل. لكن التأسيس الجديد في الفصل الثالث من هذا الكتاب هو على فكرة العقد التوراتية التي تجعل الطاعة رهنًا بقيام الملك بواجباته. الملك تابع لله، وسلطاته مشتقة منه، في مقابل السيادة المطلقة لله. وإذا خالف الملك أوامر سيده الأعلى يكون قد ارتكب جناية مثل أي تابع آخر، فيفقد شرعية الحكم، ويحق للشعب أن يتمرد عليه.

التعاقد قائم بين الله والملك والشعب في التوراة، وفي عهد الملوك المسيحيين، ولا بد من التزامه. وإذا خرق الملك عقده مع الشعب يحق للشعب عزله. وكان لوثر قد فسّر فكرة العهد الجديد، أي رسالة المسيح بتجسّده، كعقد جديد يبطل ناموس العهد القديم بعهدٍ هو نعمة ورحمة إلهيان لكل من تعمّد باسم المسيح. أما كالفن ففهم العقد كسلسلة من الاتفاقيات بين الله والمؤمنين منذ آدم، وتجدد العقد في حالة نوح إبراهيم وموسى، وتجدد بموت المسيح أيضًا من أجل البشر. ولذلك رأى كالفن إمكانية تجديد أي مجموعة من البشر عقدها مع الله. وطلب كالفن فعلًا من مواطني مدينة جنيف جميعًا تجديد عقدهم مع الله بتأدية قسم التزام الوصايا العشر، وذلك في عام 1537.

هكذا بدأت فكرة التعاقد في الثقافة المسيحية وتعلمنَت بالتدرّج، حتى أصبحت تضبط علاقة المؤسسات بالبشر، وتنظم مبادئها الأساسية الحاكمة. ويمكن فهم نظرية هوبس في العقد الاجتماعي كتأسيس لعقد تنتفي فيه إمكانية التمرد على الطغيان، لأنه في حالة الدولة يؤسس العَقد النظري بين الأفراد نشوءَ طرف جديد على أساس تنازل الأفراد عن حقوقهم، فيما لم يكن هو قائمًا عند التعاقد، ولا يطلب منه احترام شروط العقد، إذ قام نتيجة هذا العقد.

في عام 1598 اعترف هنري الرابع بالهوغونو. وأصبح بإمكان هؤلاء الاعتماد بشكل أكبر على النظام السياسي السائد لمرحلة ما. لكن التصورات التوراتية في شأن حق مقاومة الملك عمّرت في بريطانيا في صراع الكنائس الطهرانية عمومًا، والمشيخية الاسكتلندية بشكل خاص، مع الكنيسة والملك. كما استمر الاعتماد الثيولوجي على التوراة. وهكذا ساهم اللاهوت وإحياء القانون الروماني الخاص، ولا سيما التعاقدي منه، والأيديولوجيا الإقطاعية (التعاقدات القائمة على الحماية والالتزامات) في نشوء نظرية الدولة التعاقدية.

القرن السابع عشر هو قرن الانتقال من الملكية الكوربوراتية، أي المتعددة الكيانات المتعاضدة، إلى الدولة المطلقة بوحدانية السيادة. وهو أيضًا قرن الانتفاضات وإحكام سيطرة الدولة المطلقة بتحقيق انتصارها على خصومها الداخليين، أو باتفاقيات موقتة. فقد وقع تمرّد على الدولة المطلقة خلال «حرب النقّافات» (Fronde)، أو المقاليع بين عامي 1648 و1653 (على اسم الأدوات التي استخدمتها عامة باريس في تحطيم زجاج البيوت)، التي كانت في الواقع تمرّدًا أرستقراطيًا على تغوّل الدولة الملكية بعد اتفاقية وستفاليا وتقليص صلاحيات البرلمان وممثلي الطبقات (الأرستقراطية والإكليروس)[54].

صدرت في هذه المرحلة الوثائق التي تتعرّض لشكل الحكم، وتضع بالتالي حدودًا له. وكان أول دستور مكتوب في الواقع هو وثيقة «شكل الحكم» (Regerinsform) السويدية التي وزّعت الحكم بين خمس هيئات (Colleges)، من ضمنها البرلمان ومجلس المستشارين ومجلس الحرب. ومن ضمن هذه الوثائق الأولى رؤوس المقترحات التي قدمها البرلمان الإنكليزي، ومنها أيضًا الوثيقة التي صدرت في عام 1653 وتصف الحكم في إنكلترا باثنين وأربعين بندًا سُمّيت «أداة الحكم» (Instrument of Government). وبعد الثورة البيوريتانية بقيادة كرومويل تحوّلت إنكلترا إلى جمهورية دستورية عسكرية لمدة سبع سنوات.

سوف تصبح فرنسا بعد هذا الصراع وتحمُّلها وزر حرب الثلاثين عامًا بدءًا بعام 1562 عقب انقسام الكنيسة، وبعد الصراع بين التاج وامتيازات الطبقات وسلطاتها، أنموذجًا للدولة المطلقة. فبعد أن أربكت الحروب الأهلية العلاقة القديمة بين الدين والسياسة، حسمت السياسة العلاقة لمصلحتها، بعدما أخفقت المذاهب في حسمه كما في التعايش في الدولة، فحسمت السياسة ذلك. وتجاوز التعصب للمذاهب أي تعصّب حزبي نعرفه في عصرنا، لأنه شقّ عائلات ومجتمعات ونواحي، ونشر الكراهية والبغضاء والفوضى والقتل والدمار وأعمال الثأر والانتقام، وساد الخوف وعدم الأمان في كل مكان. ولم تنجح الاتفاقيات والعقود والهُدَن كلها التي دعت إلى التعايش.

(54) يمكن تقسيمها مرحلتين: الأولى Fronde Parlementaire (1648-1649) والثانية Fronde des nobles (1650-1653).

جاء النجاح في فرض التعايش والسلم الأهلي من مكان آخر هو المثقفين الذين تألّفت منهم أول مرة الفئة الجديدة التي يمكن تسميتها بالسياسيين، ومنهم المحامون والفلاسفة والمستشارون ورجال الدولة. هؤلاء وضعوا السياسة فوق الدين، واعتبروا الحلّ كامنًا في تمتين سلطات الدولة والانتماء إلى الوطن في الوقت عينه. سعى هؤلاء (ومن بينهم رجال دين عملوا كسياسيين وتماثلوا مع هذه المهنة) إلى إخراج الثيولوجيا من الحياة العامة، ونظّروا لدولة مطلقة لا تنقسم أجزاء، ولا تتوزع فيها السيادة، كما نظّروا لتحويلها إلى حقيقة واقعة. وهؤلاء أيضًا أحيوا فكرة روما لناحية التشديد على جيش المواطنين المنظّم والبيروقراطية الموالية للدولة، في عصر بدا كأنه عصر روماني جديد. والدولة هي التي تفرض التعايش بين المذاهب بإعلائها المصلحة العامة (التي تمثّلها هي وحدها) فوق المصالح الجزئية.

عمومًا فضّل هؤلاء الانسجام الديني، بمعنى وجود مذهب واحد في الدولة كبيئة أفضل لتحقيق الأمن الاجتماعي وممارسة سلطة الدولة، لكن في حالة عدم التمكن من ذلك انحاز المستشارون والوزراء عمومًا (أي فئة السياسيين المحترفين) إلى الدولة وأمنها وسلامتها لا إلى مذهب بعينه، ووقفوا ضد الاضطهاد على أساس ديني لأنه أثبت عدم جدواه. وكان المثال الحي على ذلك المستشار والوزير الأول ميشيل لوبيتال (Michel L'hopital) (1507-1573) الذي عيّن في منصبه في عام 1560، والذي انسحب من الحياة العامة حين تجدد الاقتتال الديني في عام 1568.

في هذا السياق يمكن النظر إلى إحياء الثقافة الرومانية الكلاسيكية كأنه جرى في خدمة حاجة سياسية وجودية. ومن غير الكافي التركيز على الجوانب الجمالية، الأدبية والفنية، وحدها في هذا الإحياء. بدأت هذه العملية في نهايات عصر النهضة، وشملت موقفًا متحفظًا من تدخّل الثيولوجيا والدين في تصريف شؤون الدول. ونجده عند مكيافيلي، وعند ألبيركو جنتيلي (Alberico Gentili) (1552-1608) القانوني الذي هرب من بلاده مع والده خوفًا من الملاحقة البابوية وتحول إلى أستاذ للقانون في جامعة أكسفورد في تعبيره المعروف في عام 1588: Silete Theologi in Munere Alieno، أي «أيها اللاهوتيون إلزموا الصمت حيث لا تنتمون!». وفي عبارة المدعي العام أيضًا، وأحد القانونيين المقربين من

ملك فرنسا هنري الرابع فرانسوا كلاري: Non crudelitas sed disciplina، أي «لا العنف (القسوة)، بل النظام (الانضباط)».

اعتمدت الدولة المطلقة على ثلاثة قطاعات رئيسة كانت حامل الدولة المطلقة وصانع أخلاقياتها الجديدة وانضباطها عبر ضبط نشاط فئات أوسع من السكان بالتعليم والتنظيم والعقلنة، هذه القطاعات هي: البيروقراطية وسلك العسكرية والتجارة. وفي هذه الأوساط سادت الثقافة الرواقية الجديدة التي انتشرت بشكل يتوافق مع القيم المسيحية. وكتب كارل مانهايم في وصف الدور التاريخي الذي قامت به الجيوش في صيرورة قيام الدولة الحديثة: «كان جيش الدولة المطلقة المؤسسة العظمى التي ابتكرت وسائل للسلوك الجماهيري النمطي بواسطة الانضباط العسكري وأدوات أخرى للانتصار على الخوف، وليس ذلك فحسب، بل استُخدمت هذه الأدوات أيضًا لتعليم جماهير واسعة من الرجال الذين تحدروا من الفئات الدنيا بشكل عام، أن تعمل وحتى أن تفكر بالطرائق المملاة والمفروضة سلفًا»[55]. ولا يمكن التقليل من أثر دور جيوش البيروقراطية الجديدة، والجيوش الوطنية في قيام الدولة الحديثة وصوغ أهم عناصرها، وصوغ شخصية المواطن في الدولة وشخصيته في الوقت ذاته.

ختم غيرهارد أوسترايش كتابه الرواقية الجديدة والدولة الحديثة المبكرة (في القرنين السادس عشر والسابع عشر) باقتباس طويل لبرودون الاشتراكي الفرنسي من القرن التاسع عشر، يمكن أن نتعرف من خلاله إلى الفهم العميق لجوهر الدولة الحديثة والتغيير الذي أحدثته في الإنسان، هذا الفهم الذي تحلى به هذا الاشتراكي الفوضوي السلمي بتأثيره الواضح في أصحاب النظرية النقدية وفوكو وغيرهم من منظّري النصف الثاني من القرن العشرين: «أن تكون محكومًا معناه أن تكون تحت المراقبة الشرطية، وأن يجري فحصك، والتجسس عليك وتوجيهك ودفنك تحت القوانين، وأن تجري إدارتك واحتواؤك ووعظك وضبطك وتقويمك ووضعك تحت الرقابة، وأن تكون مأمورًا... وأن تجري ملاحظتك وتسجيلك ومنحك أختامًا وتأشيرات

---

(55) Karl Mannheim, *Man and Society in an Age of Reconstruction*, Translated by Edward Shils (London: Harcourt, Brace and Company, 1940), p. 255.

وإحصاؤك وفرض الضرائب عليك ومنحك البراءات والتراخيص والتوصيات وتهميشك ومنعك وإصلاحك وفرض الاصطفاف عليك ومعاقبتك، وذلك في كل فعل ومعاملة وإجراء، وفي أي لحظة»[56]. لا يمكن ألا يلاحظ الإنسان أولًا، القوة النبوئية العلنية لقيام الدولة البوليسية الحديثة بأشكالها الشمولية التي نعرفها، وثانيًا التأثير الواضح لعبارات المؤلف في أجندة المنظِّرين النقديين البحثية في القرن العشرين.

خامسًا: في الرواقية الجديدة
وفي الجمع بين منطق الدولة والعقد الاجتماعي

إلى جانب اليسوعية والكالفنية انتشرت في القرن السابع عشر أخلاقية مستندة إلى عقلانية الرواقية الجديدة التي اعتمدت على إحياء فكر آبائها الرومان مثل سينيكا وتاسيتوس. وأوجدت الرواقية الجديدة كفلسفة أخلاقية حالةً عابرةً للمذاهب تلاءمت مع صعود الدولة المطلقة بعد الحروب الدينية، وتميزت برفع قيم الاعتدال في السلوك المدني (بمعنى تمدين السلوك) والانضباط، كما بنت فكرها على دور الأخلاق في المجتمع وتأدية الواجب. وجعلت روما نصب أعين المثقفين أنموذجًا يحتذى في بناء الدولة المركزية التي يجب أن تقوم في أوروبا في مقابل الحروب الأهلية والدينية. وكان يوستوس ليبسيوس، أستاذ القانون والفيلولوجيا في جامعة لايدن الكالفنية في الأراضي الواطئة، ثم في جامعة لوفان الكاثوليكية، من أهم من أثاروا أفكار الرواقية الرومانية في الأخلاق الفردية والسياسة من جديد، ولا سيما في كتابه *De Constantia* (عن الثبات، أو الصمود) في عام 1584، الذي نُشر بعشرات الطبعات باللاتينية ونُشر بالفرنسية والهولندية والإنكليزية والألمانية والإسبانية والإيطالية والبولندية طوال القرن السابع عشر، وحظي بانتشار واسع، لأن الحروب الدينية وحالة الفوضى وعدم الاستقرار ذكرت فيه، وقدّمت نصائح أخلاقية على شكل حوار، ودعوة إلى عودة الإنسان إلى قواه الداخلية لاكتشاف الصبر (Patientia) والصمود

(56) Oestreich, p. 272.

(Constantia) والحزم (Firmetes)[57]. كتب ليبسيوس هذا الكتاب كأنه يجيب عن أزمة شخصية تردد خلالها بين مغادرة البلاد نتيجة فوضى الحروب الأهلية، ودعاه معلّمه إلى الصمود، والهرب من عواطفه لا من بلاده، وأن يجد السلام والهدوء الذهنيّين في وسط الحروب والدمار، بالاستماع إلى صوت العقل والحكمة[58]. فالصراعات والحروب الأهلية القائمة في المجتمع هي صراعات الهوى والرأي، ولا بد من العودة إلى العقل (Ratio) ضد الرأي (Opinion). نلاحظ هنا أن العقل، لا الدين، هو النقيض المقابل للرأي (وهو ما يقابل الهوى في الفكر الإسلامي لا مدرسة أهل الرأي في هذا الفكر). لكن العقل يأتي من السماء، أي من الله نفسه. والعقل هو الحاكم الشرعي للنفس. وتجديد الذات يكون بواسطة التحرير الذاتي والمشاركة في الحياة السياسية. الدولة هنا هي تجسيد للعقل وللأخلاق الاجتماعية[59] (التي سمّاها هيغل لاحقًا Sittlichkeit).

كان سينيكا قد اعتبر العقل الروح الإلهية المزروعة في النفس الإنسانية، وهو القوة التي تمكّن الإنسان من الفهم والحكم على الأشياء. وطاعة العقل تعني أن يكون الإنسان سيد الأشياء الدنيوية. مصدر العقل والفضائل (Vertus) هو الله، في حين أن مصدر الرأي والهوى دنيوي وجسدي. وهذا تقسيم جديد بين السماوي والأرضي، يرفع من شأن العقل والفضائل ويجعلها سماوية في مقابل الهوى والرأي ومكانهما الجسد. ويعني الهوى والرأي من هذا المنظور التفكير غير العقلاني، وهو أساس الشرور كلها. وقسّمها شرورًا خصوصية وعمومية (Mala publica). وضمن الأخيرة تدخل المجاعات والحروب والطغيان. والشرور العامة هي شرور لأنها تؤدي إلى شرور خاصة، إلى ألم خاص. والجميع يتأثر بألم الآخرين في حالة الانتماء إلى وطن، ولو ضُمن للشخص حياته وأملاكه لما تأثر بآلام الآخرين. الوطن (Patria) مثل سفينة. والسفينة يقودها قبطان واحد؛ والدولة يحكمها ملك واحد وقانون واحد، ولا بد

---

(57) Oestreich, p. 13.
صدر هذا الكتاب بالألمانية في عام 1969.

(58) المصدر نفسه، ص 18.

(59) وهو ما لم يره العروي في كتابه مفهوم الدولة، كما أسلفنا. فظهر هيغل عنده كأنه بدأ بداية جديدة، وهذا ليس صحيحًا حتى بالمفهوم الهيغلي الذي تبدو فيه فلسفته نفيًا واحتواء لما قبلها.

من أن يحبّها مواطنوها ويدافعوا عنها. حب الوطن لا يأتي بالطبيعة، بل بالاتفاق والعادة، يجب أن يمنح الناس الوطن الحب والعاطفة، لكن باعتدال[60]. وفوق هذا بقي هذا الفكر ملتزمًا العقيدة، إذ رأى أن الوطن الحقيقي هو السماء، لكن الانتماء إلى الحالة الجمعية المجتمعية يأتي من غريزة حب الذات والنجاعة والمصلحة وغيرها.

تمر المجتمعات كلها في حالة طفولة ونضج وشيخوخة، وحتى خَرَف. وثمة خطة إلهية، ولهذه الخطة أدواتها. وبما أن الخطة إلهيةٌ فلا يمكن أن تكون شريرة، فثمة معنى جلي، أو خفي لكل حدث، وهو القصد الإلهي منه، ومكانه في الخطة الإلهية التي لا يمكن إلا أن تكونَ خيرًا. المصائب كلها، حتى الحروب والطاعون والمجاعات، تخدم هدفًا وغاية. وعلى المواطن خلال هذا كله أن يصمد ويعمل بموجب إرشادات العقل، وأن يحتوي غرائزه الطبيعية. وينبغي ألا يسقط في الشفقة، لكن يجب أن يتعاطف مع الآخرين ويشعر معهم. والله لا يجبر الإنسان على فعل شيء، فضمن الخطة الإلهية للتعاقب الزمني تبقى حرية الإنسان محفوظة؛ فالأمر مرتبط بإرادته ومدى الصرامة الأخلاقية عنده. وهذه تاريخانية صرف بغطاء ديني، وسوف تتعلمن لاحقًا في تطور الفكر.

استُقبلت أفكار الصرامة الأخلاقية، والأخلاق المرشّدة عقليًا، والدعوة إلى الانضباط وتهذيب المزاج بترحيب واسع، وذلك على الرغم من نزعتها القمعية القسرية، ونتيجة صعود الإيمان بدور الدولة. وانسجم ذلك مع الدعوة إلى احترام القوانين وسلطة الدولة ورفض التمرد عليها. لم يحترم ليبسيوس «هوج» جماهير العامة المتأثرة بعواطفها والقابلة للتحريض بسهولة. فقد كتب لتلك الطبقة من المثقفين، طبقته التي استقبلت أخلاقياته بحماسة، وهي الطبقة نفسها التي دعت إلى تقوية الدولة المركزية والانضباط السياسي والاجتماعي كرد على فوضى الحرب الأهلية الدينية في سياق حالة من النفور العام منها.

أعاد ليبسيوس إصدار كتاب سينيكا *Omnia Opera*، وكتب هو في عام 1589 تطبيقات سياسية على الفلسفة الأخلاقية الرواقية في كتاب ستة كتب في السياسة والعقيدة المدنية (*Politicorum sive Civilis doctrinae libri sex*).

---

(60) Oestreich, p. 21.

وتتلخص المحاولة هنا أولًا، بالاستناد إلى مصادر غير مسيحية مثل الرواقية الرومانية وملاءمتها المسيحية. كانت هذه مهمة سهلة، فأخلاقيات الرواقيين الرومان تشبه المسيحية إلى حد بعيد. وفي العصر الوسيط اعتُبر سينيكا مسيحيًا متخفيًا؛ وتتلخص ثانيًا بالعودة إلى الأخلاقيات الداخلية للبحث عن مكامن القوة والاستقرار في عصر الصراعات المذهبية والفوضى. ويمكن القول إن البعد الأنسني هنا يتلخص ببناء السياسة على الأخلاق الرواقية، كخلفية نظرية تتجاوز النصوص الدينية.

انتشر هذا النوع من التفكير في القرن السابع عشر كأساس لفكر السياسيين والمحامين والفلاسفة، هذه الفئة من الطبقة الوسطى التي أصبحت أكثر الفئات تسييسًا وقربًا من فكرة الدولة المطلقة. ووجد هذا التيار الفكري الذي يمكن تسميته بالرواقية الجديدة نفسه في مقابل انتشار اليسوعية كممثل لعودة الكاثوليكية عبر الإصلاح المضاد، وفكر الكالفنية كممثل لفكر الأقليات البروتستانتية بشكل خاص.

عاد ليبسيوس في كتابه المذكور أعلاه عن السياسة إلى الأخلاق والقانون العادل كأساس لأخلاقيات الملك، ولم يرجع إلى التوراة لتأسيس حججه، خلافًا للكالفنيين، ولا عاد إلى الكنيسة لتأسيس موقفه خلافًا لليسوعيين. ومن منظوره لا سلطة للأمير في قضايا الدين والكنيسة عدا الحق في الإشراف والمراقبة، والأمر هذا ليس للحكم في شؤون الدين، بل لحماية الدين Inspectio in Sacra[61].

كان للأنسنية السياسية التي انتشرت من هولندا دورٌ في نشوء فكرة الدولة الحديثة، لأنها توجّهت إلى تثقيف الحكام سياسيًا وفي قضايا الإدارة والجيش، وكان غروتيوس بعد ليبسيوس من ضمن هذه المدرسة. واهتم ليبسيوس بالدولة القوية المركزية في مواجهة الحروب الدينية، فيدعمها جيش نظامي منضبط، وتقوم عليها حكومة معتدلة مقيدة بالدين والأخلاق والمبادئ القانونية. و«في عام 1600، ولا سيما في فرنسا هنري الرابع والأراضي الواطئة، أصبحت

---

(61) Oestreich, p. 45.

الرواقية أيديولوجية المتعلمين، إن لم تكن دينهم»[62]. ويمكن اعتبار تأليهية القرن السابع عشر، ومفاهيم القانون الطبيعي إحياءً للرواقية أيضًا. كما بُنيت أخلاقيات ديكارت على تعاليم الأخلاق التي كتبها ليبسيوس بناءً على المنظومة الرواقية.

نرى أن تأثير الرواقية الجديدة في منطق الدولة الحديث (Reason of State) أعظم وأبعد مدى من تأثير الكالفنية، ولا سيما في مسألة العلاقة بالمذاهب الأخرى. وهذا ما لم يكن واردًا في حالة كالفن الذي كان يرفض فكرة السلطة الدنيوية المطلقة. والكاتب «الحديث» الوحيد الذي اعتمد عليه ليبسيوس هو مكيافيلي، مع أنه انتقد فقدانه طريق الفضيلة والشرف. ورأى مثل مكيافيلي أن الدولة تحتاج إلى سلطة، وأن السلطة تحتاج إلى قوة عسكرية، وخصّص جزءًا كبيرًا من كتاباته لمسألة تنظيم الجيش وضبطه وتثقيفه.

مال ليبسيوس إلى تأكيد ضرورة تحقيق الانسجام الديني في الدولة للحفاظ على وحدتها، وذلك ليس بسبب تعصب ديني أو مذهبي، فمنطقه في قبول الاضطهاد الديني للأقليات الطائفية إذا تمردت على الدولة، كان منطق الدولة. وإذا تطلب منطق الدولة فرض التجانس الديني على السكان، فمن حقها فعل ذلك. كما أصرّ على ضرورة المحافظة على التقاليد الكنسية المرعية للحفاظ على تماسك المجتمع، ولهذا أيضًا دخل في سجال طويل مع ديريك كورنهيرت (Dirk Coornhert) (1522-1590) الذي اتهمه بعدم التسامح الديني[63]. لم يكن ظهور الدولة بداية ككيان يحوي التعددية الدينية، فالأصل أنه يخضعها لمصالحه، أكان ذلك بتأكيد التعددية أم بنفيها لتحقيق الانسجام اللازم لتماسك الدولة، كما في مبدأ «الناس على دين ملوكهم».

ساد نفور عظيم من الهوغونو لدى المنظرين الأنسنيين في فرنسا، وعلى رأسهم مونتين، ومن مظاهر الفوضى والحق المزعوم بالتمرد على الدولة لأسباب دينية. وليست مصادفة أن مونتين حيًا ليبسيوس في كتابه **المقالات** ووصفه بالأكثر معرفة في عصره. ومع أن مونتين كان أكثر تشكيكًا في الأمور

---

(62) Oestreich, p. 37.

(63) سكنر، ج 2: عصر الإصلاح الديني، ص 461.

الدينية من ليبسيوس وتعامل مع الحظ بتشبيهات من الآلهة اليونانية، خلافًا لليبسيوس الذي شبهه بالقدر الإلهي، فإنه كان مثل الثاني متعاطفًا مع فكرة الانسجام الديني، وعدم الخروج على الطقوس والتقاليد الدينية باعتبارها من عناصر اللحمة في الكيان السياسي الجمعي[64]، والخضوع للسلطات القائمة مهما كان تصريف وظائفها ناقصًا، وتحمّل المعاناة[65] (الثبات والصبر اللذان تعرفنا إليهما عند ليبسيوس). ورأى ليبسيوس أن تحمّل أي نوع من العذاب والطغيان لهو أفضل من الحرب الأهلية والفوضى، فلا شيء أتعس وأسوأ من السماح بحرب أهلية[66]. كره مونتين الثوريين الدينيين مثلما كرههم ليبسيوس. وفي المرحلة عينها نظّر جان بودان (Jean Bodin) (1530-1596) للملكية المطلقة، وأوصى بالدفاع عنها ضد أعداء الدولة من دون تردد، ومن دون وخزِ ضمير. وكتب مؤلفه المعروف ستة كتب في الجمهورية، أو للدقة في الكيان السياسي العمومي (Republique, Commonwealth) في عام 1576، في أوج تمرد الهوغونو. كما أسّس فكرَ التسامح ليس من منطلق منطق الدولة فحسب، بل من زاوية نظر دينية أيضًا ترى انسجامًا في الاختلاف القائم في الطبيعة، كما أنه رفض فكرة أن يقوم شخص بدحض دين شخص آخر أو نفيه، كما لاحظ رولز في مقالة متأخرة له حللت موقف الأخير الشخصي من الدين وتأثره بكتابات بودان[67].

كان موقف بودان متقدّمًا في فهم الدولة ككيان قائم بذاته متميز من الدين. وسادت بينه وبين موقف الرواقيين الجدد توافقات عديدة، كما وفّرت كتابات مكيافيلي (ولا سيما المطارحات) مصدرًا مشتركًا لبعض القناعات. ودان موقف الكالفنيين الراديكاليين الذين أجازوا أن يحمل المواطن السلاح ضد وطنه، واعتبر الحرب الأهلية أبغض الأمور. واعتبر تدخل أمير خارجي

---

(64) سكنر، ج 2: عصر الإصلاح الديني، ص 460.

(65) المصدر نفسه، ص 466.

(66) المصدر نفسه، ص 467-468.

(67) John Rawls, «My Religion,» in: John Rawls, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith: With «on My Religion»*, Edited by Thomas Nagel; with Commentaries by Joshua Cohen, Thomas Nagel and Robert Merrihew Adams (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009), pp. 266-267.

لتخليص بلاد وشعبها من طاغية ظالم اغتصب الحكم أمرًا أجدى بكثير من الحرب الأهلية. ووافقه غروتيوس على ذلك.

في الفصل عن السيادة وضع بودان عمليًا الأساس لكتاب هوبس لفيتان؛ فالسيادة عنده سلطة مطلقة تقف فوق القانون ولا تقدّم حسابًا لأحد غير الله. والسيادة هنا ليست مركّبة من تآلف أفراد أو جماعات، بل هي مطلقة مشتقة من مفهوم الدولة نفسها. فالدولة عنده هي الحكم القانوني على أسرٍ كثيرة بواسطة سلطة عليا ودائمة، أما السيادة فهي الدالة على تلك السلطةَ العليا الدائمة والمطلقة. والدلالة الرئيسة على السيادة هو كونها تشريعية، أي إنها تلك التي تسن القوانين[68]. وهذه السمة، أي القدرة على التشريع، شكّلت اختراقًا في نظرية السيادة، باعتبار أن النظريات السابقة رأت في الحاكم سطوة وقوة، وبالأصل قاضيًا بين الناس قبل كل شيء. وللتذكير كان هذا الفهم الأخير هو أيضًا الفهم الإسلامي لمفردات حكم وحاكم بالعربية في مرحلة ما يسمى بالدولة الإسلامية. ونعتقد أن الدولة بدأت تنهض كدولة في التاريخ الإسلامي حين بدأت بممارسة علنية منظمة ومستقلة لواجبها كدولة في وضع التشريعات، وتجسد ذلك بشكل جلي في مرحلة التنظيمات العثمانية.

أصبحت سمة الحاكم صاحب السيادة وضع قوانين لمواطنيه من دون العودة إليهم. وهي التي تشمل الصلاحيات الأخرى التي اعتبرت في الماضي من مميزات السيادة. والقانون هو بشكل عام الأمر الصادر عن صاحب السيادة[69]؛ فالعلامة الأولى للسيادة هي التشريع للجميع بشكل عام، ولكلٍ بشكل خاص[70].

عارض بودان اقتصار دراسة القانون على القانون الروماني، لأنه اعتبره قانون دولة واحدة قديمة، وعمل على دراسة قوانين ممالك كثيرة عبر التاريخ ومقارنتها للتوصل إلى المشترك... ووجد أن المشترك هو وجود سلطة سيادية

---

(68) Julian H. Franklin, «Sovereignity and the Mixed Constitution: Bodin and his Critics,» in: Burns and Goldie, eds., p. 302.

(69) سكنر، ج 2: عصر الإصلاح الديني، ص 476-478.

(70) Bodin, II.10, pp. 48-51 and 55.

مطلقة في كل دولة قابلة للحياة[71]. لكنه اشترط على السيادة ألا تفرّط بأراضي الوطن، وألا تبيع أملاك الدولة للغير، الأمر الذي جعل السيادة على الأرض جزءًا من فكرة السيادة، ومن عملية بلورة المفهوم الحديث للوطن الذي يُعتبر التفريط في أراضيه علامة على فقدان السيادة، أو فقدان سلطة السيادة.

حين كتب هوبس في عام 1620، أي في مرحلة مبكرة من مسيرة إنتاجه الفكري، التعليقات على حوليات تاسيتوس، تجلى من كتابته اطلاع واسع على أدبيات «منطق الدولة» التي كانت منتشرة في أوروبا في جيله[72]، ومن الواضح أنه تأثر بها. وكتب هوبس فلسفته السياسية المتعلقة بالدولة كحلقة في عمله الكبير مبادئ الفلسفة الذي انتقل من الأشمل إلى الأكثر خصوصية، فكان الكتاب الأول هو المادة (أو الجسم)، وتلاه كتاب الإنسان، ثم كتاب المواطن (De Cive). وهو الكتاب الذي طرح الأفكار التي نجدها لاحقًا في كتاب لفيتان بشكل مختصر وأكثر عمومية، وأكثر نسبية أيضًا، إذا صح التعبير. ألّف هوبس هذا الكتاب المبني على ما توصل إليه في شأن المادة وحركتها، والإنسان وخصوصيته، للرد على خصوم الملكية مع بداية الحرب الأهلية، وهجرته إلى باريس في عام 1640، حيث طبع الكتاب في العام التالي[73].

في هذا الكتاب ظهرت السياسة عنده كحل لمعضلة الأخلاق والصراع على المواقف التي لا حل لها إلا في السياسة أو الدولة. هنا ينطلق هوبس من حالة الإنسان الطبيعية القائمة على صفاته الطبيعية. وفيها يريد الإنسان أن يعيش وأن يدافع عن نفسه للعيش، وكذلك أن يحصل على كل ما يريد، فيؤدي ذلك إلى تصادم الإرادات، كما تتصادم الأجسام المتحركة نحو هدفها في خط مستقيم إذا لم يوقفها شيء (جسم آخر). حالة الصراع هنا مطلقة وطبيعية، والدولة بالتالي هي حل شامل لحالة صراع شاملة. وهو يطوّر الطريق إلى الدولة بالاستناد إلى القانون الطبيعي الوحيد الممكن تصوره ويتفق عليه

---

(71) المصدر نفسه، ص 56، و Franklin, p. 301.

(72) نشرت هذه التعليقات في طبعة جديدة نسبيًا: Thomas Hobbes, *Three Discourses: A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*, Edited by Noel B. Reynolds and Arlene W. Saxonhouse (Chicago: University of Chicago Press, 1995).

(73) طبع الكتاب لمجموعة محدودة من الأصدقاء قبل أن ينشر بشكل واسع لاحقًا.

الجميع. وهو حق كل إنسان بأن يدافع عن حياته وجسده. وهذا هو في الوقت عينه المفهوم الأول للشرعية التي تقتصر على الفعل الضروري للحفاظ على الذات. والخطيئة هنا في فعل ما نعرف أنه غير ضروري؛ فالقسوة مثلًا هي انتقام غير ضروري، كما أنه لا يرتبط بهدف مستقبلي ما. وعمومًا بعد تحقيق هدف الحفاظ على الذات يجب أن يكون تطلّعًا إلى خيرٍ آخر في المستقبل. الحالة الطبيعية هي حالة وحشية موضوعيًا من الاقتتال الدائم، وما ينجم عنه من خوف دائم على الحياة وانعدام المدنية. وهي بالطبع حالة نظرية يدعو نفيها إلى فهم جوهر الدولة، لكنها في الواقع ليست نظرية بالكامل. واستعان هوبس بأمثلة عينية لتصويرها، فلو كانت مجرد نظرية لما كان تحقق الخوف منها والداعي إلى تشكيل الكيان السياسي المشترك. وتصوّرها هوبس شبيهة بأحوال السكان الأصليين في أميركا، التي تصوّر حال شعوب كثيرة في الماضي: «قليلو العدد ومتوحّشون وحياتهم قصيرة ومعدمون ولا تتوافر لديهم سبل الراحة التي يوفّرها السلم والعيش في مجتمع»[74]. والإنسان لا يرى أن حرب الكل ضد الكل يمكن أن تحمل له الخير، لذلك فإن أول خطوة يقوم بها هي ألا يحارب الجميع، وأن يصنع تحالفات مع بعضهم ضد بعضهم الآخر.

يتضمّن القانون الطبيعي بطبيعة الحال عنصر إعلاء العقل السليم في فعل ما يجب فعله للحفاظ على الذات والجسد. وبما أن المعايير فردية وذاتية، فإن الحل الذي يقدمه هوبس لهذه المعضلة الفلسفية والذي يختلف فيه عن الفلاسفة قبله، هو الفعل الجماعي. وبالفعل الجماعي يتشكل الكيان المشترك الذي يتنازل فيه الجميع عن حقوقهم الطبيعية لمصلحة الحالة المدنية المنظمة. ويترك لهذا الكيان الاجتماعي أن يقرر في الخلافات الدنيوية كلها، بما فيها العلمية والفلسفية وقضايا المصلحة. الكيان الاجتماعي/السياسي الجديد (Commonwealth) الذي تترادف فيه عند هوبس الدولة والمجتمع المدني، هو الذي يقرر حتى في قضايا مثل «ما هو الإنسان؟» بغضّ النظر عن تعريفات أرسطو له ككائن عاقل. وهنا يحدد هوبس بوضوح أنها وظيفة الكيان الاجتماعي المنظم في سيادة، أي صاحب السيادة، فهو الذي يقرر في الشؤون الدنيوية.

(74) Thomas Hobbes, *On the Citizen*, Edited by Richard Tuck and Michael Silverthorne (New York: Cambridge University Press, 2011), chap. 1, para 13, p. 30.

من الواضح من الفعل الجماعي هذا أنه متخيل، وهذا يعني أن الدولة معطى، وشرح أصلها النظري كأنه تاريخ تشكّلها هو عبارة عن منهج في فهم جوهرها ووظائفها ككيان قائم.

بموجب تفكير هوبس فإن المسيح لم يأتِ ليعلّم الناس الفلسفة والمنطق والسياسة وغيرها. في هذه المجالات على الناس أن يتعلموا بأنفسهم، وأن يطيعوا قوانين وقرارات كيانهم المشترك، ولا سيما في حالة وجود خلافات. لا يوجد موضوع لا يمكن الخلاف في شأنه. لكن المهمة تكمن في منع تحول الخلاف إلى حرب أهلية. جماعة البشر المختلفين والمتعددي الآراء والإرادات هم جمهرة، أو جمهور. أما ما يحوّلهم إلى شعب فهو توحيد الإرادات والتبعية لسيادة واحدة يمكن أن يُنسب إليها فعل(75). وفي كتاب المواطن يمكن ذلك عند هوبس في جمهورية ديمقراطية (ما دامت الأقلية فيها خاضعة للأغلبية، واتُفق فيها على قواعد الانتخاب والاجتماع واتخاذ القرارات)، وكذلك في نظام ملكي طبعًا. الشعب في حالة الديمقراطية هو المجلس المنتخب ذاته، وفي حالة الملكية، الملك هو الشعب، وبهذا المعنى هو السيادة. فهؤلاء يجسّدون سيادة الشعب التي لا يمكن أن تظهر أو تمارس في جمهرة. الشعب هو شخص مدني (Civil Person) معرّف بالسيادة، أما الجمهور فهو هؤلاء البشر أنفسهم المرتبطون بسيادة والموالون لها، حين كانوا في حالتهم الطبيعية. والغريب أن هوبس رأى في هذا الكتاب أن مجرد اجتماع الناس لإقامة الكيان السياسي المشترك أو الدولة فإنهم باجتماعهم الافتراضي هذا شكّلوا ديمقراطية(76)، وإن تمخض عنها حكم مطلق. فبعد هذه اللحظة الديمقراطية العابرة يتقرر هل ينجم عن العقد الاجتماعي أرستقراطية أم ملكية. وطبعًا برز تفضيله لحكم الملك الفرد بشكل خاص في كتاب لفيتان.

على الرغم من دفاع هوبس عن المَلكية المطلقة ضد خصومها، إلا أن الملكيين ظلوا يشكّون فيه، ففرضياته الأولى التي ينطلق منها، مثل حالة المساواة بين البشر في الحالة الطبيعية، هي الفرضيات الجمهورية، لأن هوبس

---

(75) Hobbes, *On the Citizen*, chap. 12, para. 8, p. 137.

(76) Hobbes, *On the Citizen*, chap. 7, para. 5, p. 94.

لم يعترف بحقوق بالولادة، ولا بأن الملك يصبح مِلِكًا لأنه متفوق على غيره. لأن ما يجعله صاحب سيادة هو أنه يجمع إرادات الناس في شخصه. ولهذا، وعلى الرغم من تفضيله الملكية المطلقة، بقي منظّرو الملكية من أمثال روبرت فيلمر ينظرون إلى هوبس نظرة نقدية مرتابة[77]. لم يقبل هوبس الفكرة الأصلية للملكية التي تتلخص بكلمة واحدة هي البطريركية أو الأبوية التي تتعامل مع مسؤولية الملك كوالد للمواطنين، وكأنهم قاصرون. وكتب هوبس مفنّدًا هذه المقولة، فلو كان الأمر موضوع رعاية الأبناء فإنه من حق الأم لا الأب.

رفض هوبس أيضًا المحاولات العقلانية في الفلسفة أو اللاهوت الطبيعي لتأسيس الدين، ولا سيما الديانات القائمة على مبادئ عقلانية. فالمقولة الصحيحة الوحيدة في رأيه في هذا الشأن متعلقة بالديانة الطبيعية، وهي أنه لا بد من أن يكون لهذا العالم خالق، أي السبب الأول له. لكن لا يمكننا أن نجزم بشيء واضح في شأنه. وبما أن من عادة الإنسان أن يكرّم ما هو أقوى منه، فنحن ننظر بدهشة وتكريم إلى خالق الكون. ولغة التكريم والإجلال لا تحمل أحكامًا علمية عن الصواب والخطأ، فهي تسابيح لا مقولات، فنحن لا يمكن أن نقول أي شيء عن اللانهائي إلا ويجعله محددًا ونهائيًا، ومن هنا فإن وصف اللانهائي ليس تصورًا لما هو، بقدر ما هو إقرار الإنسان بعجزه عن التصور[78].

يتضمن الفصل السابع عشر من كتاب لفيتان حججًا في شأن علاقة السيادة بالكنيسة المسيحية، وفصل فيها بين القضايا الزمنية والقضايا الروحية. فكل ما يمتّ بصلة إلى الأولى يتبع صاحب السيادة. أما المسائل التي لا يمكن معرفتها بالعقل الطبيعي بل بالوحي فحسب فحدّدها المسيح للمسيحي، ومن بعده ورثته من الرسل ورجال الدين. واعتبر هوبس اختصاص الكنيسة هذا من صفات المسيحية المميزة، فهي تتعامل مع قضايا لا يقاربها العقل من دون أن تكون متناقضة مع العقل بالضرورة. ورجال الدين يفسّرون النص في هذه القضايا.

---

(77) Robert Filmer, *Patriarcha and Other Writings*, Edited by Johann P. Sommerville, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1991), pp. 187-197.

(78) Hobbes, *On the Citizen*, chap. 15, para. 14, p. 178.

ومنها طبيعة المسيح وطبيعة الثواب والعقاب في الآخرة وطبيعة الملائكة[79]، وعموم القضايا التي تقع ما وراء قدرات العقل الإنساني، ولا يمكن فهمها لأنها كذلك. وهي تحتاج إلى عقيدة فوق طبيعية. ونحن نجد هوبس هنا يتحدث عن اختصاصات الكهانة وكأنه عاد كاثوليكيًا على الرغم منه. والحقيقة أن الكنيسة الأنكليكانية التي كان يتبعها إلى ذلك الحين لم تكن قد تخلّصت من كاثوليكيتها بعد، ما عدا قضية تبعيتها للملك وتعيينه رجال الدين. وكما أشرنا سابقًا، انفصل هوبس عن الأنكليكانية بعد ذلك، وقبل أن يؤلّف كتابه لفيتان الذي لم يفرد فيه للكنيسة حتى هذه الصلاحيات.

في تحديده العلاقة بين الدولة ورجال الدين عاد إلى التوراة والعهد القديم ومطالبة الشعب إلهه بأن يسمح له أن ينصب ملِكًا مثل بقية الشعوب، بحيث يحل محل سلطة الكهنة والقضاة. وخوّل الشعب الملك أن يعلن الحرب، وأن يحكم في النزاعات بين الناس، وبالتالي تنازلوا له عن كل ما يمكن أن يتنازل عنه إنسان لإنسان آخر[80].

في المرحلة عينها إذًا التي نظّر فيها هوبس للملكية المطلقة، نظّر لها غيره من اتجاهات أخرى، بما فيها الرواقية الجديدة. ولدينا أمثلة مهمة عن تنظير كاثوليكي للملكية المطلقة من منطلق حق الملوك الإلهي. ومن الضروري في هذا السياق التطرق إلى فكرة بوسويه (Jacques-Bénigne Bossuet) (1627-1704) الذي كان أسقفًا ولاهوتيًا، في شأن حق الملوك الإلهي في الحكم وفكرته عن السيادة[81]. وكتابه الذي يهمنا هنا هو السياسة مستمدة من كلمات النص المقدس (*Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte*) (1670) ومثّل هذا النص أهم دفاع عن حق الملوك الإلهي بالحكم

---

(79) Hobbes, *On the Citizen*, chap. 17, para. 28, pp. 229 and 232.

(80) Hobbes, *On the Citizen*, chap. 16, pp. 199-201.

(81) أصبح واعظًا عند لويس الرابع عشر منذ عام 1662، ولا سيما في ما يتعلق بواجبات الملك، وخدم فترة قصيرة بصفته مستشاره الروحي لفترة قصيرة في عام 1675، وأصبح لاحقًا أسقف مو. وكتب ضد نقاد العهد القديم مثل ملبرانش وريتشارد سيمون، وضد لايبتز وهوبس، وعمومًا ضد كل محاولة لتطبيق العقل على كل شيء، بما في ذلك الأخلاق والسياسة والنصوص الدينية ومسائل الإيمان. وسوف نتطرق لاحقًا إلى نقد فولتير لأطروحته عن التاريخ الكوني، وذلك في الفصل المتعلق بفكر التنوير.

في الفكر الفرنسي[82]. ومن الواضح أن الاستناد إلى النصوص المقدسة يهدف إلى مواجهة فكرة تطبيق العقل مباشرة على فهم الملكية من دون المضامين الإيمانية والأخلاقية التي يفترض أن تستند الملكية إليها. لذلك فهو يؤكد بشكل واضح قوانين الله في التوراة. لدينا هنا مفكر لاهوتي كاثوليكي يجد نفسه يصادر التوراة من يدي لوثر وكالفن، أي يصادر المصادرة البروتستانتية، حين أراد تطبيق النص الديني في السياسة. لكنه خلافًا لهما أصر على ضرورة أن تقوم الكنيسة بتفسير النص الديني المقدس. ولا يكتفي بذلك بل يتبنى موقفًا إسمانيًا من العناية الإلهية، لأنه يجعلها سبب كل ما يجري في الكون على حدة، لا سببًا عامًا للكون بشكل عام. فالله هو الذي يعين الأسر الحاكمة، وهو الذي يأتي بالأشخاص الذين يعينونها على النهوض، أو يدفعونها إلى السقوط.

طاعة السلطات عنده هي طاعة لأمر مباشر من الله، وبالتالي لا يوجد أي تبرير للعصيان، أو لمقاومة الحاكم. وعنى بذلك التمردات الكالفنية في بلاده، والانتفاضات الهولندية على الإسبان. واستند إلى سفر الملوك في التوراة لتبرير مفهوم سيادة الملوك، وأن هذه السيادة تقع خارج إرادة البشر وفوقها.

لكنه يفسّر نصوص أسفار صموئيل والملوك الأول تفسيرًا انتقائيًا ليبرر موقفه. ونحن لا نتفق طبعًا مع هذا التفسير، ونفسر سفر صموئيل كتمييز بين مرحلة ما قبل الملوك (مرحلة القضاة) في التوراة من جهة، ومرحلة الملوك الذين يؤلّهون أنفسهم في الواقع. الأولى مرحلة الأهل والقبيلة، وفيها يحكم القضاة في الخلافات بين الناس ويقودونهم في الحرب، لكنهم لا يملكون، فمن يملك هو «يهوه» نفسه. لكن شعب إسرائيل رأى أن الشعوب الأخرى نصّبت ملوكًا وأرادت ملكًا. وفي ما يلي نص إجابة الله (يهوه) الغاضبة والمحذرة لنبيّه صموئيل حين جاءه بمطلب الشعب أن ينصّب عليه ملكًا: «وكان لما شاخ صموئيل أنه جعل بنيه قضاة لإسرائيل. وكان اسم ابنه البكر يوئيل، واسم ثانيه أبيّا كانا قاضيين في بئر سبع. ولم يسلك ابناه في طريقه بل مالا وراء المكسب، وأخذا رشوة وعَوَجا القضاء. فاجتمع كل شيوخ إسرائيل وجاءوا إلى صموئيل

---

(82) Jacques-Bénigne Bossuet, *Politics Drawn from the Very Words of Holy Scripture*, Translated and Edited by Patrick Riley, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1990), p. xv.

إلى الرامة. قالوا له: هوذا أنت قد شخت، وابناك لم يسيرا في طريقك فالآن إجعل لنا مِلكًا يقضي لنا كسائرِ الشعوب. فساء الأمر في عيني صموئيل إذ قالوا أعطنا مِلكًا يقضي لنا. وصلّى صموئيل إلى الرب. فقال الرب لصموئيل: إسمع لصوت الشعب في كل ما يقولون لك. لأنهم لم يرفضوك أنت بل إياي رفضوا حتى لا أملك عليهم. حسب كل أعمالهم التي عملوا من يوم أصعدتهم من مصر إلى هذا اليوم وتركوني وعبدوا آلهة أخرى، هكذا هم عاملون بك أيضًا. فالآن إسمع لصوتهم ولكن أشهدن عليهم وأخبرهم بقضاء الملك الذي يملك عليهم. فكلّم صموئيل الشعب الذين طلبوا منه ملكًا بجميع كلام الرب. وقال: هذا يكون قضاء الملك الذي يملك عليكم: يأخذ بنيكم ويجعلهم لنفسه، لمراكبه وفرسانه، فيركضون أمام مراكبه. ويجعل لنفسه رؤساء ألوف ورؤساء خماسين، فيحرثون حراثته ويحصدون حصاده، ويعملون عدّةَ حربه وأدوات مراكبه. يأخذ بناتكم عطّارات وطبّاخات وخبّازات. ويأخذ حقولكم وكرومكم وزيتونكم، أجودها ويعطيها لعبيده. ويعشّر زروعكم وكرومكم ويعطي لخصيانه وعبيده. ويأخذ عبيدكم وجواريكم وشبانكم الحسان وحميركم ويستعملهم لشغله. ويعشّر غنمكم وأنتم تكونون له عبيدًا. فتصرخون في ذلك اليوم من وجه ملككم الذي اخترتموه لأنفسكم، فلا يستجيب لكم الرب في ذلك اليوم. فأبى الشعب أن يسمعوا لصوت صموئيل، وقالوا: لا بل يكون علينا ملك»[83]. في هذا السفر التوراتي تكلم «يهوه» بغيرة شديدة من رغبه شعبه في أن يملّك ملكًا غيرَه عليه، أي إنه يرى حكم الملك بديلًا من حكمه كإله أو منافس له، ويعتبر الملك انفصالًا عنه. ومن هنا يصف «يهوه» لصموئيل المَلكية هذا الوصف الدراماتيكي الذي ينذر بالشؤم. المَلكية كنظام حكم هي عملية انفصال أولي عن الله (إنها عملية علمنة!).

في حالة الملوك بدءًا بشاؤول ثم داود، نجد أن روح الله تحلّ فيهم، تسكنهم كما تنص التوراة حرفيًا واصفة دخولها[84]، لكنها قد تهجر أيًا منهم، فهي لا تستقر فيهم بالضرورة. وفي حالة سليمان فحسب يحصل الانتقال الثالث، أي الانتقال من القضاء إلى المُلك بروح الله نفسه، إلى الحكمة

(83) الكتاب المقدس، «سفر صموئيل الأول،» الأصحاح 8، الآيات 1-19.

(84) المصدر نفسه، «سفر صموئيل الأول،» الأصحاح 10، الآية 6 والأصحاح 16، الآية 13.

الممنوحة من الله ليتمكن من الحكم بنفسه. ومن هنا فإن الله يمنح سليمان الحكمة كي يحكم[85]، هذا بدلًا من تدخل الله المباشر عبر الروح التي تسكنه وتغادره بحسب تصرفاته.

نعرف موقف الإسلام الأولي من الملوك وهو الموقف الموروث عن الحياة القبلية البعيدة عن الدولة المركزية ﴿قالت إن الملوكَ إذا دخلوا قرية أفسدُوها وجعلوا أعزَّةَ أهلِها أذِلَّةً﴾[86]. ومن هنا ناقض المُلك العضوض فكرة الإسلام وبيئته الاجتماعية الأولى، فالملوك كما أسلفنا حالة من مشاركة الألوهية، وذلك عبر تجسيد، أو شخصنة الجلالة والسيادة.

لكن بوسويه في منهجه غير التاريخي يعتبر كلًا من موسى ويهوشع وصموئيل ملوكًا ما دامت السيادة في أيديهم، ويعتبر كلام صموئيل عن سلوك الملوك في المستقبل نبوءة تتحقق في الملوك السيئين فحسب[87].

بهذا نكون قد عرضنا بعضًا من جوانب نشوء فكرة الدولة والتنظير لها، وخروجها من رحم اللاهوت، وتطورها المستقل في منطق الدولة، ولا سيما عند فئة المثقفين والمستشارين، أكانوا رجال دين أم لا. وسوف ننتقل إلى التحولات الفكرية التي تخص المعرفة ذاتها، ولا سيما تطور النظرة العلمية في بداياتها، وسوف نقوم أيضًا بعرض تطور التفكير تجاه الدين نفسه، قبل أن نعود إلى فكرة الدولة وموقفها من الدين من جديد من خلال عرض نظرية العلمنة ونقدها في المجلد الثاني من هذا الجزء.

---

(85) الكتاب المقدس، «سفر الملوك الأول،» الأصحاح 3، الآيات 9-12.

(86) القرآن الكريم، «سورة النمل،» الآية 34.

(87) Bossuet, pp. 58-59, 272 and 278.

الفصل السادس

الدين وبداية الاكتشافات العلمية

في أن «علوم» ما قبل العلم الحديث لم تجتمع على منهج موحد، بل كان لكل مجال منهجه. في أن استخدام الرياضيات اقتصر على الحسابات الفلكية. في أن مفهوم المهنة المغلقة (أسرار المهنة) انطبق على الجامعة، وفي أن ذلك ساهم في حرية النقاش في داخلها. في أن هدف العلم لم يكن نشر المعرفة. في أن التراتبية الاجتماعية اعتبرت تراتبية في القدرات العقلية أيضًا.

في أن أنموذج كوبرنيكوس الشمسي اعتُبِر فرضية تفسيرية لفهم حركة الأجرام السماوية وحسابها، وفي أن ما صدم الكنيسة هو أن غاليليو اعتبره تصويرًا لحقيقة واقعة. في أن هدف غاليليو لم يكن حسم مسائل لاهوتية أو فلسفية، وفي أن غاليليو لم يستخدم علمه في تفسير المجتمع أو الحياة أو الإلهيات.

في أن غاليليو اعتبر الكون مصوغًا بلغة الرياضيات وبالتالي من الممكن معرفته بهذه اللغة، وفي أنه آمن بنشر المعرفة باللغة المحلية. في أن فلاسفة عصره تجاوزوا التراتبية العقلية إلى مفهوم الحس المشترك، أو «العقل السليم» الذي يمكّن أي إنسان من المعرفة إذا أراد.

في أن سخط الكنيسة على برونو نبع من استنتاجاته الفلسفية واللاهوتية، وفي أن برونو كان متأثرًا بالسحر والغنوصية الهرمزية والعلم في آن بدافع الفضول المعرفي مثل علماء عصر النهضة. في أن الملاحقة الكنسية لاءمت تهم الخيانة الناجمة عن صراعات الدول البروتستانتية والكاثوليكية.

في أن من عارض غاليليو بداية هم الفلاسفة واللاهوتيون الأرسطيون. في أن العلم اقتحم الحداثة قبل الفلسفة. في أن الفلسفة المسماة حديثة أخذت من العلم منهجه الرياضي الهندسي، وشُغلت بمثلث لاهوتي هو الله والطبيعة

والإنسان. في أن الفلسفة الحديثة انقسمت بداية في شأن مسائل مثل الجوهر ومكانة فكرة الله في المنظومة الفلسفية، وفي أساس اليقين، عقليًا أكان أم إيمانيًا. في أن الله في إيمان نيوتن لم يكن فكرة فلسفية، بل خالقًا معتنيًا بخلقه كما هو عند المتدين المؤمن.

في أن العلم يسلب المعنى من المجالات التي يقتحمها. في أن الكون بموجب التصورات الدينية هو عالم له بداية ونهاية، وهدف وغاية. في أن عالمًا خلقيًا بُني على هذا التصور يلجُ في مأزق. في المخارج من هذا المأزق. في أن العلم لا يهزُّ الإيمانَ بالله المطلق، لكنه يهزّ تصور الدين المعرفي للعالم. في أن حماية الدين تكون بفصل الإيمان عن العلم. في أن الدين الفلسفي ليس منيعًا أمام العلم، وفي أن الدين هو المطلق في النسبي، وفي أنه تدين عينيٌ وإيمان عيني. وفي التدين العيني الذي يزود المؤمن بهوية. في تراجع الهيمنة الثقافية للدين وإقصاء التصور الديني من مجال بعد آخر. في أن ما يدفع بعض الناس إلى عدم الإيمان قد يدفع آخرين إلى الإيمان.

أولًا: في الإجابة عن السؤال: هل علوم عصر النهضة مفهوم أسقط من عصرنا على فلسفة الطبيعة أو لاهوت الطبيعة الذي كان سائدًا؟ وعن الفرق بين غاليليو وبرونو

ساد منهج أرسطو في التدريس في جامعات نهاية العصر الوسيط، وتميّز أرسطو باعتباره كلَّ علم منهجًا مرتبطًا به عضويًا ومنفصلًا عن العلم الآخر. وبالتالي لم يوافق على منهج جامع للعلوم، وربما لم يتوصل بتأثير ذلك إلى استخدام الرياضيات في علم الطبيعة (الفيزياء) أو في العلوم الأخرى. واقتصر استخدام الرياضيات على الهندسة (والهندسة هي أيضًا الرياضيات ذاتها)، وعلى علم الفلك.

كان علم بطليموس الفلكي رياضيًا، وأجرى حسابات عن استدارة الأرض وبُعد الأرض عن القمر وحسابات غيرها لا تقل دقتها كثيرًا عن الحسابات التي جرت بموجب أنموذج كوبرنيكوس، فالنسب الكمية بقيت هي نفسها تقريبًا، على الرغم من أن الأنموذج مقلوب. لكن في أي حال لم يكن لهذا أي علاقة

بالفيزياء؛ إذ لم يجرِ جسْر الهوّة بين الفيزياء وعلم الفلك إلا في القرن السابع عشر مع نشر نيوتن عام 1687 كتابه **المبادئ الرياضية لفلسفة الطبيعة** (*Principia Mathematica Philosophiæ Naturalis*).

تطوّرت العلوم إلى درجة كبيرة نتيجة الاطلاع على العلوم العربية في مرحلة تعلم كثرٍ من الباحثين عن المعرفة اللغةَ العربيةَ، إضافة إلى عملية الترجمة الواسعةِ التي بدأت بعد إعادة ألفونس السادس (1040-1109) احتلال طليطلة [طوليدو] في عام 1045، وفي مرحلة حكم فريدريك الثاني (1194-1250) في صقلية، وعبر التواصل مع المدن التجارية الإيطالية في أثناء الحروب الصليبية وبعدها، وكذلك بالتواصل مع مثقفي بيزنطة الذين كانوا يتحدثون اليونانية.

المميز الثاني لعلوم القرون الوسطى أنها كانت مغلقة، أي غير مفتوحة للعامة مثل أي مهنة أخرى؛ فالمهنة في القرون الوسطى ترتبط بـ «سر المهنة» الذي كان يحظر تداوله، وتقتصر معرفته على المشتغلين بها. وحتى هذا الأمر كان يجري بشكل متدرّج وبحسب الأقدمية والمرتبة. ومن الجدير بالذكر أن المهنة الوحيدة التي كانت مفتوحة للجميع هي مهنة رجل الدين، لأن الكنيسة كانت تبحث باستمرار، وفي الطبقات كلها، عمّن يصلح ليكون رجل دين. لكن هذا لا يعني أن علم اللاهوت كان مفتوحًا، فليس جميع رجال الدين لاهوتيين. كان اللاهوت مغلقًا ومقصورًا على المشتغلين به، لكن نقاشه في ما بينهم كان منفتحًا.

انطبق هذا على سائر العلوم الأخرى في الجامعات؛ فقد سادت في الجامعة حرية المناقشة (Libertas disputandi). وكان يسمح بمناقشة كل شيء، بما في ذلك قضية وجود الله، شرط أن تقود في النهاية إلى نتائج لا تصطدم بالأيديولوجيا السائدة. إذ قد تبدأ بافتراض عدم وجود الله وتناقشه في الطريق إلى إثبات وجوده مثلًا، لكن المبدأ هو أنه كان في داخل جدران الجامعة وبين المشتغلين في الموضوع حرية نقاش هي بذرة الحرية الأكاديمية التي نعرفها اليوم. لكننا نعود ونؤكد أن المعرفة كانت مغلقة وغير مفتوحة لعامة الناس الذين ما كان يجب أن يستمعوا إلى مثل هذا المناقشات. وحتى الكتاب

المقدّس، كما أسلفنا، ما كان ينبغي أن تكون مقاربته سهلة لعامة الناس، وإنما يجب أن يقاربه المتخصصون، وهم رجال الدين واللاهوتيون. لذلك خاضت الكنيسة تلك الصراعات المعروفة ضد ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغات التي تستخدمها الشعوب يوميًا.

أما المميز الثالث فهو أن الجامعة الأوروبية منذ القرن الثاني عشر اعتُرف بها مؤسسة جماعية ذات شخصية قانونية (Corporate)، استندت بشكل خاص منذ القرن الرابع عشر إلى كلية (College)، وكان المقصود الوقف الخيري الذي يموّل حياة طلابها وإقامتهم، في مساكن خاصة. هذه الاستقلالية والاعتراف الرسمي بها كشخصية قانونية (وحتى رعايتها من البابا والملك، وليس من السلطات المحلية) وضمان الديمومة والاستمرار بواسطة الوقف، هي الخصوصية القانونية التنظيمية للمؤسسة الجامعية الغربية منذ نهاية القرون الوسطى، التي لم تكن قائمة في أي مكان آخر[1]، مع أن العالم الإسلامي عرف الوقف وتمويله المدارس الدينية والشرعية قبل أوروبا بزمن طويل، ويبدو أنه كان مصدر التقليد في إقامة هذا النوع من المؤسسات التي تنشأ بمبادرة خاصة وتمويل خاص لهدف عام حتى بالنسبة إلى أوروبا.

بالعودة إلى أرسطو، كانت كتبه هي الكتب الرئيسة للتدريس في الفلسفة والعلوم الطبيعية في الجامعة بغضّ النظر عن تناسق نتائجها مع الثيولوجيا الكنسية والفصل بينها وبين الثيولوجيا. لم يقل أحد بالحقيقة المزدوجة (حقيقة الدين للعامة، وحقيقة الفلسفة للخاصة). لكن أصحاب الاختصاص رأوا أن كلًا منهما يعمل في مجاله من دون الدخول في مجال الآخر. وجرى التحضير لدراسة الطب والقانون واللاهوت في كلية الفلسفة. لم يكن هدف العلم نشر

---

(1) George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), pp. 227-228.

بعد أن أنهيت العمل على الكتاب دلني الدكتور أبو بكر باقادر إلى طبعة عربية من هذا الكتاب، وأرسل إليّ نسخة منها مشكورًا. ولاحظت أن المصطلح المستخدم فيها هو الكلية بصفتها مؤسسة خيرية. وهذه ترجمة جيدة أيضًا، وإن كان الوقف أو الإيقاف خصوصيتها. انظر: جورج مقدسي، نشأة الكليات: معاهد العلم عند المسلمين وفي الغرب، ترجمة محمود سيد محمد؛ مراجعة وتعليق محمد بن علي حبشي وعبد الوهاب بن إبراهيم أبو سليمان (جدة: جامعة الملك عبد العزيز، 1994)، ص 252-254.

المعرفة، على عكس قيم عصر التنوير لاحقًا التي ستبحث عن نشر أفكارها، فقد كان العلم من منظور الجامعة القروسطية يقوم على العقل السليم، وهو في الثقافة السائدة في حينه متوافر لدى النخبة فحسب، أما عامة الناس فعوملوا كأنهم من جنس آخر، ليس لأنهم لا يعرفون القراءة والكتابة فحسب، بل لأنهم اعتُبِروا قاصرين عقليًا.

هذه المسلّمة بالضبط هي التي كُسِرت خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر، لأن العامة تعلّموا من غير رجال الدين. وبدأ الأمر في أوساط النخبة (النخبة من العامة من غير رجال الدين بمعنى Laymen) من أبناء الأرستقراطية والبرجوازية الصاعدة، وذلك نتيجة حاجات الإدارة في الدولة وحاجات التعامل التجاري إلى حاجات النمو الاقتصادي في المدينة. وتشكّلت مراكز أخرى لإنتاج العلم والمعرفة في غير الجامعات، وهي الأكاديميات التي ارتبطت مباشرة بالدولة أو ببلاط الأمراء المحليين. وفيها ارتفع شأن العلمانيين (المقصود من غير رجال الدين)، وجاءت البروتستانتية وألغت هذا التقسيم أصلًا بين رجل دين وعامي (أو علماني). وترجم الكتاب المقدس بموجب مبادئها كي يفهمه العامة تحديدًا، وكي تكون السلطة للنص نفسه لا لوسطاء يحتكرون فهمه بمعرفة اللاتينية. كما جاء ثراء البرجوازية المتراكم في المدن التجارية بشكل خاص واختراع آلة الطباعة ليكسرا الاحتكار المفروض على المعرفة.

عندما نشر كوبرنيكوس في عام 1543 علم الفلك الجديد لم تخشَه الكنيسة، لأن الأمر بدا كفرضية رياضية تفسيرية مثل فرضيات بطليموس، لكن ما صدم الكنيسة هو محاولة غاليليو إثبات أن نظرية كوبرنيكوس ليست فرضية (أو أنموذجًا نظريًا تفسيريًا بلغة اليوم) بل هي تصوير للواقع. إضافة إلى أن نشاط غاليليو جاء في أوج مرحلة الصراع مع البروتستانتية، وكأنه يقول إن الكنيسة كانت تحمل آراء خاطئة طيلة ألف عام.

في الوقت الذي دار فيه صراع حاد بين الأنسنية والبروتستانتية تمثّل بالمساجلات الكتابية بين مارتن لوثر وإيرازموس، نشأ تيار ثالث لم تشغله مناقشة كلية الإرادة الإلهية ومناقشة النقاط التالية: هل تبقي الإرادة الإلهية

مجالًا لحرية إرادة الإنسان؟ وهل يشترك الإنسان والله في الإرادة؟ وهل يدخل معه في أي علاقة تأثير وسماع بالعبادة أم أن علاقته بالله علاقة عبودية؟ بل شُغل بالكون والطبيعة مباشرة. إنه التيار الذي تطورت منه الفلسفة الحديثة منذ بيكون وديكارت (René Descartes) (1596-1650) وهوبس. وكانت لغة هؤلاء ما زالت لاهوتية، فهم جزء من اللغة السائدة التي تتعاملٍ مع أضلاع المثلث الموصوف أعلاه، الله الإنسان الطبيعة، لكنهم يولون جلّ اهتمامهم لقوانين الكون والطبيعة والعلاقات السببية القائمة بين ظواهرها، ثم النظر إلى الإنسان والله من منطلق فهم الطبيعة. وإذا أرادوا تعليل هذه الجهد لاهوتيًا كان بوسعهم اعتبار قوانين الطبيعة التعبير عن بنية إرادة الله.

في موازاة ذلك يمكن إيجاد دافع آخر إلى الانصراف عن اللاهوت النظري والاهتمام بلاهوت الطبيعة والكون عند بعض المتصوفة مثل أفكار المتصوف والفيلسوف الألماني مايستار إيكارت (Meistar Eckhardt) (1260-1328) أن الله ليس موجودًا من الموجودات بل هو الوجود ذاته، وهو الروح والقوة والحيوية القائمة فيها، وأن الطبيعة هي جسد الله، والعالم في صيرورته هو الإرادة الإلهية. وبهذا المعنى فإن معرفة العالم هي معرفة الله.

من التراث الفكري الإسماني برز بُعدٌ مادي في فهم العالم كجزئيات عينية، لا وجود فيه للعام والمجرد الذي هوِ فكره، والأفكار لا توجد في الواقع. شددت الإسمانية على أن العالم مؤلّف من أشياء جزئية من دون وجود موضوعي للتعميم خارج الأسماء والتفكير، وعلى رؤية الله كقوة أبدية لا نهائية وحرة الإرادة وغير محكومة بقواعد ومحركة للعالم. والنتيجة من هذه المطلقات هي ضرورة معرفة الجزئيات والوصول منها إلى التعميمات. وبالنسبة إلى معرفة الخالق لم يبق إلا أن يتصوّف الإنسان، أو أن يتصرف كأن الله موجود يكشف عن نفسه في الحياة والإرادة الإنسانية، وأن الإنسان يمكنه أن يبحث في قوانين الطبيعة كي يفهمها ويتمكّن من تصميم تصرفاته وسلوكه فيها. والنقلة إلى العلم لا تكون بالانشغال في سؤال ما الطبيعة، ولا في ما هو جوهر الأشياء، كما فعلت الميتافيزيقا في الماضي، بل في السؤال: كيف «تعمل» الطبيعة؟ والنظرة التاريخية التي تنجم عنها تفاؤلية لا ترى في التغيير تدهورًا من عصرٍ ذهبي ما إلى عصر أدنى، بل ترى تحسنًا وتطورًا لأن مادته

إنسانية مفكِّرة ويمكنها أن تخطط للأفضل. ولا يمكن برأيي فهم تقليد الفلسفة التجريبية الإنكليزية الحديثة إلا بفهم هذا الأصل اللاهوتي الإسماني الممتد من وليم الأوكامي وروجر بيكون مرورًا بفرانسيس بيكون صانع الانعطافة الفكرية حتى توماس هوبس وجون لوك وبيركلي وديفيد هيوم (David Hume) (1711-1776).

لم يحسم غاليليو النقاشات اللاهوتية فلسفيًا، ولا حاول أن يتحرر منها، بل أراد أن يفهم بنية الطبيعة، وأن يحسب الحركة باستخدام معادلات رياضية هندسية، رافضًا الرياضيات الفيثاغورية، وتلك التي شاعت في الأفلاطونية الحديثة، والتي تنسب صفات ميتافيزيقية إلى الأرقام، بما في ذلك عند الأنسنيين، وبعض الباحثين في السحر في المدن الإيطالية في عصر النهضة بحثًا عن وسائل للتأثير في الطبيعة.

كان غاليليو أكثر تحفظًا في استخدامها في تفسير شامل للمجتمع والحياة من فيلسوف مثل شبينوزا الذي استخدم المنهج الرياضي الهندسي حتى في فهم الإنسان والمشاعر. وعلى أساس هذه النزعة العقلانية نفسها في محاولة فهم العالم، طوّر ديكارت وهوبس المنطلقات والمسلمات الأولى للفكر الفلسفي الحديث في الطبيعة والمجتمع والدولة، لكنهما صاغاها بلغة المثلث اللاهوتي: الله الإنسان الطبيعة، وبتفاعل مع النقاشات اللاهوتية التي كانت دائرة في عصرهما، لكنهما قدما أجوبة جديدة مختلفة عما كان سائدًا. وهذا أيضًا ما فعله لايبنتز وشبينوزا وجون لوك وغيرهم أيضًا.

في التيار الفلسفي الذي يمتد من ديكارت، ينقسم الوجود كله إلى فكر أو امتداد، والإنسان بحد ذاته عالَمٌ مصغّر، فهو جسد وعقل كجوهرين متوازيين، وهو كجسد جزء من الطبيعة وقوانينها السببية، وهو كعقل يحاول أن يتحرر منها لأنه يتمتع بالإرادة والحرية، ويحاول أن يفهم الطبيعة كي يسيطر عليها، وهذا ممكن بمحاكاة قوانينها بعلم هندسي عقلي دقيق.

العالم عند شبينوزا جوهر واحد غير منقسم، لكن له صفتي الفكر والامتداد. وهما صفتان في الجوهر نفسه. أما عند بيكون وهوبس، وحتى لوك وهيوم والتجريبية عمومًا، فالإنسان جزء من الطبيعة. وكما في الفلسفة

الإسمانية، الموجودات أشياء وأفراد وأجزاء، وليس العام موجودًا. لكن الفرق هو أن الصيرورة والحركة هنا ليستا اعتباطيتين كما في اللاهوت، ولا يخضع كل حدث مباشرة لإرادة الله غير المفهومة كما في اللاهوت الإسماني، بل إن الحركة هنا ميكانيكية يمكن فهمها. وهي لا تُجذب بالحب أو تتنافر بالبغضاء، بل يتصادم بعضها ببعض لأنها في حالة حركة دائمة. والإنسان يتحرك مدفوعًا بغرائزِه، فهو جزءٌ من الطبيعة ويتصادم أيضًا بالآخرين. وأي تطلّع إلى المجد هو في الواقع طموح لاحتلال منزلة الله، وهو ما يمنع السلام والوفاق في المجتمع. والإنسان يسعى إلى الحفاظ على نفسه والعيش في رخاء، كما يسعى إلى السيطرة على الطبيعة لا كي يصبح إلهًا (ولا كي يطمح إلى ذلك محاكيًا صورة الله خلافًا لفكر النهضة)، بل كي يشبع رغباته الجسدية وتلك المشتقة منها.

لا توجد حرية في الطبيعة، فمصير الإنسان مقدّرٌ سلفًا، أكان ذلك بإرادة الله أم بالقوانين الطبيعية، أو توجد حرية لكنها إنسانية فحسب؛ فالحرية ناجمة عن الإرادة الإنسانية، وهي غير قائمة في الطبيعة.

في المرحلة عينها إذًا، نشأ نوع من اللاهوت «العلماني»، والمقصود هو تنظيرات في قضايا لاهوتية تشمل الله والطبيعة والإنسان، أي لاهوت من نوع جديد ينتجه «علمانيون» لا رجال الدين، وهم الفلاسفة المعروفون في تلك المرحلة الانتقالية الكبرى نحو الحداثة أمثال ديكارت وهوبس ونيوتن ولايبنتز وباسكال (Blaise Pascal) (1623-1662) وغيرهم. هؤلاء علماء وفلاسفة لكنهم عالجوا قضايا لاهوتية بامتياز، وتعاملوا معها بحجج فلسفية وفيزيائية ولاهوتية أيضًا. والمهم أن هذه الثيولوجيا الجديدة تشاركت في منهج واحد يمكن استخدامه في موضوعات مختلفة وتناقُله بين علماء مختلفين وهو منهج عقلي يحاكي الرياضيات.

كما بدأت الكتابة بلغة الشعب المحكية، وتطوّر الدافع المعنوي عند المثقف لنشر المعرفة أو لتربية الشعب، وهو دافع جديد في أي حال، يأخذ من الكنيسة العنصر التبشيري العام فيها، لكن هدفه هنا ليس نشر الدين بل نشر المعرفة؛ وهدفه ليس تحويل كل إنسان إلى مسيحي بل إلى متنوّر، وبالأحرى

إلى فيلسوف. نستطيع القول إن هذا هو الخيط الجامع لأفكار التنوير، وهو نفسه أساس ما يمكن تسميته بالإيمان التنويري بالحس الشائع المشترك بين الناس (Common Sense) الذي تُرجم لاحقًا بشكل خاطئ إلى «العقل السليم» بالعربية. إنها ترجمة خاطئة لكن فيها بعض الوجاهة؛ فالمقصود بـ Common Sense هو التعبير عن إيمان تنويري بوجود حسّ مشترك بين البشر هو القدرة على الحكم، إنه إيمان بأن في إمكان الناس عمومًا تمييز الخطأ من الصواب (ومجرد نشوء المصطلح وتحوُّل دلالاته إلى العقل السليم هو دليل على تفاؤل معرفي بأن العقل الشائع، أو الحس المشترك بين البشر يمكنه أن يتوصل إلى المعارف الصحيحة، وأن يكون هو أيضًا العقل السليم). انطلقت فلسفة التنوير من التسليم بوجود عقل شائع عام لدى البشر يمكّنهم من الحكم على المعلومات والوقائع. لذلك من الطبيعي أن تصبح الترجمة العربية المجازية لهذا الحس العام هي العقل السليم. لكنه أصبح في التنوير عقلًا سليمًا عامًا ومشتركًا بين البشر. هذا موقف تنويري لا علاقة له بالعلم الحديث. لأن العلوم الحديثة مفتوحة لكل إنسان فحسب من حيث حقه في أن يتعلمها، لكنها غير مفهومة لكل إنسان؛ فهي تحتاج إلى تعلّم وإلى اختصاصات، ولا تبدأ كلها بمقولات بدهية واضحة للعقل العادي. لكن هذه المقولة التنويرية تؤكد أن هذا العلم غير متاح للجمهور بشكل عام، بل هو مفتوح لكل من يريد أن يتعلم. ثم أن هنالك حقائق بسيطة خارج العلوم الاختصاصية يمكن أي إنسان أن يحكم بأنها صحيحة أو غير صحيحة.

أطلق البولندي كوبرنيكوس والإيطالي غاليليو والألماني كبلر باكتشافاتهم ثورة علمية؛ فالأول اكتشف بأنها حركة الكواكب حول نفسها وحول الشمس وأجرى حسابًا رياضيًا لها. واكتشف الثاني قانون سرعة الأجسام الساقطة والقصور الذاتي ووضع نظرية في فهم البقع الشمسية والمد والجزر (اتضح لاحقًا في العلم الحديث أنها غير صحيحة)، ويُعتَقد أنه اخترع التلسكوب والميكروسكوب. أما كبلر فاكتشف طبيعة المدارات حول الشمس، ومهّد لاكتشاف قوانين الجاذبية.

العالم من وجهة نظر العلم محايدٌ قيميًا. إنه عالمٌ بلا معنى. يصحّ هذا من زاوية نظر العلم الحديث والمعاصر. لكنه لا يصح على فلسفة الطبيعة التي

أنجب منهجها العلمي التجريبي ما نسمّيه علمًا في عصرنا؛ كما أنه لا يصحّ على العلماء كأشخاص، ولا حتى كمنطلقات؛ فرؤية العلماء للعالم ليست دائمًا ما يتصوره غيرهم كرؤية العِلم للعالم. وما يُسمّى «الرؤية العلمية للعالم» بشكل عام هو إعادة إنتاج فلسفي لعمل عدد من العلماء في فروع عدة، والرؤية هذه ليست بالضرورة رؤية عالِم بعينه أو علماء محددين للعالم، ولا سيما حين يعمل في البحث، وحين يتوصل إلى اكتشافات في مجاله. وهذا التمييز ضروري لأن أغلب علماء القرن السابع عشر حافظوا على تدينهم المعلن، وحتى على إيمانهم بالسحر والغيب في بعض الحالات.

ليست «الرؤية العلمية للعالم» بالضرورة رؤية العالِم للعالَم. فكون العالِم عالمًا ينبع من ممارسته العلمية في تخصصه، لا من نظرته إلى الكون، أو إلى العالم ككل. وبالنسبة إلى نيوتن مثلًا، وفي ما عدا اهتماماته المعروفة بالنصوص المقدسة وإيمانه المعلن، كان تدخّل الله هو الضمان لانتظام المسارات ولعدم وقوع الانحرافات، أي بقي الله تفسيرًا لكل ما ليس له تفسير في النظرية ذاتها.

كان العلم أيضًا في هذه المرحلة استمرارًا لعلوم تجريبية خارج منطق أرسطو وفلسفته الطبيعية، وتقاطعت أحيانًا مع منطقٍ أرسَطي ومع ترجماتٍ من العربية بدأت في الأديرة. ولم تكن الكنيسة ضدّ العلمِ هكذا بشكلٍ عامٍّ، خلافًا لما يُنشَر بالاعتماد على محاكمة غاليليو من عام 1633، بأخذ اقتباَساتٍ غير دقيقة منها، بل عارضت الكنيسة الرؤى الفلسفية والدينية المستنتَجة منها، ومحاولة إسقاطها على العقيدة. ولم تعارض الكنيسة نظرية كوبرنيكوس كأنموذج رياضي في حساب حركة الأجرام السماوية، لكنها اعترضت على اعتباره حقيقة واقعة، لا مجرد فرضية نظرية تفسيرية، كما اعترضت على تعميمه للعامة.

هذا كان أيضًا موقف الكنيسة من جوردانو برونو (Giordano Bruno) (1548-1600) الذي كان راهبًا دومينيكانيًا طوّر علومَه الفلكية والرياضية في دير، والذي ذهب أبعد من كوبرنيكوس الذي قال إن الشمس ليست مركز الكواكب القريبة وهي مجّرد نجم من نجومٍ أخرى تحيط بها كواكب، ويُحتمل أن بشرًا يعيشون عليه أيضًا. وحوكم برونو وأُعدم حرقًا، لأن رؤيته هذه وُجِدت متناقضة مع الرؤية الدينية السائدة للكون.

نتوقف هنا قليلًا عند هذه الحالة لنتبين الأمر التالي: هل أُعدم بسبب الصراع بين الكنيسة والعلم؟ أُعدِم برونو في روما في 17 شباط/ فبراير 1600 بعد أن اتُّهم بالزندقة والدعوة إلى نظرية كوبرنيكوس في الفلك. كما اتُّهم بالاشتغال بالسحر والتواصل مع بعض ملوك الدول الأجنبية الذين يهددون الكنيسة بادعاء الإصلاح الديني، وكان الدليل على ذلك هو المديح شبه التقديسي الذي ورد في رسالته التي وجّهها إلى الملكة إليزابيث عدوة الكنيسة اللدودة في تلك المرحلة، بعد أن انتقل إلى إنكلترا من فرنسا التي استظلّ برعاية ملكها هنري الثالث. وكان برونو راهبًا طوال ثلاث عشرة سنة وهرب من الدير وهو في الثامنة والعشرين. تأثّر بالفلسفة الأفلاطونية وبالغنوصية الهرمزية. وانتشرت فعلًا أعمال برونو أو ما بقي منها، ولا سيما كتاب **ظلال المُثُل** (*De Umbris Idearum*) (1582) (المقصود هو الأفكار التي يرى أفلاطون أنها الجواهر القائمة في الواقع، والتي تشكّل الأشياءُ ظلالًا لها). وهو في الواقع تنويعات متأخّرة من الأفلاطونية الجديدة والغنوصية والأساطير. أما هرمز فهو شخصية أسطورية لا فيلسوف حي، خلافًا لما آمن به النهضويون الذين اعتقدوا بأنه حكيم ونبي منح المصريين التوحيد قبل ظهور الديانات السماوية. آمن برونو بالسحر والعلم وبكل ما يشفي غليل الفضول وحب الاستطلاع المعرفي والعلمي، ودافع عن تصوّرٍ للكون منافٍ لتصوّر الكنيسة. كما تأثر كثيرًا بكتاب كوبرنيكوس في **دوران الأفلاك السماوية** (*De Revolutionibus Orbium Coeletium*) الذي صدر قبل وفاته في عام 1543. ودافع عن نظرية كوبرنيكوس في دوران الكواكب، بما فيها دوران الأرض حول الشمس، وأن الأرض ليست ثابتة وإنما تدور حول محورها. وهو الشخص الذي قام بنشر أفكار الأخير وهو يجول في أوروبا محاضرًا ومتحدثًا. وكان هذا أمرًا غير مألوف في حينه، مثل أمور كثيرة أخرى قام بها.

في عصر برونو غذّى الصراع الاقتصادي ضراوة الصراع الديني، حيث تصارعت الدول الكاثوليكية والبروتستانتية على السيطرة على القارات المكتشفة حديثًا وعلى طرق التجارة. ومن هنا رافق الاضطهاد الديني التهمة بـ «العمالة لدولة أخرى» يوجد معها صراع اقتصادي سياسي يعبّر عن نفسه في حروب مستمرة. فقد تمتع برونو بحصانة من ملك فرنسا المعجب به، وجرى تعميم تهمة شبيهة على حواراته مع المثقفين والمفكرين في إنكلترا. ولا شكّ

في أن محكمة التفتيش في روما أخذت عليه علاقاته بحكام بروتستانت في ألمانيا ومديحه الملكة إليزابيث في أثناء إقامته في إنكلترا، وتمجيده هنري الثالث ملك فرنسا المتعاطف مع البروتستانت. وكان برونو يحلم فعلًا بتأسيس دين جديد مبني على روحانيات الديانة المصرية القديمة في مرحلة تفاعلها مع الفيثاغورية والأفلاطونية. وخلافًا لما اعتقد هو، كانت هذه كلها من إنتاج القرن الأول للميلاد في الإسكندرية، لا من إنتاج مصر القديمة.

أهم ما نُسِب إليه في تهمة الزندقة هو قوله بالديانة الكلية لوحدة الوجود (Pantheism)، والمقصود وحدة الله والكون في الوجود، واعتبار الإنسان هو الكون الأصغر الموجود في الكون الأعظم المسكون بالروح، الذي جعلته الفلسفة لاحقًا مسكونًا بالعقل والمنطق. ثمة قرابة بين هذا الخط الذي يمثّله برونو والفكر الفلسفي عند شبينوزا الذي ولد بعد وفاته بثلاثة عقود من جهة، ومع بعض المتصوّفة العرب من جهة أخرى، وهم الذين قالوا أيضًا بوحدة الوجود، وإن قالوا باشتمال الكون الأصغر، أي الإنسان، على الكون الأكبر، بما يفيد بالأمر الجوهري وهو وقوع الإنسان في الكون لكن من دون التحليل الهندسي شبه العلمي لقوانين الوجود خلافًا لحالتي برونو وشبينوزا. وهؤلاء قُتل منهم كثيرون بهذه التهمة في العالم الإسلامي، ومن بينهم أولئك الذين جمعوا الدين إلى الأفلاطونية المحدثة وجعلوا الله بمنزلة ينبوع نور أو «نافورة» تفيض نورًا في مركز الكون، ويقاس الظلام والنّور والجهل والمعرفة بالاقتراب منها والابتعاد عنها، ويُحدّد ذلك بـ «الطرائق» والأساليب الصوفية. يمكن القول إن هذه الفكرة تطوّرت فلسفيًا إلى فرضية أن العقل ليس قائمًا خارج الكون، وإنما هو داخله. ومهمة الفلسفة والعلم هي اكتشاف العقل في الأشياء. لكن في هذه المرحلة المبكرة كانت هذه الأفكار والتيارات (الصوفية والسحر والعلم والغنصوية والأفلاطونية والهرمزية) كلها مختلطة في فكر النهضة، وحتى في فكر الشخص ذاته في بعض الأحيان. كما اختلط أيضًا التفكير العلمي في البداية ببعض مقاربات السحر وطموحاته غير البعيدة عن هدف العلم كما بيّنا في المجلد الأول من هذا الكتاب.

لا شكَّ في أن أفكار برونو هذه تزاوجت وأفكار كوبرنيكوس التي كانت معادلاتٍ رياضية لا يتيسر للناس العاديين فهمها. لكن برونو شرحها للناس

كأفكار لا كمعادلات رياضية. واستنتج منها لانهائية الكون ووجود عوالم بلا عدد، وكلها أمور زعزعت الفكر الديني. وبما أن الكون لامتناه، فكيف يكون الله خارجه، فلا شيء خارج اللانهاية. الله إذًا هو في العالم، هو روح العالم. وهكذا اختلطت الأفكار الكوبرنيكية التي كانت نظريات فلكية رياضية، بالأفكار الصوفية عند برونو. الله والعالم وحدة واحدة؛ وبدلًا من وحدانية الله الدينية، أو التوحيد، أو وحدانية الله (Monotheism)، حلّت الوحداوية، وحدانية الوجود، أو ما يسميه الفلاسفة بالـ Monism، وما يترتب عنه من وحدة الله والكل في الكليانية (Pantheism). ولا نهائية العالم ووحدة الوجود تؤدّيان أيضًا إلى استنتاج قدم العالم، وأن الله أيضًا مرئي ويمكن رؤيته في كل شيء لأنه يظهر في كل شيء، وفي كل تفصيل، وأن الإنسان قادرٌ على الوصول إلى القدرات الإلهية، وأن الخلق لم يحصل فعلًا في الزمان، وإنما الخلق هو فعل مستمر من خلال وحدة الوجود، وغير ذلك من الأمور غير المقبولة من اللاهوت التوحيدي المسيحي وغير المسيحي. واختلطت العقيدة بالسياسة وبالعلم في الدوافع لاتهام برونو، ولا سيما أن الكنيسة رغبت في تلك المرحلة في أن تبدو حريصة على وحدة العقيدة ونقائها إبان صراعها مع البروتستانتية ومزاودة الأخيرة عليها بأنها لا تتمسك بحرفية النص.

كانت الأديرة مكانًا لمراكمة المعارف والعلوم، ولترجمة العلوم العربية والحفاظ عليها، ولاحقًا استكمل التومائيون والرهبان اليسوعيون على وجه الخصوص هذا التقليد. فأولى اليسوعيون العلم عنايتهم إلى درجة أنه يمكن اعتبارهم مجازًا من أولى الجمعيات العلمية، لكنهم ناهضوا أي استنتاج فلسفي من العلم يناقض تعاليم الكنيسة. وفي عام 1542 أعاد البابا بولس الثالث تشكيل محكمة تفتيش في روما تابعة للفاتيكان مؤلفة من أهم مفكري الكنيسة، للنظر في الكتابات الثيولوجية والفلسفية. كانت هذه محكمة من نوع مختلف لم تعمل في صيد الساحرات وحركات الهراطقة بل شُغلت بالإنتاج الثيولوجي الأكاديمي في مرحلة الصراع مع البروتستانتية. وهي التي وضعت قائمة الكتب الممنوعة الأولى المعروفة بالـ Index. ونعتقد أن محاكمة غاليليو عام 1633 كانت بداية مرحلة من التشكيك الكنسي في البحث العلمي نفسه (ليس بإسقاطاته الفلسفية فحسب). ولم يكن هذا قائمًا في عهد غاليليو نفسه، ولم

يؤثر كثيرًا في التطور العلمي اللاحق. فالكنيسة اصطدمت بمحاولات الفلاسفة تطبيق منهجهم على المجتمع والكنيسة، أو في دراسة الدين ذاته كموضوع بشكل خاص. وتفاعلت مفاهيم العلم والفلسفة والدين في مرحلة النهضة وبداية الحداثة، وتبادلت التأثير[2]. ومن التبسيط والاختزال اعتبار علاقة الدين

---

(2) في هذه المناسبة نشير إلى بعض الأفكار المسبقة عن هذا الموضوع. ففي بعض الأدبيات الشعبية الدينية الطابع في العالم الإسلامي تنتشر ظاهرة العودة إلى هذه الحوادث من تاريخ علاقة العلم بالدين في أوروبا لإثبات مقولة إن الإسلام خلافًا للمسيحية يقف موقفًا إيجابيًا من العلم. والحقيقة أن النتائج تشير إلى غير ذلك. لكن الوقائع التاريخية نفسها، لا النتائج فحسب تفنّد ذلك. فقد كرّس الإصلاحيون المسلمون هذه المقولة، وأقصد بها المقولة التي تتلخص بأن التعارض بين العلم والدين شأنٌ كنسيٌّ أوروبيٌّ وغير إسلامي لغرض نبيل هو استنهاض الهمم وتشجيع العلم عند العرب. وهم الذي بدأوا بنشر هذه المقولة كموقف يؤكد عدم وجود تناقض بين العلم والإسلام، وتحميله للمؤسسة الكنسية، وذلك ليس بناءً على بحثٍ تاريخيٍّ أو نظريٍّ بل بدافع أجندة النهضة نفسها. وهذ هو حال كثير من المقولات المنتشرة في أيامنا التي تأخذ من مقولات الإصلاحيين الإعجاب بالذات، وتترك استنهاض الهمم. في حين أن النهضة كانت هدف الإصلاحيين الإسلاميين وغايتهم على الأقل. فنحن نجدها مبكّرًا عند مؤسس دار العلوم في القاهرة، علي مبارك (1823-1891) الذي كتب يقول إن المانع من تقدّم العلوم في البلدان الأوروبية «كان من قِبل قسّ الديانة العيسوية، لكن الأمر في البلاد المشرقية والديار الإسلامية على خلاف ذلك، إذ ليس في أحكام الديانة ما يمنع من التقدم في أي علم من العلوم النافعة، دينًا ودنيا، بل كتاب الله وأحاديث أنبيائه آمرة بذلك». انظر: علي مبارك، **المؤلفات الكاملة**، 3 مج (بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، 1979)، مج 1، ص 539.

لا شك في أن علي مبارك كان على علم بالتفاوت الهائل في تطوّر العلوم بين البلدان الإسلامية وأوروبا، ولكن هدفه لم يكمن في تصوير هذا الواقع أو تحليله علميًّا بقدر ما كان يهدف إلى التحفيز، هو وغيره من الإصلاحيين. ويخطئ من يقرأ كتاباتهم عمومًا كأنه يقرأ علومًا اجتماعية أو تأريخًا.

كان موقف المؤسسة الدينية الإسلامية سلبيًّا بشكلٍ عامٍّ من كل تجديدٍ علمي. وإلى مرحلة قريبة في القرن العشرين عارض الأزهر تجديده هو علميًّا، وعارض حتى فرض احتياطات صحية داخله، وقاومها بالقوة حتى نهاية القرن التاسع عشر، هذا فضلًا عن حاجة كل اختراع وتجديد صناعي أو علمي إلى فتوى كي يستخدم في مراحل معينةٍ من هيمنة الخطاب الديني. وتطلّب استخدام الطباعة فتوى من شيخ الإسلام في عام 1727 في الأستانة بشرط ألا تُستخدم في طباعة الكتب الدينية، والقرآن بشكل خاص. وفي النصف الثاني من القرن العشرين فحسب أصبح استيراد التكنولوجيا أمرًا مفروغًا منه، ولا يحتاج إلى فتاوى المؤسسة الدينية في عدد من الدول الإسلامية. وما زالت المؤسسة الدينية، ولأسباب مفهومة، تناهض أي تجديد في مجال البحوث الفكرية والفلسفية إذا تطرقت إلى مجال الدين بشكل عام. ذُكر من مأثور محمد عبده الذي كان يحارب الجمود في الأزهر حديث بينه وبين الشيخ محمد البحيري الذي كان أحد الجامدين، قال البحيري: «إننا نُعلم الطلاب كما تعلمنا»، فقال عبده: «وهذا الذي أخاف منه»، قال البحيري مستنكرًا : «ألم تتعلم أنت في الأزهر وقد بلغت ما بلغت من مراقي العلم وصرت فيه العَلمَ الفرد؟!» «فأجاب عبده: «إن كان لي حظ من العلم الصحيح الذي تذكره فإنني =

بالعلم مجرد علاقة صراع كما عرضها باحثون حداثيون كلاسيكيون مثل درابر ووايت[3]. ومنذ أن نشر هذان الباحثان عرضهما التاريخي في نهاية القرن التاسع عشر نُشِر الكثير في نقد هذه النظرة. وكتب بروك وفونكنشتاين[4] بشكل خاص نقدًا لها ونبّها إلى أن العلم اقترض في حينه الكثير من مصطلحات اللاهوت، ومن مقاربته العالم، وأن مفهوم «العلم» بحد ذاته مفارِق تاريخيًا، لأنه فُرض بأثر تراجعي على بداية مرحلة الحداثة، وكان الأدق أن يوصف الجهد المعرفي ذاك في حينه بمصطلحات مثل «فلسفة طبيعية» و«لاهوت طبيعي».

كان جيل العلماء الأول من الثورة العلمية في أوروبا خاضعًا لمنظومات أخلاقية ورؤية غير علمية للعالم. وبقي علماء كثيرون يتمسّكون بالدين في مراحل لاحقة وحتى عصرنا كخيارٍ أخلاقي أو كرؤية للعالم، لا كخضوع لمنظومة فكرية سابقة فحسب، وهذا طبعًا أمر مختلف. كان غاليليو كاثوليكيًا متدينًا بكل تأكيد. وقد اقتنع في عام 1598 بصحة نظرية كوبرنيكوس. وفي فترة 1609-1610 بنى التلسكوب الكبير الذي اكتشف بواسطته أن لكوكب المشتري أربعة أقمار ما كان يفترض أن تكون موجودة بموجب علم الفلك التقليدي. كما رأى أن للقمر تضاريس وأنه ليس مجرد مجال دائري كامل كما يجب أن تكون الأجرام السماوية. ودعا الكنيسة إلى السماح بنظرية كوبرنيكوس التي كانت ثورة في رؤية المنظومة الشمسية باعتبار أن الشمس مركزها، أو

= لم أحصل عليه إلا بعد أن مكثت عشر سنين أكنس من دماغي ما علق به من وساخة الأزهر وهو إلى الآن لم يبلغ ما أريد له من النظافة».

هذه في أي حال لغة حادة لشخص كان بنفسه مفتي الديار المصرية مثل محمد عبده. ولا يسمح لغيره باستخدامها حتى في أيامنا. انظر: محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، تحقيق وتقديم محمد عمارة، 6 ج، ط 2 (القاهرة: دار الشروق، 2006)، ج 3، ص 194.

(3) John William Draper, *History of the Conflict between Religion and Science*, 4th ed. (New York: D. Appleton and Company, 1875), and Andrew Dickson White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, 2 vols. (New York: [s. n.], 1876).

(4) John Hedley Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives*, Cambridge History of Science (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1991), and Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986).

يبيّن فونكنشتاين في هذا الكتاب تطور إضفاء التجانس على الطبيعة وتطبيق الرياضيات عليها، وعلاقة ذلك بتطور فكرة كلية وجود الله والطبيعة في اللاهوت.

جعل التسامح مع هذه النظرية رسميًا. واستند في دعوته إلى التسامح مع هذه الثورة في علم الفلك إلى مقولة القديس أوغسطين بأنه لا يجوز أن تكون أي مسألة فلكية مسألة إيمانية مسيحية[5].

آمن غاليليو بأن النص الديني لا يكذب، لذلك ينبغي ألا يُستخدَم في العلم من دون حذر، وأن يترك للنهاية كملجأ أخير كي يفسّره الحكماء ويخرجون منه المعاني التي لا تتناقض مع العلم، والتي خفيت على أذهان غير العارفين. وما يسترعي الانتباه أن غاليليو قام باكتشافاته العلمية كلها بدءًا بقوانين السقوط ونظرياته في الحرارة وحتى التلسكوب المركّب بتوافق مع رجال الدين. وكان الفلاسفة الذين مثّلوا علم الطبيعة الأرسطي الذي لم يكن قد انفصل عن الفلسفة بعد، هم الذين عارضوه بشدة[6].

اتضح منذ تلك المرحلة أن العقلانية الفلسفية لم تكن الطريق التي أدت مباشرة وبشكل مستقيم إلى تطور العلوم، وهو ما أصبح واضحًا في تاريخ وفلسفة العلوم كموضوع جامعي قائم بذاته في الأكاديمية الغربية المعاصرة.

اعتقد غاليليو أن في كل قضية علمية لا يمكن إثباتها لا بد من اعتماد النص الديني، أما حيث تثبت مقولة علمية بالتجربة أو بالبرهان الرياضي، فلا بد من إخضاع النص لتأويلٍ يقبل بالنظرية المُثبتة، أو لا يتعارض معها، فالأولوية عنده للعلم حين تثبت صحته. وكي نفهم معنى هذا التوجّه، نذكر أن في المقابل

---

(5) Stillman Drake, *Essays on Galileo and the History and Philosophy of Science*, Selected and Introduced by N. M. Swerdlow and T. H. Levere, 2 vols. (Toronto; Buffalo: University of Toronto Press, 1999), vol. 1, pp. 153-154.

أسدى دريك خدمة كبيرة لتاريخ العلوم بتفصيله مراسلات ومحاضر جلسات غاليليو مع رجال الكنيسة وتحليلاته لها واكتشافاته العلمية في هذا الكتاب المؤلف من مجلدين أصدرهما وكتب لهما مقدمة: N. M. Swerdlow and T. H. Levere.

(6) لا بد من أن يذكّر هذا القارئ العربي بحالات يؤدي فيها التنافس السياسي أو العلمي إلى استدعاء سياسيين أو أساتذة جامعات «علمانيين» للمؤسسة الدينية في بلدهم، أو لدعاة دينيين، كي يقوموا بتكفير صاحب عمل علمي أو فكري أو سياسي أو فني لشخص يعتبرونه خصمًا أو ندًا، أو حتى زميلًا يغارون منه في بعض الأحيان. وتكون النتيجة غالبًا تحريض جمهور غير متخصص ضد المبدع أو المبتكر، واستسهال السياسيين الانحياز ضد ما هو غير شعبي، والنتيجة تسديد ضربة قاتلة متكررة للعلم والمعرفة والإبداع.

تبنّى شبينوزا بعد غاليليو موقفًا يرفض اعتبارَ النصوص المقدسة وكلام الأنبياء مصدرًا علميًا، أو مصدرًا للحقيقة، بل اعتبره مصدرًا للوعظ الأخلاقي، لأنها مصادر للمعاني لا للحقائق[7].

اعتبر غاليليو نظرية كوبرنيكوس نظرية علمية عقلانية ومفهومة يمكن إثبات صحتها حين تتوافر الأدوات لذلك. وخلافًا لما اعتقد هو لم تثبت فحوص غاليليو على البقع الشمسية صحة نظرية كوبرنيكوس. لكنها لم تعجب اللاهوتيين في عصره في أي حال، لأنها فسرت البقع بأنها في الشمس نفسها، وهذا يعني أن الشمس تتضمن تضاريس، وأنها ليست كمالًا، ولا مجرد ضوء وحرارة. كما اقترحت نظريته أن الشمس ذاتها تدور حول محورها هي. كما أثبت في مراقباته بالتلسكوب في عام 1609 أن نظرية كوبرنيكوس معقولة ويمكنها تفسير عدد من الظواهر[8].

كان قد تشكّل ضد غاليليو تحالف أساتذة الفلسفة في بيزا وفلورنسا منذ أن فسّر مَيلان برج بيزا علميًا، ونظرية سرعة سقوط الأجسام المتساوية إلى الأرض، إذ شعروا أن علمه الجديد يقوّض فيزياءهم الفلسفية. وكان أول من اتهمه بالهرطقة عند مشغّليه من آل ميديتشي[9] أستاذ فلسفة من جامعة بيزا Cosimo Boscaglia[10]. وغضب غاليليو كما يتضح من رسالة إلى صديقه لأن مقدّم الشكوى ليس رياضيًا ليفهم نظرية كوبرنيكوس، ولا ثيولوجيًا ليشكّل مرجعًا في

---

(7) T. M. Rudavsky, «Galileo and Spinoza: Heroes, Heretics, and Hermeneutics,» *Journal of the History of Ideas*, vol. 62, no. 4 (October 2001), pp. 611-631.

(8) المصدر نفسه، ص 613.

(9) Cosimo II de Maedici.

(10) نسترعي الانتباه هنا إلى أهمية العلاقات والخصومات الأكاديمية الشخصية في قضايا ملاحقة الباحثين، مثلما يحصل حتى الآن في بعض الدول التي تعطي الثقافة السائدة الأدوات لمن يريد أن يلاحق رأيًا جديدًا. وفي حالة غاليليو أضافت الباحثة رفكا فلدحاي تفسيرات أخرى لا علاقة لها بصراع العلم والدين مثل الصراع داخل الكنيسة بين البنيديكتيين واليسوعيين في شأن منهج التعليم والتربية وموضوع العلوم التجريبية التي تدعي هي أن اليسوعيين نزعوا إلى التسامح معها في مقابل نزوع البنيديكتيين إلى الفلسفة التأملية واللاهوت التقليديين، وتحاول فلدحاي في كتابها أن تثبت سطحية واختزالية نظرية الملاحقة السياسية أو ملاحقة محاكم التفتيش للعلم، انظر: Rivka Feldhay, *Galileo and the Church: Political Inquisition or Critical Dialogue?* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1995).

تفسير النصوص المقدسة[11]. ويتضح من مراسلات غاليليو أن صديقه الكاردينال اليسوعي ديني قد أيده سرّا، وأخبره أن أغلبية اليسوعيين تتفق معه، لكنهم لا يجرؤون على التعبير عن موقفهم هذا. وفي الحقيقة تخلّوا جميعًا عنه لاحقًا[12].

في عام 1615 كتب غاليليو نصًا من حوالى خمسين صفحة شرح فيه تاريخ تطوّر النقاش، وموقفه الحاسم من عدم وجود تعارض بين العلم والدين. وادعى بقوة أن نظرياته لا تتعارض مع الكتاب المقدس، كما أن كوبرنيكوس كان كاثوليكيًا متدينًا وأنه «اعتقد أن نظريته إذا ثبتت صحتها فإنها لا يمكن أن تتعارض مع التفسير الصحيح للكتاب المقدّس»[13]، فالنص المقدس صحيح دائمًا، وما يتحمل مسؤولية تخطئته هو التفسير الخاطئ لنصوصه، ولا سيما التفسير الذي تعارض مع العلم. ووردت فيه عبارة دقيقة ميز فيها بين العلم والدين بالقول: المقولات الفيزيائية هي المقولات التي تعتمد على التجربة الحسية فحسب والقابلة للإثبات بالضرورة[14].

في عام 1616 دعي غاليليو ليشهد أمام محكمة التفتيش في روما. وصدر قرار مهم يمنع ترويج نظرية كوبرنيكوس التي لم تعترض الكنيسة على اعتبارها نظرية تفسيرية، وأمرت المحكمة غاليليو أن يعبّر عن آرائه بسرية.

الفرق بين غاليليو والفلاسفة الوضعيين أنه لم يحوّل العلم إلى علموية ورؤية كونية، بل بقي عالمًا ومؤمنًا، وأن غيرةَ الزملاء وغرور الفلاسفة، أو على الأقل ثقتهم المفرطة بمعرفة مجالات لم يدرسوها، هي التي ناصبت غاليليو العداء، وهي التي لا تترك العلماء يقومون بدورهم، ولا تدَع اللاهوتيين يقومون

---

(11) Drake, p. 155.

(12) لا يمكن أن يتجاهل الإنسان الشبه بين تسلسل الحوادث هذا وما حصل ويحصل مع بعض المثقفين العرب المبدعين، إذ تبدأ الحملة ضدهم في بعض الحالات بسبب غيرة وحسد زملاء لا يفقهون في الدين ولا في اختصاصهم. وينجح هؤلاء بالديماغوجيا في جر المؤسسة الدينية أو التدين الشعبي إلى هستيريا مضادة للثقافة.

(13) Galeleo's Letter to the Grand Duchess Christina, in: *The Galileo Affair: A Documentary History*, Edited and Translated with an Introduction and Notes by Maurice A. Finocchiaro, California Studies in the History of Science (Berkeley: University of California, 1989), p. 89.

(14) المصدر نفسه، ص 157.

بدورهم. وكان «تحالف» الفلاسفة هذا قد بحث عن كاهن يدين غاليليو من على المنبر، ولا سيما بعد كتابه عن البقع الشمسية الذي انتصر فيه لنظرية كوبرنيكوس، وردّهم أسقف فلورنسا على أعقابهم. ولاحقًا تزايد عدد الداعين إلى محاكمة غاليليو، وانضمّ إليهم رهبان دير القديس مرقس كافة. لكن في البداية احتاج الأمر إلى عام كامل حتى وجدوا أسقفًا دومينيكانيًا ليأخذ الموضوع على عاتقه. وكانت النتيجة مرسومًا من الكنيسة نصّه الكاردينال اليسوعي بيلارمين (Bellarmine) (وهو رئيس محكمة التفتيش التي حققت مع برونو ودانته) الذي اتخذ موقفًا مناهضًا لنظرية كوبرنيكوس وتدريسها. لكن المنع كان موجّهًا في الأساس إلى التفسير الثيولوجي المؤيد لنظرية كوبرنيكوس. وأتاحت الكنيسة استخدامها كفرضية لأنموذج رياضي لا يفسّر الواقع، أو يصفه، بل يسمح بالتنبؤ بحركة الأجرام السماوية. وكان أندرياس أوسياندر (Andrias Osiander) (1498-1552) الذي أصدر كتاب كوبرنيكوس المدارات قد كتب مقدمة للكتاب بهذه الروح، محاولًا تجنّب ردة فعل الكنيسة، بالفصل بين الثيولوجيا والعلم، وأكد أن هدف نظرية كوبرنيكوس تفسير حركة الكواكب والتنبّؤ بها رياضيًا، لا تصوير الواقع كما هو. لكن غاليليو لم يؤمن بهذا الموقف، ورأى أن نظرية كوبرنيكوس صحيحة، وأنها ليست مجرد أنموذج في فهم الواقع، بل هي تصوّر الواقع ذاته[15]. وبهذه الاستقامة العلمية طرح غاليليو عمليًا تصورًا آخر تاريخيًا للفصل بين العلم والدين في عصره. فالعلم بنظره يفهم الواقع وقوانينه بتصويره كما هو، ولا يكتفي بتقديم نماذج نظرية تفسّره.

كتب غاليليو وأدار محاورات وحاول إقناع الآخرين بصحة نظرية كوبرنيكوس. وكان هذا الموقف «التنويري» غير مقبول حتى عند العلماء الذي آمنوا بصحة النظرية. فهؤلاء من أمثال كبلر اعتقدوا أن العلماء يجب أن يخاطبوا العلماء ولا داعي لمخاطبة الجمهور والعامة، وليس من وظيفة العلماء أن يحاولوا إقناع الكنيسة. ولكن مقاربة غاليليو للعلم كانت مختلفة عن علماء عصره، فبروح النهضة كان يحاول التوفيق بين العلم والدين، وكان يفضّل أن يكتب بالإيطالية، لا باللاتينية، كي ينور المجتمع بالعلم.

---

(15) Michael Peterson [et al.], *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, 4th ed. (New York: Oxford University Press, 2009), p. 268.

اعتقد غاليليو أن صديقه الكاردينال مافيو باربيريني (Maffeo Barberini) (1568-1644) الذي أصبح البابا أوربان الثامن يحميه، لكن كحبر أعظم تصرف هذا البابا بموجب مصالح الكنيسة، ولا سيما في مرحلة صراع مع البروتستانتية. وكتب غاليليو كتابه عن تفسير ظاهرة المد في عام 1624، وأقرته الكنيسة، مع طلب تغيير عنوان الكتاب Discorso del flusso e reflusso del mar. لكن الكتاب صدر بعنوان **حوارات حول تفسير منظومتين عالميتين للمد والجزر**، يُشتمّ منه القول بوجود منظومتين كونيتين متساويتين، إحداهما نظرية كوبرنيكوس والأخرى توراتية. وكُتب الكتاب بالإيطالية على شكل حوار بين شخصيات، وانتقد فيه فيزياء أرسطو ودافع عن نظرية دوران الأرض حول ذاتها وحول الشمس. والحقيقة أن غاليليو ارتكب أخطاء علمية في هذا الكتاب، منها تفسير المد والجزر كظواهر جانبية مرافقة لدوران الأرض، وتفسير الشهب كظاهرة ضوئية.

حوكم غاليليو في عام 1633 جراء دفاعه عن نظرية كوبرنيكوس في ظروف من المزاودة؛ فمن الواضح من المصادر اليوم أن البابا أوربان الثامن صديق غاليليو السابق لم يكن ينوي أن يحرّم نظرية كوبرنيكوس. ودين الكتاب بالهرطقة على الرغم من أن الكنيسة أقرّته. وتراجع غاليليو عن موقفه علنًا. وبدأت مرحلة من التصلب والحذر في تعامل الكنيسة مع العلم.

يتضح من مراسلات ديكارت في عام 1633 مع رجل الدين المتنور الباريسي ميرسين الذي سوف نأتي إلى ذكره لاحقًا، أن ديكارت جزع جزعًا شديدًا من قرار الكنيسة ضد غاليليو. وفكّر مرات عدة أن يمزق كتبه التي بناها على المنطق نفسه الذي تبنّاه غاليليو، لكن في فهم الكون كله. فهو، كما كتب في إحدى رسائله، لا يريد «لأي سبب في العالم أن لا توافق الكنيسة على كلمة واحدة في الكتاب». وبالعكس تمامًا، كان يأمل أن تأخذ اليسوعية بعقيدته الفلسفية وتروّجها[16].

---

(16) انظر الرسائل واقتباسات منها في مقدمة كتاب خطاب عن المنهج، بقلم إيان ماكلين، في:
René Descartes, *A Discourse on the Method of Correctly Conducting One's Reason and Seeking Truth in the Sciences*, Translated by Ian Maclean, Oxford World's Classics (Oxford: Oxford University Press, 2008), pp. xxxiv-xxxviii.

ثانيًا: نيوتن وأنساق فلسفية متزامنة مع التطور العلمي في ما يسمى بعصر العقل

في القرن السابع عشر وقعت القفزة المعرفية «الإيبستيمولوجية» في تاريخ الفكر البشري بعد تراكم علمي- معرفي بدأ منذ نهاية القرون الوسطى، واختتمه أنموذج كوبرنيكوس الشمسي في نهاية القرن السادس عشر. ومع كوبرنيكوس بدأ هذا القرن العلمي (الذي لا يتطابق مع القرن الزمني الميلادي بالضبط) بوصفه المرحلة الثورية بامتيازٍ في تاريخ العلم، وفي تثوير الوعي الإنساني، بقفزة نوعية بعد عملية تراكمٍ معرفي طويلة أدت في النهاية إلى زعزعة «البردايمات» السابقة، وتجاوزِها. تغيرت صورة العالم في ذهن الإنسان الأوروبي في ذلك القرن، وفيه ظهرت أعمال غاليليو عن حركة الأجسام وسقوطها بالسرعة نفسها، وتأكيد غاليليو بالتلسكوب ومن خلال كتابه عن البقع الشمسية صحة تصور كوبرنيكوس للكون، وتصوّره صفات أولية للأشياء هي التي يمكن قياسها مثل الشكل والحركة والكمية والحجم، وصفات ثانوية مثل الرائحة والطَّعم، وكلها مقولات وجدت طريقها إلى الفلسفة في بداية القرن السابع عشر[17]. ومع أنه رفض الرياضيات الفيثاغورية والأفلاطونية التي ترى في الأرقام صفات روحية، فإنه اهتم بالرياضيات التطبيقية. وتعود إليه مقولة أن الكون كُتب بلغة رياضية. ويُستنتَج من مقولته هذه أن في الإمكان صوغ قوانين

---

(17) تابع هوبس الذي كان على صلة بغاليليو هذا التقسيم للصفات حتى نهايته ليصل إلى فلسفة تجريبية تبدأ من المعطيات الحسيّة الناجمة عن حركة المادة، نهاية بتسميتنا الصفات بإشارات هي في الواقع أسماء، وصولًا إلى أسماء الصور، ثم أسماء الأسماء وهي التعابير الأكثر عمومية. وهدف هوبس إلى دحض المقولات الدينية عن العالم وفهمنا له. اكتشف غاليليو أننا نحس بالحرارة، وأنها ليست موجودة في الطبيعة كحرارة. وأثر هذا بشكل خاص في نظرية المعرفة في الفلسفة المادية، حيث جرى تعديل فهم السبب والنتيجة والعلاقة بين الواقع المادي والواعي. وبنى هوبس على اكتشاف غاليليو أن الحرارة ليست موجودة في الواقع، بل هي شكل من أشكال الحركة التي تؤثر في أجسامنا وتثير فيها شكلًا آخر من أشكال الحركة. فعند هوبس في كتاب الجسم (*De Corpore*): هنالك ظواهر تؤثر في حواسنا لنشعر بالحرارة. السبب المؤثر هو السبب الخارجي الفاعل في الجسم، السبب المادي هو مجمل الحركات داخل الجسم... أما الأسباب النهائية (المقاصد والغايات) فهي موجودة عند الكائن المفكر فحسب. السببية بنظر هوبس هي مجمل الحركة وتفاعلها في الكون، وهي بلغة ثيولوجية إرادة الله الإجمالية. أما اللانهائي فلا يمكن معرفته.

الطبيعة بالرياضيات. وكما عرضنا في الفصل السابق، حوكم غاليليو، ودانته الكنيسة حتى تراجع لفظًا عن بعض ما روّج له من أفكار، وتحديدًا تعامله مع نظرية كوبرنيكوس الشمسية كأكثر من فرضية.

كانت أعمال كوبرنيكوس قد هدّدت بنسف الكوزمولوجيا البابلية والبطليمية المعروفة التي يقوم عليها التصور الكنسي للكون بأن الأرض مركزُه. وأكد الباحث الألماني كبلر بحساباته المدارية اكتشافات كوبرنيكوس؛ فقد صاغ كبلر أفكاره بلغة رياضية ودينية في الوقت عينه. فهو كرياضي وعالم فلك آمن بأن الله خلق العالم بموجب خطة عقلانية، وخلق لنا عقلًا يمكّننا من فهمها بنوره[18]. وكان هذا برأينا موقف أغلبية العلماء الذين قادوا الثورة العلمية. وهو موقف نهضوي مختلف عن موقف التنوير المادي اللاحق، بمعنى أنه يرى في العلم ترجمة رياضية لخطة عقلانية خلق الله الكون بموجبها. وما هو عقلاني هو أيضًا متاح للعقل، فهو قابل للفهم (Intelligible) بنور العقل. ولاحقًا ظهرت أيضًا أعمال إسحق نيوتن[19]. ولم يكن ظهورها ممكنًا من دون تمهيد كوبرنيكوس وغاليليو وكبلر التي قلبت نظرة الإنسانية إلى الكون، وأسست علمَ الفيزياء والفلك وقوانين الحركة، وأرست الأسس للعلم التجريبي ولفهم الظواهر بقوانينها الداخلية عمومًا.

في البداية اقتصر الأخذ بتصورات غاليليو وكبلر وكوبرنيكوس على نخبة ضيقة، ورفضها حتى فلاسفة تجريبيون جدد مثل فرانسيس بيكون[20]. وهذا في

---

(18) Peter Barker and Bernard R. Goldstein, «Theological Foundations of Kepler's Astronomy,» *Osiris* (2nd Series), vol. 16: *Science in Theistic Contexts: Cognitive Dimensions* (2001), pp. 112-113.

(19) ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ط 3 (بيروت: دار التنوير، 2009)، ص 24.

(20) لا نعتبره فيلسوفًا حديثًا بقدر ما نعتبره منتميًا إلى نهاية فكر النهضة وبداية الحداثة. انظر: ستيوارت هامبشر، عصر العقل: فلاسفة القرن السابع عشر، ترجمة ناظم الطحان، ط 2 (دمشق: دار الحوار، 1986)، ص 14. وهي تقسيمات غير دقيقة في أي حال، فهو حديث تمامًا في طرحه بعض القضايا. وتكمن أهميته في أنه رفض منطق أرسطو الذي يبدأ بمقولات عامة وينتقل إلى الخاص بالقياس من دون إظهار الوسيلة التي جرى خلالها التوصل إلى المقولات العامة، من هنا اقترحَ منهج الاستقراء الذي يبدأ من الوقائع والتجربة المحسوسة وينتقل منها بالتدرّج الواثق إلى التعميم. ويمكن اعتباره من هذه الناحية مؤسس المدرسة التجريبية التي تابع تطويرها لوك وهيوم، والتي شكّلت أصل المدرسة =

حد ذاته دليل على عدم وضوح مفهوم الحداثة التي يُعتبر بيكون من روّادها، وهو الذي رفض نظريات علمية. ومن الواضح أن حدود الحداثة متعرجة ولا تفصل بين أبيض وأسود.

تبعت هذه الاكتشافاتِ والتصورات العلمية للعالم خلال القرون الثلاثة التالية بعد القرن السابع عشر ثوراتٌ علمية عدة، مثل الثورة في علوم الأحياء وفي نظرية «الكوانتوم» (الكمية) (Quantum Theory) الفيزيائية وفي نظرية النسبية، وأخيرًا في علوم الجينات الوراثية... وكلها ثورات وقعت داخل التفكير العلمي نفسه بعد أن نشأ وبدأ بالانتشار في القرن السابع عشر. وهو نمط التفكير الذي قلب نظرة الإنسان الأوروبي إلى العالم، وسيطر على مقاربة البشر لمجالات الطبيعة وفهمها والتعامل معها في القرون التي تلت.

في القرن السابع عشر حدثت القفزة الأولى نحو نمط التفكير العلمي ككلٍّ متكاملٍ، وكزاوية نظرٍ لرؤية العالم (Worldview) وفهمه، وكسعي إلى صوغ حركته في قوانين. ويمكن القول إن بداية الانتقال إلى العلوم التجريبية الحديثة تجددت عند غاليليو، وإن نيوتن كان تتويجًا لمرحلة الانتقال هذه؛ إذ بدأ الأمر بقوانين الحركة والجاذبية.

لم يستغنِ أنموذج نيوتن الميكانيكي في فهم الحركة عن الله. لكن نيوتن من دون أن يدري جعل لله دورًا في نظرية المعرفة... وبدا هذا الدور لاحقًا ضعفًا في النظرية ويحتاج إلى تصحيح. فالدافع الدائم إلى العلم الحديث الذي أطلقه غاليليو ونيوتن هو فهم الظواهر بقوانينها. وفي نظرية نيوتن لحركة الكواكب ظلّ وجود الله الضامنَ لحفْظ الكون من الخلل، وللحفاظ على القوانين، والمفسّر لانحراف مدارات الكواكب حول الشمس من دون أن يحصل خلل في المجموعة الشمسية، ومن دون أن تسقط كلها في الشمس. ويعود ذلك إلى أنه فكّر في إطار أنموذجٍ (براديم) تفسّر بموجبه الميكانيكا الطبيعية كل شيء. وما لم يتمكّن من تفسيرِه بموجبها خرج من نطاق العلم إلى مجال فعل الله (الغيب) مرة أخرى.

= الوضعية وأساسها. أما إنجازه الثاني فيكمن في نقد الآراء المسبقة والمغالطات اللغوية التي تمنع التفكير العلمي، والتي يُسمّيها أصنام العقل.

في المقابل كان موقف لايبنتز (Gottfried Wilhelm Leibniz) (1564-1642) ورؤيته للكون ككلٍ متكاملٍ لا يقبل التدخل الإلهي الذي ينظّم مسارات الكواكب، ويمنع خروجها من مداراتها. واعتبر هذا الفيلسوف والرياضي الألماني المتدين أن الحاجة إلى تدخّل مستمرٍّ في عمل هذه الساعة الإلهية الدقيقة نتيجة وجود عطب في الكون يُعتبر مسًّا بكمال الله وكمال خلقه، أي إنه صاغ حتى النقد بشأن نقص التفسير العلمي في نظرية نيوتن بلغة دينية، فكمال العلم عنده هو كمال لخطة الله في الكون. وخطة الله الكاملة لا تحتاج إلى تدخل الله المستمر، ولا حتى كاستثناء. وفي الموازاة بين كمال الله وكمال خلقه اقترب موقف لايبنتز من الانقلاب إلى موقف معاكس من موقف نيوتن عند فلاسفة مثل شبينوزا وعلماء طبيعة مثل بول سيمون دو لابلاس (1749-1826) الذين يعتبرون النظام الطبيعي المقونن والعقلاني هو ذاته الألوهة، حيث لا حاجة إلى تدخّل الله، لأن الله هو منطق الطبيعة والقوانين التي تنظِّم هذا العالم... وهو تفسير شمولي للعالم، قد يعني التدين، كما يمكن أن يعني تسمية عدم التدين أو الإلحاد بتسمية دينية. وفي الحالتين، أي في الإلحاد أو في اعتبار منطق الكون هو الله، فإن الله ليس وجودًا أو كيانًا مضافًا إلى العالم يرتبط بالمؤمن بعلاقة شخصية ويسن قوانين وفرض صلاة وعبادة وغيرها. وإذا كان الإلحاد هو إنكار وجود الله، فليس أي من هؤلاء الفلاسفة ملحدًا، بقدر كونه رافضًا اعتبار وجود الله وجودًا مضافًا إلى باقي الموجودات، وكأنه موجود آخر. فلو كان الله هو «الآخر» قياسًا على العالم لا مجرد موجود آخر، فلن يكون ممكنًا فهمه، ولا حتى تخيله عند إنسان عاقل، إلا ككل مقارنة بالجزء، وكمطلق مقارنة بالنسبي، وكلامتناهٍ مقارنة بالمتناهي، فحتى وجوده ليس كوجود بقية الموجودات... فإما هذا، وإما أن الله هو روح الموجودات كلها وجوهرها.

في موازاة التطور العلمي، وخلافًا لما تبدأ به دروس الفلسفة، لا يبدأ الفكر الحديث عند ديكارت، برأينا، بل بفرانسيس بيكون ورينيه ديكارت وبليز باسكال، وجميعهم من مفكري مرحلة الانتقال إلى الحداثة، إذ ما زالوا مشغولين بالتفكير في إطار المسائل اللاهوتية. فلا توجد قفزة واحدة من المسائل اللاهوتية إلى الفلسفية أو العلمية قام بها مفكر بعينه.

اقتحم العلم الحداثة قبل الفلسفة؛ فالبرهان عن وجود الله والبحث عن اليقين العقلي بواسطة الشك ليسا من مميزات عالم الفكر الحديث بالضرورة. ونحن نرى أن ديكارت مثل باسكال يقف هنا على مفترق بين الحداثة وما قبلها. فنحن نجد عددًا من مفكري العصور الوسطى مثل أنسيلم والإمام الغزالي يبحثون عن اليقين ويحاولون ربط العقل بوجود الله والشك يعذبهم، ومنهم من يخفق، ومنهم من يعتقد أنه نجح. لكن ديكارت تميّز بمحاولة الانطلاق من أساس يقيني هو التفكير العقلاني ذاته، وإعادة بناء العالم كمعادلات هندسية. وإذا كان لا بد من وضع العقلانية في سياق بداية الفكر الحديث كمقدمة لموضوعنا، أي في سياق العلمانية، ففي فرنسا تحديدًا نضعها عند باسكال أيضًا لا عند ديكارت وحده، على الرغم من أنه متهم بالغيبية في تاريخ الفلسفة. وهو عالم الرياضيات الذي تحوّل إلى داعية ديني في الواقع، والذي رأى أن لا سبيل إلى إثبات وجود الله بالعقل، ولا سبيل إلا الإيمان من أجل ألا يعيش الإنسان في عالم خالٍ من المعنى، وأن الإيمان بالتالي هو خيار شخصي.

لا ندري إذا كانت هذه هي بداية الفكر الحديث. لكنه فكر حديث لناحية قضية علاقة الفكر بالدين. وصاحبه في هذه الحالة هو عالم رياضيات مؤمن. لا توجد بداية واضحة للفكر الحديث عبر الفلسفة وحدها، فثمة مساهمات مهمة لفرانسيس بيكون وتوماس هوبس ورينيه ديكارت وبليز باسكال وباروخ شبينوزا وغوتفريد فيلهلم لايبنتز وغيرهم. لكن يسهل تحديد بداية العلم الحديث لأنها أكثر وضوحًا من بداية الفكر الفلسفي الحديث. ومن الخطأ الاستخفاف بعمق الإيمان الديني عند مفكر مثل ديكارت لمجرد أن مؤرخي الفلسفة يقررون أن شكّه البراغماتي بهدف الوصول إلى اليقين هو بداية الحداثة، وأن في الإمكان الاستغناء عن فكرة الله في نسقه الفلسفي، على الرغم من أنه اعتبر فكره ردًا على من يستخفون بفكرة الله. فديكارت بدأ التأملات في عام 1639 بالفكرة العامة التالية: «اعتقدت دائمًا أن ثمة قضيتين، الله والروح، من القضايا التي يجب استنباطها من مبادئ صحيحة[21] بمساعدة الفلسفة لا اللاهوت. لأن على الرغم من أنه يكفينا نحن المؤمنين أن نعتقد بواسطة الإيمان أن الروح

---

(21) وهذا معنى مصطلح Demonstration الذي يستخدمه الفيلسوف وليس معناه عرض واستعراض كما في اللغة الدارجة.

الإنسانية لا تموت مع الجسد، وأن الله موجود، فإن أحدًا من غير المؤمنين لا يظهر قادرًا على الاقتناع بديانة أو قضية أخلاقية قبل أن تثبت له هاتان القضيتان بالعقل الطبيعي. ولأنه في هذه الحياة يُقدَّم للرذيلة مردودٌ أكبر مما يُحصل عليه بالفضيلة، فإن قلة فحسب سوف تُفضّل ما هو حق على ما هو مفيد، إذا لم يخافوا الله ولا توقعوا حياة آخرة»[22]. نلاحظ في هذا النص القصير والدال، أولًا، أن ديكارت مؤمن؛ وثانيًا، أنه يعتقد بإمكانية استنباط فكرتي الله وخلود الروح من مبادئ يقينية، وثالثًا أنه يرى في ذلك فائدة أخلاقية لأنه لا يمكن أن يرتدع البشر عن المنفعية الدنيوية التي تكافئ على الشر أكثر مما تكافئ على الخير إلا بنفعية أسمى ناجمة عن حسابات أخرى هي حسابات الآخرة. كما ارتبطت الفيزيقا والميتافيزيقا عنده بشكل لا فكاك فيه، وفكرة الله عنده أنطولوجية وليست افتراضًا لأغراض إبيستيمولوجية فحسب. فهو، بحسب بداية كتاب مبادئ الفلسفة (1644)، مصدر الحركة الأولى.

والحركة عند ديكارت نوعان: حركة حرة عامة في الفضاء وحركة جزيئات المادة الداخلية. والله الذي خلق المادة وحركها هو الذي وضع قوانينها منذ البداية، وبقيت كمية الحركة ذاتها منذ البداية، وما تغير هو تشكلاتها (قانون حفظ الحركة)[23]. ويمكن أن يدعي العلماني مؤرّخ الأفكار الحديث أنه كان بوسع ديكارت أن يستغني عن هذه البداية من دون أن يمس موضوعه. وفي ذلك سوء فهم للعمق الديني لتأملاته، فضلًا عن حاجته الإبيستيمولوجية إلى الثقة بالله الكلي الخير الذي لا يخدع المؤمن، ويضمن بالتالي العلاقة بين الفكر والواقع، ويمكّن الإنسان من صوغ قوانين الحركة رياضيًا[24].

كانت نشأة ديكارت يسوعية. وفي ما عدا كونه عالم رياضيات، تأثر بأفكار

---

(22) René Descartes, *Discourse on Method; and, Meditations on First Philosophy*, Translated by Donald A. Cress, 4th ed. (Indianapolis: Hackett Pub., 1998), p. 47.

(23) René Descartes, *Principles of Philosophy*, Translated, with Explanatory Notes by Valentine Rodger Miller and Reese P. Miller, Synthese Historical Library: Texts and Studies in the History of Logic and Philosophy; v. 24 (Dordrecht, Holland; Boston, USA: Reidel; Hingham, Mass.: D. Reidel Publishing Company, 1983), part II, para. 36, pp. 57-58.

(24) John Cottingham, «The Desecularization of Descartes,» in: Chris L. Firestone and Nathan A. Jacobs, eds., *The Persistence of the Sacred in Modern Thought* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2012), pp. 15-37.

جمعية «روزنكرويتس» (الصليب الوردي) في أثناء وجوده في ألمانيا[25]. وكان هؤلاء يتمسكون بالحكمة الهرمزية ويبحثون بشكل دؤوب عن العلم الكوني الذي يمكنه أن يغيّر العالم نحو الأفضل. واختلطت عندهم الغنوصية بالفلسفة والكيمياء بالخيمياء، وعلم الفلك بالأسترولوجيا، ولكن الدافع القوي إلى العلم وتقدير الرياضيات إلى درجة إضفاء قوة سحرية عليها كان قائمًا بقوة عند أتباع هذه الجمعية. وآمن أتباع هذه الأخوية بأهمية وضع المعرفة في خدمة المجتمع والمجال العام. ومن نظُم عمل الروزنكرويتسيين وحياتهم أنهم عملوا في الطب ومنحوا العناية الطبية من دون مقابل؛ ولم يرتدوا زيًا خاصًا يميزهم كبقية الأخويات المعروفة؛ كما أن أعضاء كل أخوية اجتمعوا مرة في العام؛ واستخدم أعضاء الأخوية الحروف الأولى RC أو CR في تواقيعهم[26].

لا شك في أن ديكارت وبيكون حملا من الروزنكرويتسيين الكثير إلى عالمهما الإبيستيمولوجي. ومن ضمن ذلك مثلًا أن الهرمزيين إذا صح التعبير، قسموا العالم جوهرين: جوهر مفكر وجوهر ممتد (كما في فلسفة ديكارت). ومن ذلك أيضًا أن الطبيعة تكشف أسرارها بعد أن يبذل الباحث عن الحقيقة جهدًا. ويلزم كشفها للسيطرة عليها في خدمة الإنسان، وهذا لا يجري باللغة العادية بل بلغة الرياضيات. ولا شك في أن نمط التفكير هذا شكّل نوعًا من الانتقال التدرّجي النسبي من السحر إلى العلم الحديث، فلم تحدث قفزة فلسفية من السحر إلى العلم. وما أحدث القطع والقفزة ليس فلسفة ما، بل العلم نفسه. وهكذا، فربما أخذ ديكارت عن الهرمزيين مفهوم العلم وأهدافه والتقسيم الأنطولوجي للعالم إلى جوهرين، ومحاولة محاكاة نظام العالم وتأسيس علم كوني بالرياضيات؛ لكنه حينما حاول أن يفكّر كعالِم فإنما فكر بشكل عقلاني مستقل على أساس إنجازات غاليليو، لأنه حاول أن يركّب فيزياء ميكانيكية هندسية للجوهر الممتد بما فيه الأجرام السماوية. وفكّر بضرورة التشكيك في كل شيء شكًا منهجيًا لا فلسفيًا، بهدف الوصول إلى حقائق يقينية يمكن التدرّج منها بشكل موثوق تتلازم فيه

---

(25) للمزيد عن هذا الموضوع: Frances Amelia Yates, *The Rosicrucian Enlightenment* (London; Boston: Routledge and Kegan Paul, 1972), and Christopher McIntosh, *The Rosicrucians: The History, Mythology, and Rituals of an Esoteric Order*, 3rd Rev. ed. (York Beach, Me.: S. Weiser, 1997).

(26) Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 2008), p. 176.

المقدمة بما يتبعها وتترتب فيه الاستنتاجات الواحد عن الآخر مباشرة، من دون أن يكون المنهج الاستنتاجي قياسًا أرسطيًا بالضرورة.

ثمة أمر يسترعي الانتباه في تعامل ديكارت مع مسألة وجود الله. فهو يكتب أن الله نفسه قد يكون مصدر الشك، إذ لا شيء يجبر الله على خلق حقائق يقينية. وعكس الشك هو اليقين لا الإيمان. الإنسان شيء يفكر، وفي عالمه المحدود يبحث عن اليقين بدلًا من الشك. وهو في سعيه إلى التأثير في عالمه المحدود والنهائي يحتاج إلى اليقين، وإلى العلم لا إلى الإيمان واللاهوت. الشك لا يشك في ذاته. ومن هنا يقينية التفكير، ومن هنا أيضًا الاستناد إلى فكرة الله الكامل الذي لا يمكن أن يكون خادعًا. ولا يمكن تفنيد حقائق الرياضيات إلا بوجود إله خادع يظهر لنا أن اليقين يقين في حين أنه ليس كذلك. لكن المعرفة ممكنة والله لا يخدع. إذًا التصرف في العلم بشكل منفصل عن الدين والإيمان ممكن، وذلك تحديدًا لأن الله ضمن في بداية التفكير اليقيني أن عقلنا لا يخدعنا. الإرادة غير محدودة عند الله والإنسان، لكن المعرفة محدودة عند الإنسان. الله كما يظهر عند ديكارت هو إله فلسفي، إنه تمهيد لفهم الله عند التأليهيين (Deists) لاحقًا. وجود الله هو نقيض الشك، بل هو الضمان للحقيقة من الشك.

انتقد ديكارت غاليليو لأنه لم يذهب حتى النهاية في تأسيس علمه كميتافيزيقا تقوم على قواعد فلسفية ثابتة كما حاول هو أن يفعل باستخدام الرياضيات وعلم الهندسة على وجه الخصوص. وعارض ديكارت الريبية فلسفيًا، واستخدم المنهج الريبي كي يدحض المذهب الريبي، وكي يثبت أن هناك حقائق ثابتة وراسخة وأفكارًا واضحة ومتميزة يمكن الانطلاق منها. واعتبر ديكارت أن منظومته الفلسفية هذه هي الوحيدة التي تجيب عن مذهب الشك، بعد أن قاد الشك إلى نهايته القصوى، بما فيها الشك بالحواس نفسها، كي يفنّده.

أكّدت منظومته في الوقت عينه أن اليقين غير ممكن من دون معرفة الله، وأن الملحد لا يمكنه أن يصل إلى اليقين، لأن الشك سيظل يلاحقه. لكن خصوم ديكارت اعتبروه قمة الريبية لأسباب خاطئة؛ فهناك من رأى أن

«إلحادية» شبينوزا ناجمة عن كونه قاد عقلانية ديكارت إلى نتيجتها المنطقية ونهايتها القصوى، وأنها دليل على أن الديكارتي الذي يبحث عن اليقين العقلاني ويخضع كل شيء لحكم العقل في الوقت ذاته، لا بد من أن يتحوّل إلى ملحد.

كان الجواب عن شك ديكارت عند كل لاهوتيي كامبريدج الأفلاطونيين الذين سوف نتطرق إليهم لاحقًا، وعند بليز باسكال، جوابًا روحيًا ودينيًا. والموقف هنا موقف متدينين يعارضون «الدوغما» العقلانية الديكارتية. رفض باسكال ما يمكن اعتباره إله الفلاسفة، وضامن المعرفة الديكارتي، وأصر على الإيمان بإله إبراهيم ويعقوب وإسحق، وأصرّ على المسيح الذي يمكن التوصل إليه بالإيمان وحده، وذلك بعد التشكيك بموثوقية ما يعرفه العقل. لكنه من ناحية أخرى آمن بحتميات إلهية تحكم الكون، ولا يمكن الإنسان أن يغيرها بأفعاله، وأنه مع فقدان العالم الخارجي للحرية وللمعنى نتيجة حتميات يفرضها إله خفي، فإن حرية الإنسان داخلية وتوجد في إيمانه العميق. ولهذا السبب ربما بحث بعض مؤرخي الأفكار عن جذور الوجودية عنده[27].

ما الفرق بين ريبية باسكال وريبية ديكارت؟ استخدم كل منهما الشك من أجل الوصول إلى اليقين، وهو عند ديكارت عقلي وعند باسكال ديني. هذا واضح. لكن هل بهذه الأمور المعروفة يتلخص الفرق؟ بالطبع لا. فباسكال لا يتوصّل إلى الإيمان كمقولة نظرية في مقابل العقل، بل هو يحاول أن يجعل الإنسان ريبيًا وغير متيقنٍ إلى درجة القلق الوجودي الذي يدفعه إلى الصلاة، والمعاناة التي تدفعه إلىَ التضرّع إلى الله كي يعينه. فهو يوصل الإنسان إلى حالة من اليأس والذهول والألم. المسألة عند عالم الرياضيات هذا ليست مجرد استنباط عقلاني.

في مقابل اليقين العقلاني الديكارتي القائم على تمييز الفكرة الواضحة والمتميزة والاستنباط الواثق منها بعد التشكيك بكل شيء، توصل باسكال في القرن السابع

---

(27) كمحاولة من هذا النوع انظر: Lucien Goldmann, *The Hidden God; a Study of Tragic Vision in the Pensées of Pascal and the Tragedies of Racine*, Translated from the French by Philip Thody, International Library of Philosophy and Scientific Method (London: Routledge and K. Paul; New York: Humanities Press, 1964).

عشر نفسه إلى أن الدين وحده يوفّر اليقين للإنسان. لكنه ميز بذلك بين العلم والإيمان، طارحًا تصورًا آخر للحداثة (بلغتنا). كان باسكال جنسينيًا كاثوليكيًا إصلاحيًا. ومن هذا المنطلق كتب دفاعًا مطوّلًا عن أفكار إصلاح الكاثوليكية ضد اليسوعيين، ومن ذلك كتابه *Lettres Provinciales* في عام 1657. وقد تديّن هو نفسه بناء على تجربة شخصية عاصفة دوّنها في *Le Memorial* (في عام 1654). وقادته أفكاره عن الشرّ الإنساني إلى وجوب وجود الخطيئة الأصلية في الإنسان كأصلٍ للشر. وعلى عكس ديكارت، استخدم منهج الشك لنسف يقينيات العقل والوصول إلى اليقين الإيماني. لكن اليقين الإيماني ليس هو اليقين العقلي ولا يشبهه. وشرح باسكال أن تعليل اليقين الإيماني عقلانيًا غيرُ ممكن ومتناقض، ولذلك اعترض على إله الفلاسفة الديكارتي الذي يُثبَت وجودُه ويُشتَقّ من صفاته بالعقل. وكتب يقول: «الإثباتات الميتافيزيقية لوجود الله بعيدة للغاية عن عقل الإنسان ومعقدة وضعيفة التأثير. وقد تساعد بعض الناس في لحظة الإثبات ذاته، لكنه بعد ساعة يخشى الإنسان أنه أخطأ في مكان ما»[28]. ويقتبس باسكال رسائل بولس إلى أهل كورنثوس، التي تتضمن أصحاحاتها الثلاثة الأولى كلامًا واضحًا عن عجز حكمة اليونانيين (الفلسفة) عن فهم رسالة المسيح التي تغلّب فيها الضعفاء على الأقوياء والجهلة على الحكماء. ومنها وجدنا عند مراجعتنا لهذه الرسالة بسبب ذكر باسكال لها الفقرة الدالة التالية: «إذا كان أحد يظنّ أنه حكيم بينكم في هذا الدهر فليصر جاهلًا لكي يصير حكيمًا. لأن حكمة هذا العالم هي جهالة عند الله لأنه مكتوب الآخذ الحكماء بمكرهم»[29]. والأمر الوحيد الذي يمكن ترجيحه بالعقل كما قال باسكال في كتاب الأفكار أو التأملات هو أن الله إما أن يكون موجودًا وإما غير موجود. والرهان على وجوده أضمن، فإذا ثبت أنه موجود بعد الموت يخسر من اختار العكس، ومن اختار الإيمان لا يخسر شيئًا

---

(28) Blaise Pascal, *Pensées and Other Writings*, Translated by Honor Levi; with an Introduction and Notes by Anthony Levi, Oxford World's Classics (Oxford; New York: Oxford University Press, 2008), p. 63.

(29) الكتاب المقدس، «رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس،» الأصحاح 3، الآيتان 18-19.

في الحالتين[30]. لكن اختيار الإيمان أو عدم الإيمان بالله يؤثّر في مجمل حياة الإنسان، وهو بالتالي اختيار أخلاقي. كما أن الشك الدائم الذي يقدر عليه العلم في أنه يشكّك ويحلّل ولا يبني لا يمكّن من الوصول إلى السعادة. وهذه الأخيرة ممكنة في حالة الإيمان فحسب. لكنه إيمان وجداني اختياري لا يمكن إثبات صحته ولا يمكن فرضه على أحد. ومن أكثر مقولاته تسامحًا برأيي أن من غير الممكن إثبات العقيدة المسيحية بالعقل، لكن ليس من غير العقلاني أن تؤمن بها[31].

حاول باسكال أن يعلّل عجز العقل عن التوصّل وحده إلى يقينيات، فاستنتج أن الوصول إلى اليقين يكون بالإيمان. وليس ذلك فحسب، بل إن العقل لا بد من أن يقود إلى الريبية إذا كان مثابرًا. وباسكال يثبت استحالة الوصول إلى اليقين مستخدمًا المنهج العقلي الرياضي. وكتب باسكال قبل هيوم كلامًا واضحًا عن أن العقل ليس هو المحرك في سلوك الإنسان. وهو لم يفعل ذلك مناقشًا لاعقلانية الإرادة كما فعل كانت، بل في مناقشته مونتين في شأن العادة: «مونتين مخطئ. نحن نتّبع العادة لأنها عادة، لا لأنها عادلة. لكن الناس يمارسون العادة لأنهم يعتقدون أنها عادلة، وإلا لما تبعوها حتى لو كانت عادة. لأننا نريد أن نكون محكومين بالعقل والعادة. من دون ذلك سوف نعتبر العادة طغيانًا، أما حكم العقل والعدل فليس أكثر طغيانًا من اللذة. وهذه بالطبع مبادئ إنسانية»[32]. وذلك سببٌ آخر لاعتباره يقترب من فكر الحداثة. صحيح أنه يؤكد الإيمان، لكنه يناقش على أرض الحداثة، وبمناهجها حدود العقل قبل هيوم وكانْت. قد حاول أن يثبت:

---

(30) غالبًا ما نصادف مثل هذا «الحساب» شبه الاقتصادي النفعي للإيمان في التدين الشعبي البسيط، بمعنى أن من لا يؤمن يمكن أن يخسر إذا ثبت أن الله والعقاب والثواب موجودون بعد الموت، في حين أن المؤمن لا يخسر شيئًا إذا لم يحصل شيء كهذا بعد الموت.

(31) نجد تلخيصًا يسهل على القارئ غير المتخصص في الموسوعة الفلسفية. ولا أقترح الاستعانة بمثل هذه الموسوعات غالبًا، لكني أنظر إلى الكاتب، والكاتب في حالة هذا النص عن باسكال هو من أفضل المتخصصين في الريبية وفلسفة التنوير: Richard H. Popkin, «Pascal,» in: Donald M. Borchert, ed., *Encyclopedia of Philosophy*, 10 vols., 2nd ed. (Detroit: Thomson Gale/Macmillan Reference USA, 2006), pp. 129-135.

(32) Pascal, p. 110.

- أن من غير الممكن فهم الإنسان بالعقل وحده، وذلك بسبب طبيعة الإنسان لا بسبب طبيعة العقل.

- أن من غير الممكن التوصل إلى يقين عقلاني بسبب طبيعة العقل. وعلى العقل أن يتواضع حين يتعلق الأمر بطبيعة الإنسان المتناقضة التي تحوي الإيمان، وعلى قدرته أن يتجاوز ذاته، حيث يكون هو، وليس هو في كل لحظة. ولذلك وجدَت فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر في باسكال خصمًا ندًا. ومحاولات فولتير كلها لمناقشته ظلت على السطح في إطار العقل السليم (أو للدقة الشائع)، ولم تجرؤ على الخوض في لبّ القضية نفسها، أي في عمقها الديني. فالمفكر المتنور يخشى كما يبدو أن يخوض في لب الموضوع كي لا يجد نفسه يطلّ مع باسكال بذعر في هاوية اللانهائي التي قد تقود إلى استنتاجات مثل فقدان المعنى، أو إلى التدين.

هذا أيضًا ما قام به رياضي آخر هو لايبنتز الذي استخدم العقل الرياضي في إثبات وجود الانسجام في الكون، ووصل إلى نتائج متفائلة عن خيرية الله وعدم إمكانية الشر، وعن أن العالم الموجود هو أفضل العوالم الممكنة. ولم يتوافر في أواخر فكر النهضة وبداية الفكر الحديث لدى ديكارت وباسكال (ونضيف هنا ماليبرانش من دون أن نتطرق إليه) وشبينوزا ولايبنتز أي حل لمسألة الحقيقة واليقين خارج مسألة الألوهية، ومن دون الله. فمعرفة الله هي أعلى مستويات المعرفة، ومنها يُشتَقُّ كل يقين. وبكلمات أخرى، الإيمان بعقل كوني مطلق هو الضامن لأي يقين.

افترضت الفلسفة الديكارتية أن الناس يولدون مزوّدين بمبادئ معرفية أساسية «مكفولة» من الله. ومع استخدام المنطق بالاستنباط منها يمكن التوصل إلى فهم عالم التجربة، كما يمكن التوصل ليس إلى فهم قوانين الطبيعة فحسب، بل إلى سبب كونها ضرورية أيضًا. لكن العلم الجديد، من غاليليو حتى نيوتن، استخدم التجربة ليس لإثبات صحة المحاججات الاشتقاقية الاستنتاجية، بل لاستقراء قاعدة أو قانون أو لإثبات فرضية. واستخدم المنهج الاستنتاجي أو الاستدلالي كي يستنبط من تعميمات الاستقراء القائم على التجربة فرضيات علمية ممكنة أخرى يجري فحصها بتجارب أخرى.

كانت النتيجة الفلسفية المترتبة عن العلم إلغاء «الأسباب النهائية» و«الأسباب الأولى» كموضوع للمعرفة الإنسانية، إذ خضعت الموضوعات لقوانين يمكن أن يعرفها العقل، ولا يمكنه أن يعرف ما وراءها. وفيما كان نيوتن ينزع الحجاب عن أسرار الطبيعة كان أيضًا يُظهِر قدرة الميكانيكا على تفسير ظواهر بمعادلات رياضية وتوقُّع حصولها، وكان أيضًا يُظهر، بوعي أو من دونه، نواقص الميكانيكا كفلسفة للطبيعة.

بعلم نيوتن الطبيعي جرى تتويج الثورة العلمية التي بدأت بشائرها عند غاليليو. أما التعبيرات الفلسفية عن هذه المرحلة، فصنعت القفزة في تحول جون لوك من محاولة صوغ ميتافيزيقا باستخدام اليقين الرياضي كما في حالات ديكارت وشبينوزا ولايبنتز إلى صوغ نظرية المعرفة؛ أي الانتقال من محاولة إحاطة الفلسفة بالوجود (الظواهر وما خلفها) إلى تأسيس نظرية في الفهم والإدراك.

حين نشأ الصراع بين الكنيسة والعلم الجديد، لم يكن ذلك بسبب صحّة النظريات الجديدة أو بطلانها، من كوبرنيكوس حتى غاليليو، ومن فرانسيس بيكون إلى جون لوك، بل كان نزاعًا بين الكنيسة وغايات المنهج العلمي الجديد كطريق معرفية وشرعية ومنفصلة للوصول إلى معرفة العالم (وهي عند بعض العلماء تساوي معرفة غايات الله ومقاصده في الكون، وربما طبيعته ذاتها، وهي بهذا المعنى لاهوتًا طبيعيًا).

لم ينجح العلم في مراكمة أي معارف عن الله. لكن هذا الفصل نجح عمليًا، وقاد إلى مأسسة العلم الحديث خارج اللاهوت وبالتعايش معه في إنكلترا البروتستانتية، ولا سيما في مرحلتها الطهرانية. وكما بينّا أعلاه، دأب نيوتن على إنتاج توفيق جديد بين الإيمان والعقل اللذين بقيا متعايشين في إنكلترا حتى ظهور الداروينية ونظرية النشوء والارتقاء، وعند ذاك تفجر صراع حقيقي على مستوى النخبة المثقفة ككل انتهى بتحول المجتمعات الغربية كلها إلى ريبية في الشأن الديني في نهاية القرن التاسع عشر. لكن الصراع برز في فرنسا قبل ظهور الداروينية. فعندما عَبَرَت أفكار نيوتن قناة المانش إلى فرنسا والقارة الأوروبية بواسطة فلسفة التنوير الفرنسية، تحوّل العلم إلى فكر علموي

بديل من الديني. وجرت علمنة الثقافة الفرنسية بموقف سلبي من الدين بوتائر أسرع من علمنة الثقافة الإنكليزية بتفجر صراع ثوري مع الكنيسة بالذات، وذلك بسبب جمود الدين في بلد لم يتعرض لما تعرضت له البروتستانتية في إنكلترا من دنْيَوة الدين.

نقل كونديلاك (Etienne Bonnot de Condillac) (1715-1780) أفكار لوك ونيوتن إلى الفرنسية وطوّرها بشكل منهجي قبل أن يعممها فولتير. وأصبح رائجًا في الفلسفة أن ما عاد في إمكاننا معرفة الأشياء كما هي، وإنما في علاقتها معنا فحسب. التصنيفات كلها في العلوم الطبيعية باتت تظهر كأمور اصطلح عليها البشر. وجرى إقصاء «جواهر الأشياء» من عملية المعرفة[33].

نقلت أفكار نيوتن إلى فرنسا وشكلت أساسًا لتنوير فلسفي، مع أن قوانين الجاذبية عند نيوتن أساسًا لم تنجح كفلسفة شاملة في تفسير كونٍ ينظّم نفسه تلقائيًا؛ فهو لم يتمكّن من شرح تغير المدارات وانحراف محور الأرض، وما بدا من فقدان لكمية الحركة في الكون. وعزا نيوتن الحفاظ على التوازن على الرغم من الانحرافات إلى الله. واحتاج كون نيوتن كما أسلفنا إلى تدخلٍ من خالق الكون الذي لم يكن مجرد سبب أول شاحب ومجهول، ولا كان عقلًا هو أسير القوانين التي وضعها كما في حالة لايبنتز، بل كان إله نيوتن أقربَ إلى إله التوراة منه إلى إله الفلاسفة والتأليهيين[34]، حيث كان خالقًا يعتني بمخلوقاته. وأكد فولتير في قاموسه الفلسفي أن نيوتن آمن بالله ليس كثابت كلّي موجود في كل شيء فحسب، بل على أساس أنه خالق الكون، وآمن بوجود علاقة بين الخالق ومخلوقاته (العناية الإلهية). وفي غياب هذه العلاقة يكون الإيمان مجرّد فكرة فلسفية. فالإيمان بالله هو قناعة إنسانية لا بدَّ من ملئها بالمضمون على شكل علاقة بين الله ومخلوقاته، وإلا فلن يكون هنالك رادع يردع الإنسان عن فعل الشر[35]. وهذا يعني أن نيوتن لم يكن تأليهيًا إلا بمعنى ضيق جدًا،

(33) Norman Hampson, *The Enlightenment*, Pelican History of European Thought; 4 (Harmondsworth: Penguin, 1968), p. 76.

(34) المصدر نفسه، ص 78.

(35) Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution*, Edited by John H. Hallowell (Durham, NC: Duke University Press, 1975), pp. 25-26.

وهذا صحيح فعلًا. لم يكن نيوتن فيلسوفًا، بل عالمًا، وكان إلهه إله البشر، لا إله الفلاسفة.

في فترة لاحقة، جرت عند دالامبير (Jean Le Rond D'Alembert) (1717-1783) أحد أهم علماء وفلاسفة التنوير، محاولة لإيجاد الأجوبة عن انحرافات أنموذج نيوتن بتأكيد أن النظام الكوني ينظّم ذاته و«يصحح» انحرافاته. كما أن الاكتشافات في علم البيولوجيا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وعلوم النبات والحيوان كشفت عن أشكال من التنظيم الذاتي للمادة بحيث تبدو «غايتها» مزروعة فيه وكأنه يتطوّر نحوها، كما تنمو البذرة إلى شجرة، أو الجنين إلى إنسان مكتمل النمو. فبدت الحياة وكأنها مدفوعة إلى التطور نحو فكرة قائمة فيها. وهنا بدأ الاستغناء العلمي عن افتراض التدخل المستمر لله في الكون بما يتجاوز الدفعة الأولى. وبالمجمل بدا أن العلماء لم ينشغلوا كثيرًا بهذه المسائل. لكن فلاسفة التنوير في حالات متطرفة مثل حالة جوليان لامتري في كتابه **الإنسان كآلة** (*L'Homme Machine*) حاولوا أن يستخلصوا منها نتائج في شأن طبيعة الحياة التي توجد أسبابها وغاياتها فيها كشكل منظم من المادة، لا خارجها، مفتتحين صراعًا جديدًا مع الدين والمؤسسة الدينية بعد تعايش بين العلم والدين في إنكلترا.

ثالثًا: عن العلم والدين والفلسفة في ضوء ما سبق

تصارع العلم مع الفلسفة، أَخرج من رحمها مع نشوء الاختصاصات العلمية الفرعية الجديدة أم شق له مسار تطور مختلفًا خارج الفلسفة وليس بالاشتقاق منها؛ كما تصارع العلم مع التصورات والرؤى الكونية والسرديات التاريخية الغائية التي كانت متضمَّنة في الدين حين طرحتها المؤسسة الدينية كتفسير للظواهر وغاية أخيرة للعالم قررها الله. وتصارعت المؤسسة الدينية مع العلم حين صاغ استنتاجاته من معالجات جزئية إلى رؤى كونية بديلة من رؤية الدين. وفي المراحل الأولى تكيّف العلم مع الرؤية الدينية وحصر نفسه في مجاله، لكن ما ميز صيرورة الحداثة هو أن الصراع بين العلم والرؤى الكلية الأخرى أدى بعد كل أزمة وجولة إلى تعديل الرؤى الفلسفية والدينية نفسها،

بالتأويل أو بالتجديد، أو على الأقل انسحابها وحصر اهتمامها في مجالات أخرى، أي إن صيرورة الحداثة تميزت بالانتقال من حصر العلم لنفسه في مجاله الخاص، إلى حصر الدين في مجاله لأن العلم اكتسح المعرفة مجالًا بعد آخر.

خلافًا للرائج في النظريات التاريخية المركزانية الأوروبية التي تفرض خطَّ تطوّرٍ ممتدًا من الفلسفة اليونانية إلى العلم الحديث، لم يكن ممكنًا أن تقود الفلسفة اليونانية في حد ذاتها إلى العلم التجريبي، لأنها حصرت الحكمة في معرفة الجواهر. ومرّت طريق الحكمة نحو العلم الحديث عبر صراع بين اللاهوت والفلسفة الأرسطية «انتصر» فيه اللاهوت الإسماني لموقف مناهض للميتافيزيقا، وذلك بتأكيد كلية القدرة الإلهية التي لا يمكن معرفتها بغير الإيمان من جهة، ولكون العالم مؤلَّفًا من جزئيات فحسب (الذي اعتُبر لاحقًا فلسفة (Nominalism) ومن جهة أخرى. وعبر العلوم المترجمة عن العربية بالتأكيد، وعبر أزمات فلسفية تجلّت في استخدام الريبية للبحث عن اليقين، وعبر البحث عن معادلات للتأثير في الطبيعية حتى في الغنصوية الشرقية... لم يقفز العلم الحديث من الفلسفة اليونانية مباشرة. ولكن مسارات العلم الرئيسة برأينا لم تنطلق من الفلسفة بقدر ما انطلقت من الممارسة والتجريب: من السحر وحتى حاجات الملاحة والمواصلات والتجارة والصناعة... وتفاعل هذه المجالات مع التفكير الرياضي.

مع اللاهوت والفلسفة الإسمانية والرشدية في القرون الوسطى، ثم فكر عصر النهضة ولاهوته، بدأت عملية تدرّجية في بناء استقلال العقل. وتلقّت هذه دفعة كبيرة من فئة المثقفين والفلاسفة من خارج الكنيسة أيضًا، وتداخلت مع نشاط البحث العلمي للعلوم الطبيعية خارج الجامعات، والأفكار في شأن القانون الطبيعي من القرن السابع عشر.

إذا كان القرن السابع عشر الأوروبي هو قرن مسارَيْ الفلسفة العقلانية والثورة العلمية، فإن القرن الثامن عشر هو قرن تشييد بنيان العقل النقدي المستقل والبحث في الاستقلالية الأخلاقية للإنسان وفي الطبيعة الإنسانية، وفي الوعي الديني كمجال قائم بذاته، وذلك كله خارج الرابطة الروحية المسيحية.

أنتجت التطورات في القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر نوعًا من المساومة التاريخية، أو الهدنة بين العلم والدين. فالدين من ناحية ما عاد مشغولًا بالخطيئة الأولى، والعلم نفسه، من ناحية أخرى، لم يشتغل بالقضايا الميتافيزيقية التي تجعله يصطدم بالدين، بل تابع العلماء رصد التجارب وتسجيل التفصيلات والتوصل إلى الاستنتاجات العينية التي كانت تترك أثرًا كبيرًا في الفلسفة والفكر. وكان التأليهيون من بينهم مستعدّين للاعتراف بأن السماء وغيرها من الظواهر الطبيعية إنما تعبّر عن عظمة الله، لكن من دون تدخّل الله على شكل عناية إلهية أو غيرها في صنع أي ظاهرة أو حدث، ومن دون الحاجة إليه في فهمها.

بعد هذه المرحلة انتشرت الجمعيات العلمية (وارثة الجمعيات الغنوصية السرية) في وسط أوروبا وغربها من دون صراع يذكر مع المؤسسة الدينية. وساهمت اللغة اللاتينية كلغة علمية في تواصل العلماء العابر الحدود، كما ساهم في ذلك انتشار اللغة الفرنسية بين مثقفي أوروبا في تلك المرحلة. أما اللغة الموحّدة للعلم في أوروبا، فكانت اللاتينية والرياضيات. وغالبًا ما كانت الفرنسية لغة التواصل والمراسلة بين العلماء. واخترق الفلاسفة هذه الهدنة بين الدين والعلم بأعمال انتقلت من نقد الأسطورة إلى نقد الكنيسة، ثم إلى نقد الدين.

إذا تعاملنا مع العقائد الدينية التوحيدية التي نعرفها كرؤية للعالم سنلاحظ أنها تتضمن رؤية الدنيا ببداية ونهاية للمكان والزمان، كما تبدو كأنها خلقت لغاية، أو أن لها حكاية تُروى. وبموجب حسابات التاريخ وفق الرواية التوراتية، من الممكن تحديد هذه البداية (في عام 4004 قبل الميلاد، أو 5200 قبل الميلاد بموجب حسابات دانتي مثلًا). وجرت محاولات لاهوتية (وأخرى شبه علمية في خدمة اللاهوت) لا تُحصى لتحديد نهاية الزمان، ونهاية العالم. وبما أن للعالم بداية معروفة ونهاية يتّجه إليها، وغرضًا وغاية، فهو في الواقع نظام أخلاقي، أي إن له معنى، بل يبدو التاريخ العالمي من وجهة النظر الدينية مثل دراما كونية كبرى، بدءًا بالخلق حتى الوقوع في الخطيئة الأولى، وغضب الله على شعبه (وإهمال الشعوب الأخرى أو التعامل معها كمعطى للتعايش أو للإبادة)، وإرسال الأنبياء وعصيانهم ثم ظهور الدين الحق، وبداية العدّ العكسي نحو نهاية الدنيا بالخلاص للمؤمنين، أو بالدمار والزوال والعذاب للخطأة والعصاة.

هذا عالمٌ مسكونٌ بالمعنى في جميع تفصيلاته[36]، وذلك على عكس العالم من زاوية نظر العلم. فكلما تقدّم العلم اكتسح قطاعًا طبيعيًا بعد آخر، حتى جسم الإنسان نفسه. وكلما اجتاح مجالًا اجتماعيًا بعد آخر، وقصره على سلسلة السببية والقوانين التي تفسّره، فقَدَ هذا المجال المعنى. يبحث العلم عن تفسير منطقي للأشياء، أو يجد تفسيرًا سببيًا، أو يكتشِف قوانين تحكم الظواهر، أو يفترض أنها تحكم الظواهر كي يفهم هذه الظواهر، وكي يتنبأ بوقوع الوقائع. وهذا ما يمكّنُ البشريةَ ليس من السيطرة على الأشياء فحسب، بل من الاختراع و«الخلْق» أيضًا. وبعد كل إنجاز يحققه العلم في مجالٍ ما، تفقد الأشياء في ذلك المجال غاياتها التي كانت كامنة فيها، وتفقد معها معناها. فإذا كانت الدنيا سلسلة سببية من الحوادث والوقائع تحكمها قوانين طبيعية من داخلها، وإذا كان هذا كله جزءًا من كونٍ لا متناهٍ، وعملية تاريخية لا تتجه إلى غاية ما محددة، فإن اشتقاق معنى للحياة الإنسانية من هذا كله يصبح مستحيلًا.

سبق أن بيّنا في فصل الدين والأخلاق في الجزء الأول من هذا الكتاب أن الأمور لا تجري على هذا النحو الفلسفي بالضبط، وأن الإنسان الفعلي يطوّر الفهم الأخلاقي العام القائم على المصلحة العامة لتعويض فقدان الغايات القائمة في الأشياء (بفقدان معناها الديني)، وكي يعوّض كذلك فقدان الجماعة الأهلية التي تمثّل مصلحة عامة مباشرة غيرَ منعكسة في الوعي وغير منفصلة عن الخاص. وغالبًا ما يفقدها الإنسان بتزامن مع انسحاب الدين من مجال بعد آخر. فالفردنة، أي التحول من الجماعة الأهلية المباشرة إلى المجتمع، والعلمنة هما بُعدان في العملية التاريخية نفسها.

كما يطوّرُ البشرُ الأعراف والقوانين القائمة على قيم اجتماعية مُجمَع عليها، بحث الناس عن حلول لهذه المعضلات بربط الأخلاق بالمصلحة العامة، أو مصلحة أغلبية الناس، أو بالقيم الإيمانية الطابع، دينية أكانت أم غير دينية. ويصبح

(36) المعنى للمؤمن بالطبع، وفقدان المعنى من وجهة النظر الدينية مفروض على الشعوب التي لم يصلها وحي الله ولا رسالة الأنبياء. وهذا التاريخ المقدس يشبه في مقاربته الشعوب التي اعتبرها بلا دين، النظرة الحديثة إلى الشعوب التي لم تصلها رسالة الصناعة والعلم والتقدم في التاريخ الدنيوي. وبرأينا من هذه الناحية يكمل التاريخ الدنيوي، كتاريخ من التقدم، التاريخَ المقدسَ لناحية مركزية أوروبا المسيحية في التاريخ المقدس وتقدّمها في التاريخ الدنيوي.

على الإنسان إما أن يُسقط على الطبيعة معنى وغاية، ثم يعيد استخراجهما، وكأنهما من الطبيعة بالأصل، وإما أن يبحث عن معنى في استقلالية الأخلاق الإنسانية، وفي الانتماء إلى الإنسانية أو إلى المجتمع المحدد، أو يعود إلى الدين في مجاله الجديد هذا، أو... يعيش مأزقًا، بل مآزق وأزمات!!

بنظرة إلى ما وراء القرن العشرين رأى برتراند راسل أن انتشار التفكير العقلاني والمقاربة العلمية للعالم أدّيا بشكلٍ واضح إلى تراجع ممارسات ومعتقدات خرافية منذ بداية القرن الثامن عشر. ودلّل على ذلك بأن آخر حكم ضد السحَرة في بريطانيا كان في عام 1712، وأُلغيت هذه التهمة قانونًا في عام 1735، وهذا ما جرى أيضًا في نهاية القرن الثامن عشر في ألمانيا. يرتبط ذلك باستقرار الحداثة بالطبع وتغيّر الظروف الاجتماعية والسياسية التي رافقت الإصلاح وحرب الثلاثين عامًا وغيرها. لكن لا يمكن فصل ذلك عن استحالة التفكير بهذه الطريقة بعد انتشار المنهج العقلي والعلمي الذي لا يؤمن بالسِحر[37]. وأعاد راسل الفضل في انتشار هذه النظرة إلى رجالٍ عظام هم علماء القرن السابع عشر، ويلخّص النظرة العلمية في ذلك العصر بما يلي:

- إن بيانات الحقائق يجب أن تُبنى على الملاحظة والتجربة لا على استشهادٍ أو تقليد لا أساس له؛

- إن العالم المادي يتمتع بنظام ذاتي الفعل وذاتي الديمومة، تخضع المتغيرات كلها فيه لقوانين الطبيعة[38]؛

- إن الأرض ليست مركز الكون، ومن المحتمل أن الإنسان ليس غاية الكون[39] (هذا في حال كان للكون غاية).

المجال الذي يفتتحه العلم، ويعتقد أنه امتلك مفاتيحه يفقد السحر (على

---

(37) برتراند راسل، أثر العلم في المجتمع، ترجمة صباح صديق الدملوجي؛ مراجعة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة، 2008)، ص 25.

(38) علينا أن نميز هنا بين قوانين الطبيعة في العلوم الحديثة وقانون الطبيعة الفلسفي الذي شكّل أساسًا لمضاربات فكرية في القرنين السابع عشر والثامن عشر. والأخير يستند برأينا إلى وحدة اللوغوس في الفلسفة الرواقية.

(39) راسل، ص 26.

حدّ تعبير ماكس فيبر) في نظر من بات يملك التفسير الفاقد المعنى؛ فهو صار لا يقبل تفسيرًا للظاهرة ناجمًا عن تدخلِ قوى غامضة روحية، أو من خارج الطبيعة نفسها. وكي نضيّق المقصود قليلًا، ومن دون أن ندخل في نقاشاتٍ لا تنتهي، نقول إننا لا نقصد هنا أنه يفقد أخلاقيات المعرفة، ولا المغازي الأخلاقية والدوافع الأخلاقية لعملية المعرفة، والمعاني المستقاة منها، وكلها قائمةٌ وواردةٌ عند العلماء وعند المتلقّين بغضّ النظر عن درجة الموضوعية العلمية. نحن نقصد العلم بتعريفه الضيق لذاته، وذلك قبل أن يَكتَشِفَ، نتيجةَ تطورٍ ما، أن ما اعتُقد أنه كان علميًا ثابتًا هو في الواقع مفترض وناجمٌ عن بنية معرفية (أنموذج، بردايم) تقوم على فرضية جزئية فسرت ظواهر محدّدة، لكن محدوديتها بانت عندما جرى توسيعها لتفسّر ظواهر خارج نطاقها الضيق.

ربما يكون العالِم متأثرًا بأمور غير علمية وأيديولوجية ودينية في دوافعه وتجاربه، وفي فرضياته وغيرها، لكنه إذا كان متأثرًا بها في تجاربه واستنتاجاته، وإذا أثرت في منهجه، فإن هذا الأمر حين يُكتشف يجري نقده، وتجري محاولات لتصحيحه، أي إن الفرق بين نمط التفكير العلمي وغيره هو أن بنية التفكير العلمي تتضمن القدرة على اكتشاف الخطأ فيه ذاته، وطرح فرضيات جديدة يمكن إثبات صحتها، والأهم أنه يمكن إثبات خطئها إذا توافر ما ينقضها.

اقترح بعض المنظّرين في هذا الموضوع أربعة أنماط ممكنة من العلاقة بين العلم والدين: التناقض والصراع، والفصل والحوار والاندماج[40]. ويحصل الصدام المؤكد في حالة العلم الذي يحوّل أي اكتشاف إلى رؤية فلسفية تفسّر الكون ماديًا، والرؤية الدينية التي تتمسك بحرفية النص في تفسير الكون. والفصل الكامل يتلافى الصدام. أما حالات الحوار والاندماج، فهي في رأينا قابلة للنقاش على مستوى الدوافع والاستنتاجات والحوار بين الدين والعلم على حدود كل منهما، وعلى مستوى الثقافة السائدة وتأثيرها في مجتمع العلماء أيضًا، والبرادايم العلمي السائد بينهم. أما على مستوى المنهج وعلى مستوى التحقق من الفرضية وإثباتها أو إثبات خطئها، فيستحيل برأينا الحوار أو الدمج.

---

(40) Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?* (San Francisco: HarperCollins, 2000).

هنا يوجد فصل، وإذا حصل تداخل على هذا المستوى فإنه يمس كليهما؛ أي إن التداخل بين العلم والدين على مستوى المنهج والتحقق من صحة فرضية يمس العلم والدين معًا. هذا الفصل، والمحاولة الدائمة لتنقية اللغة العلمية كي تعبّر عنه، هما إحدى المهمات المركزية لما يسمى في عصرنا فلسفة العلوم، ولا سيما حين ينظّر فيها العلماء أنفسهم.

في هذا السياق ليس مهمًا أآمن العالِم بأنه لا يوجد في الدنيا إلا واقع مادي لا نهائي، أم ناصر الفلسفة المنطقية الوضعية الجديدة[41] التي تنص على أن المقولات العلمية وحدها لا تعني شيئًا، وأن المعنى محصور بما يمكن إثبات صحته أو خطئه[42].

قامت الوجودية بمثل هذا الفصلِ الفلسفي الذي يبدو غير واضح تمامًا أحيانًا. حتى حينما جعلت الدين مجالًا للفلسفة الوجودية الدينية واستنتجت أن الخلاص الوجودي يكمن في اللقاء الفردي المباشر مع الله، أو حين حوّلت مجال الفلسفة الوجودية الجمالية عينها إلى بديل من الدين، ولا سيما في حالات البحث عن معنى للوجود الفردي في الحرية؛ والفرق أن العلم يبحث في العلاقات بين الأشياء الفاقدة الذات، اللاذاتية أو اللاشخصية (Nonpersonal). وليس مهمًا للعلم سواء آمن العالِم بهذه الرؤية الوجودية للفصل بين المجالات كفلسفة بحد ذاتها أم لا. فالعلم غير الذاتي هو الذي يفصل بينها لا العالِم نفسه بالضرورة.

كان موضوع الصراع الذي خاضه العلم دائمًا هو هذا الفصل المنهجي والمرجعي، فلا الفلسفة قبلته دائمًا، ولا الثيولوجيا. وهذا ما يمكن تسميته صراعًا على الحدود بين هذه المجالات. وخسرت الفلسفة أو الرؤية الدينية

---

(41) يعتبر أ. ج. آير (A. J. Ayer) (1910-1989) أهم ممثليها.

(42) ربما قصد أدورنو وهوركهايمر هذه الوضعية الجديدة في حديثهما عن الوضعية بشكل عام حين كتبا: «لا تحتاج الوضعية، لحسن حظها، إلى أن تكون إلحادية لأن الفكر المموضع لا يمكنه حتى أن يطرح مسألة وجود الله». والممارسة الدينية بالنسبة إلى الفلسفة الوضعية مجرد مجال اجتماعي آخر مثل ممارسة الفن. انظر: Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, mit einem Nachwort von Jürgen Habermas (Frankfurt am Main: S. Fischer, 1988), p. 25.

التي اعتبرت اكتساح العلم لمجال بعد آخر مسألة صراع وجود. فهذه إما أن تُهزَم، وإما أن تضطر إلى التغير أو إلى الانسحاب من أمام العلم إلى حدود أخرى جديدة بينهما.

نخطئ إذا حصرنا أسباب الصراع الأيديولوجي الفكري بكونه مجرّد صراع بين تصورات للعالم دائمًا. فالصراع دار، وما زال يدور أيضًا في شأن مصالح مؤسسات وتعصّب لمهن وقوى اجتماعية تفقد بعضًا من مرجعيتها مع أي تغير للحدود، أي إنها تخسر أحد أهم مصادر قوتها بإقصاء نفوذها المرجعي من مجال بعد آخر. والأمر الأهم من ذلك أن العامل المؤثر في الصراع أو الحوار، أو كل ما يدور من سجالات بعد الاكتشاف العلمي، هو العلم في النهاية. فالعلم هو الذي جعل الرؤية الدينية والفلسفية تعدّل نفسها وتغير وظيفتها مع مرور الزمن، لا العكس. وهذا هو امتحان الحداثة. فحتى الحداثة المبكرة كان الجهد العلمي (إذا صحت تسميته كذلك، وربما الأدق الاستكشافي) يعدّل نفسه بموجب الثقافة الدينية السائدة. أما في الحداثة فتعدل الرؤية الدينية للعالم ذاتها، أي تعدّل حدودها، وحتى تعريفها (تحديدها) للدين بموجب تطور العلوم أحيانًا، وبموجب أثر منتوجات العلوم الفكرية والمادية في حياة البشر. بذلك كان العلم جذر الثورة الإبيستيمولوجية، لأن أصول المعرفة غدت خاضعة للعلم لا للسرديات الميتافيزيقية الكبرى، حتى وإن كان شكلها الأيديولوجي غير ميتافيزيقي وغير تقليدي.

بعد تطور مديد للنقاش والصراع بين المؤسسات الكنسية والعلم ساد في النهاية الموقف الديني الأقوى الذي أصبح يسود في المؤسسة الدينية عالميًا، وهو استقلالية العلم وفصله عن الدين. ومن أهم ممثلي هذا الموقف المنظّر اللاهوتي كارل بارث (Karl Barth) (1886-1968)[43] الذي آمن بأن هدف الدين هو إحداث اللقاء المباشر (Encounter) بين المؤمن والله، وأن الخطيئة تعمي بصيرة الناس عن رؤية الله ومعرفته إلى درجة أن الله لا بد من أن يجسر الهوة بينه وبين الناس بالوحي أو بغيره من أنواع الكشف للبشر، ومن هنا تعبير

---

(43) انظر بشكل خاص كتابه: Karl Barth, *Dogmatics in Outline*, Translated by G. T. Thomson from the German (London: SCM, 1949).

Revelation. فالله يكشف عن ذاته في الوحي، ولا يكتشفه البشر خلافًا لما يفعلون في العلم حيث لا يوجد انكشاف أو وحي. وهو يواصل بذلك تقليدًا مررنا ببعض نماذجه. وفي المقابل وجد دائما التقليد الذي يبحث عن طريق معرفي إلى الله، كما علم الكلام المرتكز إلى الفلسفة اليونانية، ولا سيما أرسطو بصيغته الرشدية. وحاول لاهوتيو القرن السابع عشر الأفلاطونيون أن يجدوا، كما سوف نرى، طريقًا معرفية عقلية إلى الله تلتقي الوحيَ، لكن مفهومهم للعقل والمعرفة العقلية يتضمن بذاته عناية إلهية، ومقولاتٍ إيمانية مُفكّرًا فيها.

لا علاقة بين كروية الأرض أو مركزية النظام الشمسي أو اكتشاف بيضوية المدارات من جهة، ورؤيتنا للخير والشر من جهة أخرى. لكن من الناحية النفسية العميقة، فإن «اكتشاف» العالم على أنه آلة، بموجب ما جرى تصوّره بعد نيوتن، أو حتى جسم عضوي، في مراحل متقدمة أكثر، يترك أثرًا كأن العالم صيرورةٌ تجري بلا معنى، أو غرض، أو غاية. وبالعكس، بدلًا من أن يفسر الإنسان الطبيعة بموجب أحكام من خارجها مثل الدين والأخلاق والغايات وغيرها، قد يدفع هذا الاكتشاف الإنسان إلى تفسير الخير والشر بموجب صيرورات طبيعية موضوعية وحسية. إنه يبحث في الخير والشر عنده، في نفسه وفي المجتمع، في الحس والمؤثرات الطبيعية. ويربط الخير والشر بدايةً كما عند توماس هوبس باللذة والألم، ثم بالمنفعة وغير ذلك.

لكنه حتى في هذه الحالة الفلسفية المادية لا يلبث أن يؤسس الأخلاق خارج الطبيعة في مصلحة الذات الفاعلة أو منفعتها، ثم بمصالح الجماعات. هنا يطرأ أحد أهم تحديات الفكرة الأخلاقية، أي تحويلها من موضوعية إلى نسبية بربطها، ليس بخيار الفرد الحرّ بافتراض أنه يتوق إلى خيرٍ موضوعي محدد ومعروف، بل بالمصلحة. والتحدي أمام الأخلاق عظيم هنا، فالطريق قصيرةٌ بين اعتبار الأخلاق مصلحة ذاتية وانعدام الأخلاق وإخراجها عمليًا من المجال الاجتماعي والسياسي باعتباره مجال المصالح فحسب. وهي التي تخضِع الأخلاق ولا تخضَع لها بموجب هذا التحوّل.

دفع هذا المأزق الناجم عن فقدان الخير الموضوعي المطلق (الإلهي

وغير الإلهي) والانزلاق إلى ربط الأخلاق بالمصالح وحدها إلى البحث عن أجوبة تحاول إنقاذ الأخلاق من براثن النسبية هذه. ومنها محاولة كانْت ربط الأخلاق بالخير العام بواسطة القانون الأخلاقي.

من هنا، بدأ في مرحلة نشوء العلم الصعود الفلسفي على مسار الإنسان نفسه بحالتيه الطبيعية والاجتماعية، أي في البحث عن محركاته الأخلاقية ودوافعه. نحن نجد هذه المعضلة في ربط الخير والشر باللذة والألم عند هوبس الذي استنبط الدين من خوف الناس من الموت تمامًا كما استنبط الدولة.

خلافًا لفكر النهضة وفي ظل هول الحروب الدينية، نشأ فكر يرى أن المحرك الرئيس للإنسان ليس الإرادة ولا الحرية عند الإنسان الذي يتوق إلى معرفة غايات الله بل الخوف من الموت والرغبة في الحفاظ على الحياة؛ وثانيًا الابتعاد عن الألم والانجذاب إلى اللذة، والبحث عن السعادة. ويبدأ ذلك أولًا لكفاية الحاجات الجسدية. الخير الأعظم هو السعادة، والشر الأعظم هو الموت. كل إنسان يتحرك نحو ما يرى أنه السعادة واللذة الناجمة عن تلبية حاجات محددة بعيدًا عن الألم، ويصطدم في حركته هذه بالآخرين. وهو صدام يؤدي إلى الحرب التي تؤدي إلى الخوف الدائم من الموت.

الأخلاقيات عند هوبس غير دينية بامتيازٍ لأنها تجعل الخير والشر ذاتيين مرتبطين بشعور اللذة والألم: «كل إنسان منَ جانبه، يسمّي ما يسرّه ويُبهجه خيرًا، وما يحزنه شرًّا، وبمقدار ما يختلف كل إنسان عن غيره بالتكوين، فإنه يختلف عنه أيضًا في ما يتعلق بالتفرقة العامة بين الخير والشر. فليس هناك ما يسمّى بالخير المطلق منظورًا إليه من دون علاقة بأحد... ونحن نطلق كلمتي الخير والشر على الأشياء التي تسرّنا أو تحزننا...»[44]. ومن هنا فإن الخير والشر ليسا مرتبطين بموضوع الحس، بل بالفرد الذي يشعر بالخوف في غياب الدولة، وبالأمن في حالة وجودها[45]. وهدف الدولة تحقيق السلام ضد حالة الحرب التي كانت سائدة في الحالة الطبيعية. ويمكن اعتبار كلمات هوبس هذه

---

(44) Thomas Hobbes, *Leviathan*, Edited by A. P. Martinich and Brian Battiste, Broadview Editions, Revised ed. (Peterborough, Ont.: Broadview Press, 2011), p. 72.

(45) المصدر نفسه، ص 71.

انقلابًا قيميًا قياسًا على أخلاقيات العصر الوسيط والفكر الأنسني في عصر النهضة أيضًا. وإضافة إلى ذلك لا يمكن أن يتفق الناس على تعريف الخير بموجب منطق هوبس هذا، ولا بد بالتالي من فرض الخير العام فرضًا.

لكن كما سبق أن ذكرنا في بداية هذا الجزء، ليس الانقلاب حادًا إلى الدرجة التي يُصوَّر فيها. صحيح أن الدافع إلى إقامة الدولة هنا هو الخوف وحفظ الحياة، وأن الدولة ليست حالة طبيعية، إلا أننا وجدنا استنتاجات مشابهة لدى أوغسطين (وحتى كالفن) تجعلنا على الرغم من أي شيء نضع هوبس في إطار التقليد المسيحي. فالدولة عند أوغسطين أيضًا ليست حالة طبيعية، وهي ناتجة من الخطيئة التي تؤدّي إلى احتراب شامل في المجتمع، وبالتالي وظيفة الدولة الأولى عنده أيضًا حفظ السلام الذي لا يمكن العيش على الأرض من دونه[46]. نحن نتكلم هنا عن تقليد مسيحي لتمييزه من الفكر اليوناني السياسي السابق الذي يُعتبر فيه الإنسان سياسيًا (اجتماعيًا) بطبيعته (أرسطو)، وتعبّر الدولة حتى عن قدراته ومهاراته المختلفة (أفلاطون). ويكمن الفرق الذي تصنعه الحوادث بين هوبس ومكيافيلي وغيرهما من جهة، وأوغسطين من جهة أخرى، في أن الأخير لا يرى في الدولة جماعة أخلاقية قائمة بذاتها. فالجماعة الأخلاقية هي جماعة المؤمنين، أما الدولة فشر لا بد منه، وهي لا تقوم على العدالة، ولا على الفضيلة؛ أما في الفكر السياسي الحديث فيصبح الانتماء إلى الكيان السياسي العمومي انتماء إلى جماعة متفقة على تحديد خيرها العمومي، وبالتالي على تحديد ما هو خير وما هو عدل.

تتحوّل القيم قيمًا ذاتية، ولا سيما عند أوساط النخبة والمثقفين، كلما فقد العالم معناه لدى رؤيته كظواهر تتحكم فيها وتفسّرها سلسلة قوانين صماء، ويقدّم لها العلم تفسيرًا من دون معنى أو غاية أو هدفٍ. وتنتقل هذه الأخلاقية الذاتية النسبية إلى الجماهير بطرائقٍ مختلفة عبر التربية والتعليم والسياسة والأدب والفن ووسائل الاتصال وغيرها، فتعصف بنظام المعاني القائم. وبعد كل مرحلة، وبشكلٍ دوري، تنتفض الأخلاق والقيم «الموضوعية» القائمة

---

(46) Augustine, *The City of God: Against the Pagans*, Edited by R. W. Dyson, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998), book 19, chap. 26, p. 962.

(المقصود هو الوكلاء الاجتماعيون لفكرة الأخلاق الموضوعية أو حملتها) التي تدّعي الثبات، فتعدّل ذاتها وتثبّت المعاني من جديد في العالم المهتز، إن كان ذلك في شكل صحواتٍ دينية، أو في شكل تثوير الانتماء إلى الجماعة التي تشكّل مرجعية أخلاقية قائمة خارج الحسابات الذاتية والفردية وحدها. لكنها لا تستقر بل تعدّل ذاتها لتحوي الجديد، أو تُخلي مكانَها له.

كان مسار النسبية الأخلاقية مسارًا غير مدرك بالنسبة إلى الأفراد، لأنه كان قائمًا على المستوى الكوني بتعريف الأخلاق والقيم من زاوية نظر حضارة أو ثقافة أو مجتمع. وهذا التطور في تحديد الخير من زاوية ثقافة أو مجتمع بعينه لم يكن واعيًا لذاته، بمعنى أن الإنسان مارسه في إطار مرجع ثقافي أخلاقي متمثلٍ بالجماعة، معتقدًا أنه يمارس قيمًا أخلاقية مطلقة لا نسبيّة. وربما هذا ما دفع دوركهايم إلى الإصرار على أن الله هو الجماعة المتجاوزة التي تم تثبيتها في الماورائي، أو إلى تفسير الله عند ماركس الشاب على أنه تثبيت لجوهر الإنسان الأخلاقي الحرّ المثبت ككيانٍ متجاوز. فالحاجة إلى تثبيت المرجعية المطلقة واجبة كي يكون النسبي ممكنًا.

إن المحاولة التي تجري لتثبيت إطلاقية الأخلاق تلائم الدين، لأن الدين بحكم تعريفه هو محاولة لتثبيت المطلق في النسبي. من هنا أيضًا يمكن فهم السؤال: لماذا كلما أدرك الإنسان نسبية ثقافته بين الثقافات، وكونها تشكّل حالة محدودة تاريخيًا وجغرافيًا، ارتبك عنده استيعاب المطلق، فممارسته الدينية صارت تبدو نسبية. والدين الذي يشكّل حقيقة مطلقة يصبح دينًا عينيًا، ونمطًا نسبيًا من التدين عند مقارنته بالديانات الأخرى، التي تبدو أيضًا كأنماط أخرى غريبة أو أقل غرابة من التدين. وهي مقارنة غالبًا ما تبدأ كحالة دفاع عن الدين، وتستمر كذلك لفترة طويلة. وهذا ما جرى في أوروبا في أوساط النخب الواعية للاكتشافات الجغرافية ولآثار عمليات التبادل التجاري مع الشرق والغرب، وللتطور في دراسة المجتمعات الأخرى.

خلافًا للفلاسفة الذي يتناولون الله كمطلق، لا يتمسك الإنسان المؤمن العيني بـ «الدين» بشكلٍ مطلقٍ، بل يتمسك بدِينِهِ (أو لا يتمسك به). وبالأحرى فإنه يمارس دينه أنثروبولوجيًا، ونكون حينئذ إزاء التدين بوصفه شكل ممارسة

الدين ثقافيًا بالمعنى الأنثروبولوجي للثقافة. وفي حالة استمرار تمسّك العالِم بالدين، أي بدينه، على الرغم من وعيه النسبية الثقافية، وفي ظل وجود هذا الوعي النسبي، يصبح لدى الإنسان العالم المؤمن مساران غير التخلي عن الإيمان:

- مسار يجعله يبرر الأمر بأن دينه هو الأكثر تطورًا في إطار عملية تطوّر تاريخي عبر ما يسمى دراسة مقارنة للديانات. هنا يتحول العلم إلى أداة لإثبات تفوق الدين (أو لاحقًا العلمانية) مقارنة بالديانات الأخرى.

- مسار التمسك بالحقيقة الدينية عبر فصلها عن الاستنتاجات العلمية والمقولات التاريخية، أو بوعي وظائف جديدة للدين والتمسك بها. ويتجلّى ذلك أيضًا في وجهين:

• اعتبار الحقيقة الدينية قضية هوية، ومسألة تحديدٍ للخصوصية الثقافية للذات في إطار تعددية هوياتٍ وثقافاتٍ عالمية،

• أو باعتبارها مسألة إيمانٍ مطلق لا يتعامل مع معرفة نسبية هذا الدين الذي يؤمن به مقارنة بالديانات الأخرى.

غالبًا ما نصادف الوجه الأول في المجتمعات التي تتعرض لعملية تحديث خارجية مفروضة، فتبدو تهديدًا للثقافة القائمة، كما حصل في المجتمعات الإسلامية في ظل الانكشاف على الهيمنة الاقتصادية والعلمية الغربية في عهد الدولة العثمانية، وفي حقبة الاستعمار وبعده.

أدّت الاكتشافات العلمية الكبرى في القرن السابع عشر إلى تغيير رؤية العالم وزاوية النظر الدينية ومركزية الأرض وقصة الخلق وغيرها. وأفردت تلك المكتشفات لله مكانة السبب المحرّك الأول، أو ذلك الذي يتدخل في حالات الاستثناء التي لا يتنبأ بها القانون، فيفسّر وجوده الاستثناءات التي لا تفسير لها كما عند نيوتن. ويثبت في كل مرة أن ما يشرح الاستثناء في الواقع هو إكمال نقص في الأنموذج القائم، أو قانون غير مكتشف، أو قوى ومؤثّرات غير معروفة، أو جزيئات للمادة صار في الإمكان تخيلها، ثم لا يلبث بعد اكتشاف قانون جديد، أو تفسير جديد لنظرية علمية، أن يُغني عن التدخل من

خارج الطبيعة. وقد يعني ذلك في حالات كثيرة تغيير البردايم العلمي برمته، لا النظرية التي استندت إليه فحسب.

استمر التطور العلمي حتى وصلنا في نهاية القرن الثامن عشر نفسه وبداية القرن التاسع عشر إلى من يقلل الحاجة إلى قوى من خارج الظواهر لغرض تفسيرها، وإلى درجة إنكار الحاجة إليها. نذكر هنا مقولة لابلاس المعروفة في إجابته عن سؤال نابوليون في أنه كتب كتابًا عظيمًا في شأن نظام الكون لم يذكر فيه الله، فما كان منه إلا أن أجاب: «لست بحاجة إلى هذه الفرضية». وليس مهمًا هل حصلت هذه الواقعة أم لا، المهم أنه في تلك المرحلة نُظِرَ إلى كل منظومة فلسفية أو نظرية علمية احتاجت إلى وجود قوة خارجية كي تفسّر ثغرات فيها كما في حالة كل من ديكارت ونيوتن[47] وغيرهما على أنها تعاني ضعفًا علميًا. وهذا النقص في هذه النظريات، أو النظر إلى افتراض وجود الله في النظرية ذاتها كنقصٍ نظري أو كعطبٍ في علميتها، هو من أهم الدلائل على أن توسع مجال التفكير العلمي يشمل انسحاب الدين من مجال العلم نفسه، كما تعني إفراد مكانٍ آخر لله خارج محاولات فهم الكون والظواهر الطبيعية والاجتماعية وتفسيرها، وحتى الإنسانية، النفسية والجسدية، لاحقًا.

لا تجانب هذه المقولات الصواب؛ فهي تعتبر الحاجة إلى «فرضية» وجود الله الذي يتدخل لإعطاء الدفعة الأولى للآلة الكونية، أو الذي يضمن التطابق بين الوجود وتصورنا له نقصًا في النظرية العلمية. لكن يجب عدم الخلط بين هذه المقولة العلمانية التي تنظر إلى التطور على أنه إقصاء الدين من مجال بعد آخر مع تقدّم العلم من مجالٍ إلى آخر، وبين دحض وجود الله، وحاجة الإنسان الدينية. وربما توفر هذه الصيرورة التاريخية للثقافة والمعرفة ظروفًا وأجواء أقل ملاءمة لانتشار الإيمان بقوى فوق طبيعية، لكن وجود الله يبقى مقولة إيمانية، وكذلك معرفة الله معرفة إيمانية. ومن الأهمية بمكان بالنسبة إلى بحثنا أن نؤكد مرة أخرى أن الله بالنسبة إلى المتديّن العادي ليس إلهًا فلسفيًا مطلقًا بشكل عام، بل هو مطلق عيني. فهو إله دينٍ معيّنٍ نشأ

(47) لا بد من افتراض وجود الله عندهما كضامن كي ينقل الحس ما يحس فعلًا، وكضامن للعلاقة المعرفية بين العقل والمادة، أو الفكر والامتداد عند ديكارت.

على تقديسه وعبادته، وإن تطورت نظرته إليه بالتدريج. وصحيح أنه لا توجد سِمات خاصة دينية للعقيدة تميز الدين من بقية أصناف الميثولوجيا، أو حتى من الميتافيزيقا في حالات اللاهوت الديني الأكثر تجريدًا، فليس من مناعة أو حصانه خاصة تتمتع بها أمام العلمنة. التديّن العيني ذاته فحسب، لا الدين بشكل عام، هو الذي يتحول إلى هوية، وهو المناعة. أما من الناحية الفلسفية، فالمناعة كامنة على وجه السلب، أي في أنه لم تُثبت الاكتشافات العلمية عدم وجود الله المطلق العام، ولا يمكنها ذلك. ويصعب تخيل متدين متمسك بدينه لسبب وحيد هو عدم قدرة الفلسفة على دحضه. ولا علاقة نظرية مباشرة تدفع إلى القول بأن الاكتشافات العلمية تؤدي إلى التخلي عن الإيمان. ومن هنا لا نرى فائدة في الكتب الفلسفية العديدة التي تنفي التعارض بين الدين والعلم أو تؤكده، أو التي تثبت انسجام الدين مع مكتشفات العلم حتى لو صدرت عن دار أكسفورد أو كامبريدج الجامعيتين مذكرة بأصلهما كمعاهد للاهوت. فالله الذي يؤمن به الناس ليس هو إله الفلاسفة، القائم خارج العالم بالمطلق، ولا هو إله الدفعة الأولى للكون.

ما يتزعزع مباشرة بسبب انتشار التفسير العلمي للظواهر هو التفسيرات الدينية لها، وما يرتبك هو الإيمان المعرفي بأمورٍ معينة فحسب. ما يتزعزع هو الدين كمقاربة تفسيرية للطبيعة والتاريخ، كما تتزعزع الرؤية الشاملة للعالم وهيمنة الخطاب الديني. وحين تضعف هيمنة الخطاب الديني يتأثر أيضًا إيمان الأفراد، لأن الأفراد عمومًا ينشأون على ديانات معينة، في بيئة محددة، لا على الإيمان بشكل عام.

ظهرت الاستنتاجات الفكرية والأدبية والأخلاقية من هذا التطور العلمي عند مفكري القرن الثامن عشر الذي تلا قرن الاكتشافات العلمية، خصوصًا عند فلاسفة التنوير الفرنسيين، ومع تأسيس مذهب الشكّ الوضعي عند ديفيد هيوم، وأولئك الذين نظروا إلى العالم كأنه آلةٌ تعمل بموجب قوانين. ومع كل اكتشافٍ علمي كانت النظريات تدفع الله إلى نقطة أبعد في الماضي، ما قبل الأشياء، كما تدفعه في الحاضر ما وراءها.

تلت تنويرَ القرن الثامن عشر المؤسّس على الرؤية العلمية للعالم من القرن

السابع عشر ردةُ الفعل الدينية ضد التنوير في غرب أوروبا ووسطها، ثم الحقبة الفلسفية في القرن التاسع عشر التي تستوعب التنوير ولكنها تعيد تأسيس العالم كنظام من المعاني والأخلاق في محاولة أخيرة للميتافيزيقا، وذلك بوضع منظومات فلسفية كبرى تفسّر العالم وتؤطّر حركته من الوجود المجرد وحتى فكرة الفلسفة والدين.

بيّنّا في فصل سابق أن فكر عصر النهضة جرى التعبير عنه برؤى دينية للعالم، وكذلك بدايات الحداثة. أما العلم فلم يتجلّ بالضرورة في رؤية العلماء للعالم، بل غالبًا ما كان دفاع العلماء عن البحث العلمي دينيًا. إن الذي حاول تعميم المنهج العلمي ليشمل قضايا الفلسفة والدين هو الفلاسفة.

لا شك في أن المعرفة النظرية مؤلّفة من استدلالات تذهب من مقولة يقينية إلى مقولة يقينية أخرى واضحة، أكانت مقولة يقينية وجلية تم التوصل إليها بالحدس، أم مقولة رياضية بدهية أولى. لكننا لا نعتقد أن الغايات عقلانية عند العلمانيين بالضرورة. وكونها «غير عقلانية» لا يعني أنهم صاروا غير «علمانيين». ثمة جانب في المعرفة النظرية يتعلق بالمحاولات الفلسفية الكبرى لتناول العالم ككل والتواصل معه ككل، أي التواصل مع الكل الكوني أو الكل الاجتماعي أو الكل الإنساني. وهي لا شك تستحق كلمة معرفة أو محاولات معرفية نظرية نجدها في أساس عدد من الفلسفات، وهي تتقاطع في مناطق معينة مع حاجة الإنسان إلى الارتباط بالكل، نفسيًا أو داخليًا.

لذلك، فإن هذه المحاولات تتقاطع أيضًا مع ما يمكن تسميته بالحس الديني أو المزاج الديني، بما فيه الإيمان المطلق العرفاني الطابع (Faith) (المعرفة الإيمانية) التي تطرّقنا إليها سابقًا في مقابل الإيمان المعرفي. وهو بلغة هذا الفصل اليقين عند باسكال مثلًا. أما الإيمان المعرفي فهو، كما بيّنّا في الجزء الأول، إيمانٌ بمعارف أو بمعطيات ليست يقينية بالضرورة بموجب العقل، مثل الإيمان بنص أو بوحي منقول عن شخص من دون أن نعرف معرفة يقينية هل هو منزّل بالفعل، أو هل أن من نقله نبي بالفعل، وكيف يمكن أن نعرف ذلك من دون إيمان (Belief). لكن الإيمان هنا ليس إيمانًا بالكل، أي ليس ناجمًا عن تواصل مع «الكل» أو «المطلق» «الواحد في الكل»، وإنما هو

إيمانٌ إما موروثٌ في بيئة ثقافية اجتماعية، وإما إيمانٌ بمعارف غير يقينية عن العالم، لذلك سمّيته إيمانًا معرفيًا. فبرأينا هذا النوع من الإيمان هو الذي تمسّه غالبًا بالدحض صيرورات تقدّم المعرفة العلمية التي تشرح الظواهر بقوانينها هي من مجال بعد آخر (الذي نُسمّيه علمنة هذه المجالات). وقد تتعايش معه في الحالات التي يتعايش هو معها، بمعنى حين يقبل من يؤمن بهذه الأمور العينية، مثل شريعة محددة أو عقيدة محددة أو نص محدد أو غير ذلك، أن يُحَكِّم العقل في المجالات الأخرى. لكن المعرفة العملية برمتها تتأثر باقتحام العلم مجالًا بعد آخر.

لا مفارقة في كون عدد من العلماء التجريبيين والفيزيائيين والمخترعين وغيرهم مؤمنين. وفي أمثلة دقيقة يعترف المؤمنون بالمذاهب التي تقوم على ألْهنة الكون، كما أسلفنا. فقد لا يجد مدرّس العلوم الطبيعية تعارضًا بين إيمانه وبين اقتحام الإنسان القمر، واكتشاف سرّ الشمس ومنظومتها، فالسؤال هو أي دور يقوم به اكتشاف هذه الشؤون الفلكية في إيمانه ومعرفة قوانينها، وما نوع هذا الإيمان؟ فإذا كانت المقولات الدينية تدّعي تفسير الظواهر سببيًا، أي لا تكتفي بمنح معنى للظواهر، بل تتعامل مع ما وراء الطبيعة كسبب للظواهر، أو تدعي أن قصة الأشياء في الأسطورة هي تاريخها الحقيقي لا معنى هذه الأشياء فحسب، فإنها تتزعزع مباشرة بعد كلّ اكتشاف علمي يشرح الظاهرة بقوانينها، ويتزعزع إيمان من يبني إيمانه عليها.

خلفت الاكتشافات العلمية وراءها الكون من دون غائية، كما صنعت مزاجًا يرى أن مكان الإنسان في الكون ضئيلٌ ونسبي مقارنةً بحجم السُّدُم والمجرات. وفي القرن العشرين قيست المسافات التي تفصل بينها بالسنوات الضوئية. لكن هذه المعلومات «المخيفة» المعبّرة عن غياب المعنى وعن ضآلة الإنسان في الكون قد تدفع إنسانًا إلى اكتشاف عبثية وعقم العقائد الدينية التي تضع الإنسان والله في مركز الكون، في حين يقتنع إنسان آخر بحاجته إلى الدين وإلى الله عند تعرّضه للحقائق نفسها. وحين قرأتُ وصف برتراند راسل الذي يحبس الأنفاس لحجم ووزن المجرّات التي تدور بلا نهاية[48] كي يقنع

(48) راسل، ص 36.

القارئ بأن تطوّر العلم قد أوضح عقم الدين، وجدت نفسي أفكّر بالناس الذين قد تدفع بهم قراءة هذه السطور نفسها إلى التمسّك بالدين تجاوزًا لفكرة ضآلة الإنسان وتفاهته أمام ما يرويه راسل عن ضخامة المجرات والأبعاد المقيسة بالسنوات الضوئية.

هيأت الاكتشافات العلمية في القرن السابع عشر لانتشار مزاج وضعي مادي تشكيكي مثّله ديفيد هيوم وفولتير والموسوعيون الفرنسيون في القرن الثامن عشر الذين غالبًا ما أطلقت عليهم تسمية «الفلاسفة»، مثلما هيأت لنشوء فئة المؤرخين أمثال إدوارد غيبون (Edward Gibbon) (1737-1794)[49] في القرن الثامن عشر نفسه. ما تزعزع هنا ليس الله أو الدين، بل الرؤية الدينية السائدة للعالم، إذ نشأت إمكانية غير متخيلة، وغير مُتاحة في السابق، وتقع خارج العلم أيضًا وتتلخص بالفصل بين الإيمان بالله من جهة، وفهم الإنسان للعالم وسلوكه في هذا العالم من جهة أخرى. هذا لا يعني بالضرورة اختفاء الإيمان بالله عند من تتاح له الأدوات العلمية في فهم العالم، بل ربما يتغير طابع إيمانه. ولاحقًا يتغير طابع الإيمان ووظيفة الدين في المجتمع عمومًا سوية مع تراجع هيمنة الدين الثقافية على المجتمع.

يمكن تشبيه الإيمان بالله كافتراض تفسيري ناجم عن عدم معرفة أمورٍ معينة وعدم مقدرتنا على تفسير ظواهر معينة بقبول عالِمٍ لفكرة الحرية فحسب كحالة من الجهل بالأسباب. في مثل هذه الحالة يؤدي اكتشاف الأسباب إلى دحْض الحرية بموجب هذا التصور، في حين أن العالِم المؤمن بالحرية كسمة للعقل والإرادة الإنسانية لا يغير موقفه من الحرية في حالة اكتشافه سلسلة علاقات سببية كانت مجهولة، أتعلقت بالظواهر أم بالفعل الإنساني، وسواء أكانت في الطبيعة أم في المجتمع أم في جسم الإنسان ودماغه.

يُسأَل بالطبع: أليست الحرية ضحية أخرى للتفسير العلمي السببي للكون؟ إن انسحاب الدين وقدريته من تفسيرات الكون لا يعني بالضرورة أن مجال الحرية قد فُتح. فالإشكالية تعيد إنتاج نفسها بسبب حتمية سريان القوانين الطبيعية على الإنسان أيضًا، فأين هو المجال المتبقي للحرية؟ نحن نعتقد أن

---

(49) أهم مؤرخ في ذلك القرن وواضع السردية الغربية في نشوء الإمبراطورية الرومانية وأفولها.

هنالك مجالًا للحرية، ليس لأننا لا نحيط بلانهائية سلسلة الأسباب التي تحكم الظواهر فحسب، إذ يمكن أن يدعي أي واحد أن عدم الإحاطة هذا يتقلص مع كل اكتشاف جديد، بل لأننا ننشئ بالوعي والإرادة والفعل سببًا جديدًا لم يكن قائمًا في السلسلة السببية. وهذه خاصية الفعل الإنساني؛ فهي لا تعود إلى كون حرية الإرادة قائمة خارج علاقات السببية المعروفة، بل لأن بوسعه «خلق» أسباب لم تكن قائمةً فيه، تمامًا كما يخلق العمل الإنساني للأشياء «قيمًا» لم تكن في داخلها قبل استثمار العمل الإنساني فيها. هذه الحرية لا تتوافق مع العلم وحده، بل هي أساس الابتكار العلمي. وأساس تحويل الابتكار العلمي أيضًا إلى أداة لتوسيع مجال حرية الإنسان، إذا كان بنفسه حرًا. وهو الذي لا يميل إلى رؤية العالم كسلسلة من الأسباب والنتائج، بل كظواهر مترابطة يمكن فهمها بنماذج نظرية وبقوانينها الداخلية التي تمكّن من التوقع إلى درجة عالية من الاحتمال.

الإيمان بالله خارج هذا كله هو كالإيمان بحرية الإنسان خارج سلسلة السببية. فبالنسبة إلى المتدين لا يمكن العيش كبشر، وتحمّل مسؤولية أفعالنا من دون هذا الإيمان بكائن مطلق يعلو على نسبية أفعالنا. وإذا كان الأمر بالنسبة إلى الفيلسوف افتراضًا إنسانيًا عظيمًا يمكّن من الفعل الأخلاقي، فإنه ليس كذلك بالنسبة إلى المتديّن، بل هو إيمان (كما يقول) ونمط سلوك (كما يبدو). وهذا ما يميّز المتدين من غير المتدين.

الفصل السابع

بين العقل في إطار الدين والدين في إطار العقل

في المساحة بين الريبية المطلقة واليقين المطلق. في الأمور الحياتية العملية التي يمكن الإنسان أن يكون متيقنًا منها. في استحالة وجود علم يقيني في الإلهيات. في استخدام مفهوم الطبيعة في فهم المجتمع والأخلاق. في طرح هوبس دينًا طبيعيًا أساسه الخوف من المجهول، ودينًا تفرضه الدولة. في حق الدولة في أن تفرض تفسيرها المذهبي. في دحض هوبس دين الوحي. في اقتراب هوبس من التأليهية، وفي رؤيته لله كموجود وخفي ولا يمكن الوصول إليه بالصلاة أو بالتضرّع. وفي تأثر هوبس باللاهوت الكالفني والمنهج العلمي والعقل السليم وقيادة التأليهية إلى نتيجتها القصوى، وكيف أن النتائج كانت غير دينية.

في مصادر رواقية لمفهوم الطبيعة الأخلاقي. في تحوّل الطبيعة إلى حالة معنوية. في العودة إلى هذا التقليد الرواقي كجزء من نقد اللاهوت المسيحي الذي يرى في الطبيعة شرًا وفسادًا. في أن المسيحية في الحداثة عادت وتكيفت مع التوق إلى الطبيعة.

في الدراسات النقدية للتوراة. في الهوس بتاريخ اليهود ومركزيته، ولا سيما بالنسبة إلى فهم نهاية التاريخ. وفي أن شبينوزا أخضع تفسير نصوص التوراة للظروف التاريخية، وفي موقفه القائل إن دراسة العالم تعني فهم الله، وفي أن فهم العالم هو المصدر المعرفي عن الله، لا الوحي الذي لا يتضمن مادة معرفية. في بداية علمنة المجال الديني بتعريضه للمنهج العلمي والريبية النقدية. في التفسير اليوهيميري الذي يرى في الأنبياء رجالًا عظامًا. في نقد النصوص الدينية لإثبات الحاجة إلى الكنيسة. في محاولة بيير بايل إثبات عدم اليقين العقلي لإثبات عدم يقين النصوص الدينية، وفي تخيله إمكانية وجود مجتمع أخلاقي من دون دين، وفي رؤيته أن الدين لا يصلح لتأسيس كيان سياسي.

في أنموذج من تعديل الرؤى اللاهوتية عند لاهوتيي كامبريدج في ضوء النهضة العلمية والفلسفية، وفي نقدهم تعديل العقائد بموجب رغبة الحكام. في عقم التعصب لعقائد مثل هذه. في بحثهم عن العقلانية في فعل الله. في نقدهم الكالفنية القدرية المطلقة. في بحثهم عن تطابق الدين الطبيعي والدين الموحى به، وعن لقاء بين حقائق العقل وحقائق الوحي. في تأكيد الأخلاق في الدين. في محاولة لاهوتية للتعامل مع التعددية الدينية.

في أن التأليهية تيار فكري إيماني يقوم على علمنة الأفكار في شأن الدين. في محاولة فهم الدين من دون العودة إلى اللاهوت. في أن التأليهية تعتبر الدين نزعة طبيعية عند البشر. في أن السبب الذي يجعلنا لا نرى في التأليهية إلحادًا هو الإيمان الأكيد لبعض مؤسسيها، وفي أنها تدافع بشكل عام عن معقولية الدين. في إيمانها بسمات مشتركة للديانات كلها. في أنها تعتبر هذه السمات القليلة المشتركة هي الدين الحقيقي. في أفكار هربرت التأليهية المبكّرة التي وُضعت من منطلق ديني إيماني. في التطوّر المتواصل للتأليهية المتجسّد في تقليل عدد الجمل الإيمانية إلى حد ضمور كامل للعقيدة. في تأسيس نظرية الحقيقة المزدوجة وخداع الكهنة. في وجهة النظر القائلة إن جوهر الدين يُعبّر عنه بالسلام الإيماني، لا بالحروب الدينية، وإن الدين لا يصلح لتأسيس جسم سياسي. في نقد هيوم للتأليهية، وفي قوله إن التأليهية أسست دينَ العقل وليس الدينَ الطبيعي الذي أرادت. في أن العقل ليس مصدر الدين، بل عواطف مثل الخوف والأمل واليأس والرجاء. في أن أصول الديانات واحدة، من هنا عقلانية التسامح، وفي أنه مع ذلك يشك في مقدرة المتدينين على التسامح، كجزء من شكّه في دور العقل بشكل عام في تحديد دوافع الإنسان.

في أن العنصرية علمنةٌ للتمييز الذي كان قائمًا على أساس ديني، وفي أنها تبريرٌ لعلاقة التفوق والدونية على الرغم من المساواة في الدين، وفي انتقال العنصرية من إسبانيا إلى المستعمرات. في التأسيس للعنصرية باستخدام المنهج التجريبي في تصنيف الناس على أساس صفاتهم الجسدية وربطها بالتمايزات الثقافية والأخلاقية.

أولًا: القانون الطبيعي والدين الطبيعي

تمثلت أهم الشروط الفكرية التي كان يجب توافرها كي ينشأ الفكر الذي يحوّل إقصاء التفكير الديني عن قطاع بعد آخر إلى درجة تحييد الدولة في الشأن الديني في تطوّر التفكير العلمي والعقلاني في شأن الطبيعة والسيطرة عليها، وإنتاج أدوات هذه السيطرة في الصناعة والمواصلات وغيرها، ونشوء الفكر السياسي الحديث أيضًا بدءًا بمكيافيلي الذي انطلق من عجز البابا عن توحيد إيطاليا وتوجّه إلى «الأمير» كي يقوم ببناء إيطاليا كدولة، وضرورة فصل السياسة عن الأخلاق والدين لفهم السياسة كمجالٍ قائم بذاته. ومن نافل القول إنه لا بد من أخذ القوى السياسية الحديثة المتمثلة بنشوء الدولة الوطنية الحديثة في الاعتبار، إلا أننا نتناول هنا الشروط الفكرية. ونتطرق إلى بعض شروط نشوء الدولة. وسوف نتابع لاحقًا فهم عملية العلمنة كصيرورة والعلمانية كأيديولوجيا متعلقة أساسًا بالدولة في مكان آخر.

لا طائل في رأينا من وراء محاولات الإجابة عن سؤال «ما الذي جاء أولًا»، و«من قاد إلى من؟». هل قادت الاكتشافات العلمية والتحول الفكري إلى تغيير الموقف من الدين؟ أم أدت إليه تحولات اجتماعية عميقة حكمت تلك الاكتشافات ودفعت إليها؟ ذلك أن خصوصية بداية الحداثة هو توافر الشرطين. يرى فيرنون برات مثلًا أن أساس التغيير هو التطور الفكري والعقلانية الذي تقوده النخبة ويتبعها الجميع[1]؛ في حين يرى إلسادير مَكِنتاير أن الصيرورة الاجتماعية تؤدي إلى التغيير الفكري. وبرأيه «ليس صحيحًا أن الناس توقفوا عن الإيمان بالله وبسلطة الكنيسة وبعدها صاروا يتصرفون بشكل مختلف»، بل يبدو له واضحًا «أن الناس فقدوا أولًا الاتفاق الاجتماعي على السبل الصحيحة للعيش المشترك وتوقفوا عن فهم معنى السلطة الأخلاقية»[2].

---

(1) Vernon Pratt, *Religion and Secularization*, New Studies in the Philosophy of Religion ([London]: Macmillan; [New York]: St Martin's Press, 1970).

(2) Alasdair C. MacIntyre, *Secularization and Moral Change: The Riddell Memorial Lectures, 36th Series, Delivered at the University of Newcastle upon Tyne on 11, 12 and 13 November 1964*, Riddell Memorial Lectures, 36th ser. Newcastle-upon-Tyne. University Publications (London: Oxford University Press, 1967), pp. 37 and 54.

فما حصل بحسب مكنتاير هو فقدان أسس الاتفاق الاجتماعي، أو مسلّماته التي تقوم عليها الجماعة. وهذا ما دعا مفكرين إلى طرح الأسئلة والمخارج. لم يكن الشك الناجم عن المنهج العلمي هو السبب في تراجع الإيمان الديني، بل كان تغير الإجماع الأخلاقي هو السبب. وحاول مكنتاير أن يظهر ذلك في حالة التاريخ الأخلاقي للمجتمع الإنكليزي. ونحن لن نخوض في هذا النقاش على أهميته، بل نكتفي بإبداء الرأي بالقول إن «العلمنة» الفكرية جرت بالتفاعل مع مأزق الجماعة وتفككها التدرّجي (المقصود هو الجماعة (Community) بوصفها انتماء عضويًا ومرجعية أخلاقية) ونشوء المجتمعات من خلال عملية التحديث. لكن جماعات أخرى في بلدان أخرى انهارت نتيجة تحديث قسري، من دون أن تنتج ثقافة علمانية، لأنها لم تترافق مع اكتشافات علمية وتحوّل فكري كالذي جرى في بداية الحداثة وخلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، وخلال القرن التاسع عشر الذي شهد ثورة علمية ثانية.

تطوّر العلم عبر التفاعل مع الطبيعة. ولم يؤد ذلك مباشرة إلى تغيير في تفكير العلماء أو الناس عمومًا في قضايا الدين. لكن التفكير العلمي أوجد الأدوات لنخب فكرية وثقافية للتعامل مع المجتمع والتاريخ الإنساني بواسطة ما توصّل العلم إليه وبمنهجه التجريبي بعد أن كان الفكر الفلسفي يقوم على التأمل والبداهة والاستنباط العقلي. وساهم العلم أيضًا في نشوء وسائل المواصلات وأدوات الإنتاج التي ثوّرت الاقتصاد وقامت عليه العلاقات الاجتماعية الجديدة، والبيئة الاجتماعية التي أصبح أولئك الذين يعيشون فيها أكثر اطلاعًا على التفسير السببي للظواهر الطبيعية، وأصبحوا أكثر استعدادًا لقبول التفكير العقلاني في شؤون المجتمع أيضًا.

هي لحظة في بداية الحداثة، لحظة استثمار مصطلح الطبيعة والطبيعي على نطاق واسع، لا في وصف قوى الطبيعة الموضوعية خارج أذهاننا، بل في وصف الفعل الإنساني نفسه، بما فيه التدين، كفعل طبيعي يمكن تحليله بموجب قوانين الطبيعة ذاتها، أو بموجب فهم تلك المرحلة لقوانين الطبيعة.

في بداية القرن السابع عشر بدأت تتبلور إجابات فكرية عن التحديات التي طرحتها الأنسنية والنهضة والإصلاح الديني، ولا سيما نشوء عدم اليقين الديني. وفي هذه المرحلة نشأت الاكتشافات العلمية الأولى التي قدّمت إجابات معرفية

عن أسئلة غير أسئلة الفلسفة واللاهوت. وفيها انتقل مركز الحياة الفكرية إلى المركز المزدهر لدولة الملكية المطلقة في باريس، ولا سيما في الحلقات الفكرية والثقافية عند ميرسين (Marin Mersenne) (1588-1648) والأب بيير غاسندي وغيرهما. وفي هذه الحلقات الفكرية مرّ ديكارت وهوبس، وتأثّر بها شبينوزا في بلاده. وفي المرحلة عينها عاش باسكال.

طرح ماران ميرسين مسألة اليقين الرياضي والديني في خضم أزمة الريبية التي عصفت بالفكر الأوروبي في نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر. وادعى أنه ربما لا توجد إجابة فلسفية عن مذهب الشك، لكن ثمة أمورًا في حياة البشر لا يطاولها الشك، مثل البدهيات الرياضية، ومثل أن العالم موجود، وأن الخير أفضل من الشر بالنسبة إلى الإنسان، وأن الإنسان أخلاقي بحكم تعريفه. وعلى الرغم من دحضه البيروية الشكية[3] قبل ديكارت إلا أنه أكد استحالة وجود علم للحقائق الأبدية، بمعنى أن اللاهوت ليس علمًا. ففي هذه الموضوعات أفضل ما يمكننا كبشر فعله هو التصريح بجهلنا[4].

تعامل مفكّرو هذا القرن الذين أنجزوا إنجازات علمية فعلية مثل غاليليو وهوبس مع هذا الموضوع من خلال سلسلة احتمالات تمكّنهم من ممارسة البحث والدراسة ومن ممارسة حياتهم، وتجعلهم على قناعة أنهم على حق في ما يحسّون ويفكّرون، أي لم يتعاملوا معه ميتافيزيقيًا. درس هؤلاء وقائع جزئية في الظواهر وفي العلاقات في ما بينها من دون تأليف أنساق فلسفية تتناول ما خلف الظواهر. وفي المقابل، يمكن الادعاء أن هوبس ظلّ يحاول أن يقوم بتقديرات فلسفية عامة في شأن الطبيعة الجسمية للوجود والصفات الأولية والثانوية. لكن خلافًا لديكارت[5] وشبينوزا في الفلسفة، كان إنجازه الأساس في وضع نظرية لفهم الدولة والمجتمع، كما أن تنظيره الفلسفي كان

---

(3) الريبية المطلقة. النسبة هي للفيلسوف الإغريقي بيرو (Pyrrho)، وهي نسبة غير صحيحة كما بيّنا سابقًا.

(4) Richard H. Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Rev. and Expanded ed. (Oxford; New York: Oxford University Press, 2003), p. 118.

(5) لا يجوز في حال تجاهل إنجازات ديكارت غير القابلة للجدل في مجال الرياضيات، ولا سيما التحليل الهندسي، وتطبيق الجبر في التحليل الهندسي، الأمر الذي أعطى علم الرياضيات دفعة كبيرة إلى الأمام.

أكثر شبهًا بنظرية المعرفة منه بالأنساق الفلسفية الميتافيزيقية التي تقدّم بنية عقلانية للوجود ككل. أما فهمه للدين فكان سياسيًا معلّلًا تعليلًا عقلانيًا كما سوف نرى.

منذ القرن السابع عشر أطلق تطور العلوم، بما في ذلك استخدام الرياضيات في علوم الطبيعة، العنان لمحاولات متعددة لتطبيقهما على المجتمع والنفس البشرية قبل تطور العلوم الاجتماعية، وذلك في محاولات فهم المجتمع البشري والظواهر الإنسانية العقلية والروحية[6]. ونحن نجد مثل هذه المحاولات في الفكر الاجتماعي والسياسي لتوماس هوبس (في تصويره العلاقات في المجتمع كعلاقات جْذبٍ وطرْدٍ وفي تفسيره العلاقة بين التجربة الحسية والتفكير) وجون لوك (في نظريته عن الفهم الإنساني انطلاقًا من الحسّ ونشوء التصورات الذهنية). وأثّرت هذه المحاولات بدورها في ما يسمى فكر التنوير، ونشأت بعد قرن محاولات تطبيقها بشكل آلي على الدين في تيار واحد من فكر التنوير في القرن الثامن عشر عند الطبيب والمفكر الفرنسي جوليان لامتري، وفي حالة بارزة أخرى إلحادية هي حالة البارون دولباك وآخرين. لكن لم تكن محاولات البارون دولباك الأمر المميز للمرحلة اللاحقة المسماة عصر التنوير، التي سوف نعود إليها. فالأهم هو انتشار البحث العلمي والتفكير العقلاني في شؤون المجتمع.

دفع التطور العلمي والتكنولوجي ونمط الحياة في القرون الثلاثة التي تلت الثورة العلمية المجتمعات المتطورة بالتدرّج إلى اعتياد فكرة اكتشاف أسباب الأشياء وقوانينها والبحث عن أسباب الظواهر في الظواهر نفسها، أو في ظواهر أخرى غير متجاوزة يمكن تأمّلها ودراستها. وهذا لا يعني الكفر، لأنه يصعب اعتبار فلاسفة مثل هيوم وكانْت فلاسفة ماديين. فهما اعتمدا على معطيات

(6) امتد فعل العلوم التاريخية والتحقيق العلمي في القضايا الإنسانية من جسد الإنسان (علم التشريح - الطب) مبكّرًا نسبيًا، إلى علم النفس في مرحلة لاحقة من تأسيس فهم النفس البشرية على قوانين الميكانيكا مثل الطرْد والجذْب وغيرها، حتى حرّره منها بافلوف وفرويد وغيرهما. وكان تطبيق المنهجية العلمية على التوراة والدراسات التوراتية، بما فيها العهد الجديد، وسيرة حياة يسوع المسيح في القرن التاسع عشر محطة رئيسة في عملية علْمنة الوعي، لأن النصوص الدينية ذاتها أصبحت موضوعًا للبحث العلمي.

الحواس والعقل لكنهما ادّعيا الجهل بما يقع خلفهما، وليس الكفر بما يقع خلفهما. ومن هذه الناحية فإن أهم تجاوب للفلسفة مع المزاج الذي أنتجه العلم الحديث في تلك المرحلة نجده في فلسفة هيوم، وهي بالذات الفلسفة التي قللت من أهمية العقل كدافع للفعل البشري. إذ تبنّى هيوم التجريبية العلمية فلسفيًا، وأكد أن ليس من سبب للاعتقاد بوجود ما يقع خلف مدركاتنا الحسية، ولا توجد طريقة لنفي ذلك أيضًا، فهذا يقع خارج حدود المعرفة.

نكتب ذلك هنا كتمهيد لفكرة دراسة الدينِ ذاتِه علميًا، وللمزاج الفكري الذي تطوّرت في ظله لاحقًا المواقف الأيديولوجية العلمانية أيضًا.

في عصر الإصلاح أدى الخلاف في شأن أي تفصيلٍ ديني في ظروف الخصومة السياسية المذهبية إلى مقتل بشر. وكانت حالة الفوضى وعدم الأمان هي الداعي لأن يقترح هوبس تحقيق السلام الديني عبر فرض إرادة السيادة، وراجعنا في فصول سابقة مقدمات ذلك في الرواقية الجديدة، وفي التنظير أيضًا لحق الملوك الإلهي في الحكم. فقد زادت الفتنة المتمثّلة بالحروب الدينية من جاذبية فكرة الدولة، ولا سيما الدولة المطلقة، حتى حدود التنظير لها عند هوبس. أما اللاهوتيون فدفعتهم الحروب الدينية إلى السؤال المعرفي عن إمكانية تحقيق معرفة مؤكدة في الشأن الديني.

نعتقد أن جهد ديكارت في الفلسفة ومحاولته البحث عن حقائق يقينية لم يبتعدا كثيرًا عن هذا المزاج. وهو في النهاية اعتمد على تنظير لاهوتي في إثبات وجود الله كان قائمًا عند أنسيلم. قامت نظرية ديكارت على التفكير اليقيني الممكن داخل عالم التفكير ذاته، لكنه رأى أننا نفكر بالأشياء الموجودة في الامتداد خارج التفكير. وعلى الرغم من أن الجوهر الممتد مختلفٌ تمامًا عن جوهر التفكير، إلا أننا لا نخطئ لأن الله لا يخدعنا. فهو لم يوافق على أن الوجود جسمي فحسب، وأننا نستوعبه بحواسنا وحدها كما اعتقد هوبس. وفي نقاشه أفكار ديكارت، هذا النقاش الذي يفترض برأينا أن يحتلّ مكانًا مهمًا، وأن يحظى باهتمام أكبر في تاريخ الفكر، كتب هوبس ما ملخصه بلغتنا أن أفكار ديكارت ليست جديدة، فوجود الأفكار (الجوهر المفكر والأفكار الداخلية المولودة عند البشر) هو نظرية أفلاطونية قديمة، والازدواجية بين المادة والروح هي فكرة سكولاستية.

فسّر هوبس الدين الطبيعي باعتباره ظاهرة ناجمة عن الخوف من الظواهر الطبيعية (كما الدولة يدفع إليها الخوف من الحرب الدائمة بين الناس). فالخوف من الظواهر الطبيعية يؤدي إلى أنسنتها. وليس من مجال لإدراك الظواهر الطبيعية المخيفة غير القابلة للفهم بالنسبة إلى الإنسان البدائي إلا أنسنتها. وهذا هو الدين الطبيعي (Natural Religion). أما الدين الإيجابي، أو للدقة الموجب (Positive Religion) فهو ذلك الذي تفرضه الدولة، وتفرض مبادئه، وهو الذي يمنع تمرد ديانات لا تخضع للدولة. وهذا ينسجم مع مفهوم السيادة الشامل عنده.

دحض هوبس دين الوحي، والمقصود الديانات الموحى بها لرسل (Revealed Religions)، بدءًا بلامعقولية العجائب الواردة في النصوص التي يمكن بسهولة من وجهة نظره إثبات عقمها وملاءمتها لعقول الجهلة. والوسيط الوحيد الممكن بين دين الوحي والعقل يكمن في التفسير العقلاني للعجائب باعتبارها ظواهر طبيعية، أو حكايات تُروى للبسطاء لأسباب عديدة؛ كما يكمن في التمييز بين الظاهر والمعنى الداخلي والأخلاقي للنص المقدّس، وفي إخضاع المصادر التوراتية للنقد التاريخي. وهذا النقد هو ما قام به طوال الفصول 33-46 من كتاب لفيتان. وهذه هي الأسباب التي تجعلنا نرى في هوبس أحد أول أتباع الربوبية التأليهية في أقصى درجاتها القريبة من الإلحاد، وذلك من دون استخدام مصطلح الربوبية أو التأليهية نفسه[7].

وقعت الحرب الأهلية بحسب هوبس نتيجة فشل المجتمعات في معرفة أن صاحب السيادة يجب أن يقرر العقيدة الدينية ويفرضها، وبذلك يضع المعايير العامة للخير والشر التي تحدد شكل القانون والسياسة. لذلك يجب أن يكون صاحب السيادة هو صاحب القرار في ما يمكن الوعظ به... لأنه لا يوجد

---

(7) يصعب تعيين المواقع التي ترد فيها هذه الأفكار كلها في نص أساس مثل نص هوبس هذا. ولا بد في رأينا من قراءة الكتاب كله. لكن لمساعدة القارئ نعيّن الفصل XII والفصل XXXI، ومن الأفضل قراءة الفصول XXXIII حتى XLVI. واستندنا هنا إلى الطبعة التالية: Thomas Hobbes, *Leviathan*, Edited by A. P. Martinich and Brian Battiste, Broadview Editions, Revised ed. (Peterborough, Ont.: Broadview Press, 2011), pp. 111-114, 309 and 311.

طريق أخرى لإقرار ذلك...»[8]. فلا يوجد معيار يُحدِّد بموجبه التفسير الصحيح للعقيدة، وليس لأحد فضل على أحد في فهم مراد الله، والأسلم أن يترك الأمر للدولة (الحديث هنا طبعًا في إطار المسيحية). وتحديدًا في الأمور الدينية لا يجوز أن يُترك الأمر لخلافات العقائد والمذاهب التي لم تنبع من أمور عقيدية بقدر ما نبعت من الصراع على السلطة والنفوذ. ولذلك يجب أن تكون ثمة مؤسسة دينية خاضعة للدولة.

إذا كانت الخلافات الدينية ماورائية فعلًا، فلا يمكن أن يحسمها رجال الدين لكونهم رجالًا. وإذا كان مصدر الخلافات الدينية مصالح دنيوية، كما يرجح هوبس، فمن الأولى أن تحسمها المؤسسة الدنيوية الأكثر أهمية التي تجمع مصالح الجميع، إنها الدولة الأمينة على المصلحة العامة، وهي التي تحدّد هذه المصلحة أصلًا. وكل ما يتطلبه دين الدولة هذا من أسس العقيدة المسيحية هو الحد الأدنى المتمثل بالاعتراف بيسوع المسيح مخلّصًا. الدولة هي المفسر للنص المقدس، وبالتالي تخضع لحكمها الخلافات في هذا الموضوع أيضًا. كل ما نعرفه عن الله هو أنه مصدر الحركة في الكون. وهذه هي المعرفة الوحيدة عنه التي نكتسبها من الطبيعة[9]. وهو الموقف الفلسفي المستنبط من الميكانيكا مباشرة. لكنه لا يشبه موقف نيوتن الشخصي الديني، ولا موقف غاليليو.

الله موجود وخفي ولا يمكن الوصول إليه، ولا يدخل من خلال القلوب كما اعتقد لوثر، والصلاة لا تؤثر فيه بل تهدف إلى تمجيده. وهذا موقف أقرب إلى فهم كالفن لوظيفة الصلاة. وصفات الله التي ننسبها إليه لا تُعبّر عنه، بل عن تمجيدنا له. وبُعد الله عن العالم هو ما يفسح المجال لعلم في الطبيعة وعلم في السياسة وعلم في اللاهوت.

---

(8) Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 2008), p. 244.

(9) Aloysius p. Martinich, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1992), p. 230, and Willis Glover, «God and Thomas Hobbes,» in: Leo Strauss [et al.], *Hobbes; Studies*, Edited by Keith Conrad Brown (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965), p. 152.

أنكر هوبس وجود الملائكة والشياطين، كما أنكر أيضًا شفاعة القديسين واعتبرها عبادة أصنام. ولم يكن مهمًا بالنسبة إليه متى يعودِ المسيح، ولم يعتقد أن عودته قريبة خلافًا للوثر، بل اعتقد أن المهم كيف يُحكَم البشر حتى عودته. كل ما يحدث يعرفه الله ويجري بموجب إرادة الله، وما يفعله الإنسان لا يؤثر في مصيره في الآخرة. والتأثر هنا بالفلسفة الإسمانية وبلاهوت كالفن واضح تمام الوضوح. والاستنتاج الوحيد الممكن من هذا هو أن يتصرف الإنسان كما يجب، وأن يفعل ما هو صحيح وكفى.

اعتقد هوبس أيضًا أن أكثر ما يقال عن الآخرة هو اختراع رجال الدين كأدوات لتعزيز سلطتهم على العامة، وتعزيز موقعهم المزعوم كوسيط بين الآخرة والناس. وخفّف هوبس كثيرًا من آلام الآخرة الممكنة، لأن تضخيمها يُستخدم برأيه للتأثير في الناس ولتحريضهم على الدولة، وذلك بتخويفهم مما هو أقسى من عقاب الدولة، بمعنى أن هوبس يعتبر أن الإنذار بالعقاب الإلهي العظيم تنافس مع هيبة الدولة، وبالتالي فهو تحريض على طاعة غير الدولة بالتخويف من عذاب عظيم.

نجد في موقف هوبس وغيره من الفلاسفة الماديين أساسًا علميًا متحدرًا من النقاشات القديمة التي أثارها اللاهوت الإسماني في اعتبار الطبيعة الأساس، وأن الإنسان يؤثر في الطبيعة ويتأثر بها، لكنه لا يؤثر في الله[١٥]. هذا صحيح، لكن ثمة عناصر مشيخية كالفنية واضحة أيضًا، وهي أقرب إلى التأثير فيه. لقد ساق منطق البروتستانتية إلى أقصاه وزاوجه مع المنطق العلمي والعقل السليم، فكانت النتائج غير دينية.

اتخذ مفهوم الطبيعة مسارًا آخر غير استخدامه شبه العلمي في التطبيق على المجتمع عند هوبس. فقد أثّر مفهوم الطبيعة في الفلسفة الرواقية كثيرًا في فترة فكر النهضة الأوروبية، بما فيه الفكر الديني. والطبيعة في الفلسفة الرواقية المؤثّرة في عصر النهضة ليست نقيضَ ما هو فوق الطبيعي، بل هي مكمّل له، لأن القوى الإلهية ما فوق الطبيعية تتخلل الطبيعية وتتغلغل فيها. واستخدم هذا التقليد الفكري لاحقًا في معارضة الإصلاح البروتستانتي الذي يؤكّد فساد

(١٥) Martinich, pp. 337 and 345.

الطبيعة، والطبيعة البشرية بشكل خاص، ويصرُّ على أن الحقيقة ممكنة بالوحي والانكشاف الإلهي فحسب. وقاد ذلك في النهاية إلى موقف يعتبر الدين الطبيعي ليس دينًا شرعيًا فحسب، بل هو الدين الشرعي، ولا تختلف حقائقه عن الدين الموحى به، لأن مصدرهما واحد.

[في مناسبة الحديث عن الدين الطبيعي نتوقف هنا لإبداء ملاحظة واحدة عن مفهوم الطبيعة في الأخلاق والدين قبل أن نكمل المعالجة في موضوع هوبس، لأن الفكر التنويري ما لبث أن انتقل من اعتبار الطبيعة واقعًا خارجيًا مستقلًا عن الفعل الإنساني، أو واقعًا يشمل الإنسان باعتباره جزءًا من الطبيعة إلى اعتبار الطبيعة حالةً تُحتذى. ومنها تحوّل مفهوم القانون الطبيعي والأخلاق الطبيعية والدين الطبيعي من تفسير للدين إلى بديل منه. ونلاحظ بدايات هذا التوجه لاحقًا عند جان جاك روسو (1712-1778).

ثمة تقليد إنساني لإرساء الأخلاق والقانون على «القيم الطبيعية» منذ الرواقيين. وتزداد أهميته في حالة غياب القانون الوضعي في التعامل بين الدول، وفي حالة البحث عن مقياس في التعامل بين الدول في العالم الحديث، حيث لا يسود تشريع ولا قضاء. فقد ناقض اللاهوت المسيحي هذا التقليد (نقصد هنا لاهوت المسيحية المُمَأسسة منذ بولس الرسول، لا تعاليم المسيح ذاته) باعتباره الإنسان شريرًا بطبيعته، أي من حيث كونه جزءًا من الطبيعة بالجسد[11].

من هنا جرت العودة إلى التقليد الرواقي كجزء من نقد اللاهوت المسيحي الذي تعامل مع الطبيعة كبعدٍ فاسد ومفسد في الحياة، ودعا إلى التركيز على الحياة الروحية باعتبارها حياة حقيقية تستحق أن تعاش، وشدّد على الوحي كمصدر للحقيقة. فعمل الأخلاقيون التأليهيون والفلاسفة التنويريون على إعادة الاعتبار إلى الأخلاق الطبيعية والقانون الطبيعي، وصولًا إلى روسو الذي اجترح موقفًا رومانسيًا إيجابيًا من الحالة الطبيعية يرى في التطور منها نوعًا من حالة سقوط من الفردوس إلى حالة من اللامساواة والمؤسسات التي

---

(11) John Stuart Mill, *Three Essays on Religion: Nature, The Utility of Religion, Theism*, Great Books in Philosophy (Amherst, NY: Prometheus Books, 1998), p. 10.

تحافظ عليها[12]. وتكرّس لاحقًا كتوق إليها في تيارات رومانسية تطورت بعد التنوير، وذلك ليس من خلال نقد الدين فحسب، بل من خلال نقد نظام العدالة في المجتمع أيضًا. وما لبث أن تحول هذا الفكر إلى مزاج قائم في الثقافة الأوروبية. وما لبثت المسيحية أن تكيفت معه كما تكيفت مع فلسفات وتيارات فكرية أخرى في مراحل أخرى من تاريخها، حين تأثرت بفيلون والأفلاطونية الإسكندرية في بداياتها، وبالأرسطية في صراع الكاثوليكية مع البروتستانتية، وبالأفلاطونية في مرحلة النهضة.

في مجال الأخلاق صارت الطبيعة لا تعني ما هو موجود، بل ما يجب أن يكون، وذلك ليس بموجب قوانين الطبيعة، بل بموجب «القانون الطبيعي» الذي يحمل دلالةً معياريةً كثيفةً. وما عاد المقصود تحكّم قوانين الطبيعة في سلوكنا فحسب كما مالت بدايات العلم الحديث والفلسفة المتأثرة بها إلى التأكيد، بل قوانين تشير إلى الإنسان بوصفه خيرًا «طبيعيًا»، مع أنه ليس في الطبيعة، خير وشر، ولا خير يرجى من محاكاة الظواهر الطبيعية. فقد ينجم عن ذلك منفعة وضرر، لكنه ليس تمييزًا أخلاقيًا بين الخير والشر. ولهذا أشار ميل، فيلسوف الليبرالية في القرن التاسع عشر، إلى أننا نفعل الخير ليس في تقليد الطبيعة، بل بالتأثير فيها بموجب تصوّرنا للخير والشر[13]. وبهذا ننهي الملاحظة عن تطوّر مفهوم الطبيعة في الأخلاق والمجتمع].

قدّم توماس هوبس إجابات عملية وعينية عن قلق الإنسان الوجودي، وقدم خلال ذلك رؤية للعالم والمجتمع. ولأنه أمضى جزءًا كبيرًا من حياته الناضجة

---

(12) رفض روسو محاكمة الحالة الطبيعية بمعايير الحالة الاجتماعية المدنية، وهو لم يوافق على اعتبار الأخلاق والعقل جزءًا منها، لكن هذا لا يعني أن الحالة الطبيعية كانت حالة من الشر. فهذه ليست معطيات طبيعية، فإضافة إلى طبيعته الغريزية فإن جوهر الإنسان هو الحرية. تتضمن حالة الإنسان الطبيعية المتوحشة والمعزولة عناصر وعواطف ما قبل أخلاقية مثل الرحمة والشفقة والتعاطف والمحبة، إضافة إلى الغرائز الطبيعية والصراع من أجل البقاء والحرية التي تقود إلى عدد لا يُحصى من احتمالات الحالة البشرية.

انظر نقاشه مع هوبس في خطاب عن أصل اللامساواة بين البشر: Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality*, Translated by Donald A. Cress; Introduced by James Miller (Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1992), pp. 33-37.

(13) Ibid., pp. 64-65.

في باريس في حلقات ميرسين وغاسندي وغيرهما، طُلب منه أن يناقش كتابات ديكارت مبكرًا. وفي هذه المرحلة التقى هوبس إسحق دي لابيرير (Isaac la Peyrère) (1596-1676) في الحلقات المحيطة بالأب ماران ميرسين، ومن ضمنها ديكارت والأب بيير غاسندي وهوغو غروتيوس وغيرهم كثر ممن تولّى رعايتهم أمير كوندي. وكما يبدو أثّر فيه بيرير في نقده المرويات عن التوراة، ولا سيما التشكيك في الاعتقاد أن موسى هو مؤلف الأسفار الخمسة الأولى، لأن بيرير كسر هذا الاعتقاد. وكتب هوبس في كتابه لفيتان[14] مشكّكًا في أن موسى هو كاتب سفر التثنية، ولا سيما أن نهاية السفر تصف وفاة موسى. وكل من لم يعرف إسحق دي لابيرير اتهم هوبس بأنه هو الذي أسّس شكية دينية (وكذلك شبينوزا). وتحولت هذه الشكية لاحقًا إلى كرة ثلج في تحليل النصوص الدينية ونقدها.

إن من يشكّك في أن موسى كتب أسفارًا من التوراة، يشكك عمليًا بمصدرها الإلهي. فبموجب النص كان موسى على اتصال مباشر بالله بالوحي. وهذا يعني فتح باب نقد التوراة على مصراعيه لاحقًا بالتعامل معها كنص كتبه بشر، ولا سيما في الدراسات التوراتية كفرع معرفي، وفي فكر التنوير بشكل عام أيضًا[15].

في القرن السابع عشر كان العلم -كما بينّا- قد بدأ يطرح الأسئلة عن وقائع لا تنسجم مع قصص سفر التكوين، في إثر حالات كوبرنيكوس وغاليليو وبرونو وكبلر في بدايات الحداثة. وبدأت تنشأ في القرن نفسه نظريات في شأن الإنسان قبل آدم[16] (Pre-Adamite). وإسحق لابيرير هو أحد أهم أصحاب هذه النظريات، وهو بروتستانتي كالفني فرنسي من ليون، ويبدو أنه كان من أصول برتغالية يهودية (يصعب الجزم في ذلك لأن كثيرًا من الكالفنيين

---

(14) Hobbes, *Leviathan*, vol. 3, chap. 33.

(15) انظر مثلًا: Thomas Paine, *The Age of Reason, Part the Second, Being an Investigation of True and of Fabulous Theology* (London: H. D. Symonds, 1795).

(16) عن هذا الموضوع، انظر: Philip C. Almond, *Adam and Eve in Seventeenth-Century Thought* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1999), and Michael Barkun, *Religion and the Racist Right: The Origins of the Christian Identity Movement*, Rev ed. (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1997).

الفرنسيين كانوا يتهمون بأنهم من أصول يهودية إسبانية أو برتغالية من عائلات اعتنقت المسيحية). وأصبح هذا المثقف سكرتيرًا لأمير كوندي وهو أيضًا من الهوغونو. وأصدر كتابًا بهذا المعنى يعلّل فيه أنه وُجِد بشرٌ من غير نسل آدم، وأنهم من عرق أدنى. وكانوا يعيشون حياة طبيعية مخيفة قبل آدم، وصفها بما يشبه وصف هوبس للحالة الطبيعية. كانت هذه هي طريقته في الإبقاء على قصة التوراة، لكن بافتراض مرحلة سبقتها هي المرحلة الوحشية. اعتبر لابيرير أنه ليس في يد الباحث أي نص دقيق وموثوق منه بشكل يقيني للتوراة (ولا سيما أنه في تلك الفترة اكتشفت آلاف المخطوطات)، وأن التوراة هي رواية شعب إسرائيل لا التاريخ كله، وأن الطوفان كان حدثًا محليًا وقع في فلسطين. وثمة تواريخ أخرى غير مشمولة فيه. لكن تاريخ اليهود عنده هو الأساس. وينقسم ثلاثةَ أقسام:

- اختيار الله لليهود من آدم حتى المسيح؛

- رفض اليهود الرسالة الإلهية حتى القرن السابع عشر؛

- «عودة اليهودية» المأمولة إلى المسيحية وإلى فلسطين في الوقت عينه من القرن السابع عشر فصاعدًا.

رأى بيرير نهاية قريبة للتاريخ. وتتمثل بداية النهاية باعتناق اليهود المسيحية وعودتهم إلى فلسطين وإغلاق الدائرة. وتكمن مهمة الممالك المسيحية في إعادة اليهود إلى فلسطين. تحوّل هذا النمط من التفكير إلى مزاج منتشر عند الآخرويين الألفيين المحدثين الذين يرون في اعتناق اليهود المسيحية و/أو عودتهم إلى فلسطين مقدمات لعودة المسيح (ومن هذا النمط في التفكير نشأ لاحقًا ما يمكن أن يسمى «الصهيونية المسيحية»).

نجد عند هذا المنظّر تلازمًا لقراءة نقدية للتوراة، مع بداية التفكير النظري في تفسير الاختلاف بين الحضارات وهو يتخذ أشكالًا عنصرية. وكان بيرير قد دعا إلى وحدة بين كرومويل وأمير كوندي الفرنسي الذي عمل عنده وملكة السويد كريستينا بهدف «تحرير الأراضي المقدسة» في تمهيد لعودة المسيا [المسيح] اليهودي. هنا أيضًا نجد بداية إرهاصات «المسيحية الصهيونية» بنواتها النظرية في بدايات علاقة البروتستانتية بالفكر الحديث. وتأثّر بيرير بهوبس وأثر

فيه كما يبدو، كما أثّر في شبينوزا[17]. ومع أنه لم يُعرَف بعلاقاته بالجماعات الألفية (التي تؤمن بقرب قدوم المسيا) إلا أن هذه الجماعات سمعت به، كما اعتبره المسيانيون اليهود بشرى سارّة. وجوبه لابيرير بردٍ ديني قاس على نظرية ما قبل الآدميين التي رغب من خلالها في تفسير وجود سكان أميركا الأصليين، ولاحقًا الإسكيمو الذين حار الاسكندينافيون في أصولهم. فاكتفى بنشر نظريته عن طلب عودة (استقدام) اليهود (Du Rappel des Juifs). واضطر إلى تأجيل نشر كتابه إلى ما بعد وفاة كاردينال ريشليو الذي اعترض على المخطوطة. ففيها لام المسيحيين على تنفير اليهود من الديانة المسيحية وطالب بوقف اضطهادهم لتسهيل جذبهم إلى المسيحية، وتبسيط العقيدة لتتلاءم مع التوراة.

نشر بيرير نظريته عن ما قبل الآدميين لاحقًا. وكان الكتابان من دون توقيع. لكنه اضطر إلى التخلي عن معتقداته هذه وإلى اعتناق الكاثوليكية في عام 1657، وحينها حاول أن يبرر نفسه كمن يفسر التوراة بشكل يتلاءم مع المنطق الإنساني الطبيعي على نهج كالفن، كما بدا أنه يطرح فرضية تفسيرية للعالم مثل كوبرنيكوس. ونقل عنه القول: «إن نظريته كانت فرضية مثل نظرية كوبرنيكوس. فهي لم تغير في العالم شيئًا، إنما غيرت نظرة الإنسان إلى العالم»[18].

انتقد شبينوزا في نصّه المعروف رسالة لاهوتية سياسية (*Tractacus Theologico-Politicus*) في عام 1670 الأساطير التوراتية ذاتها لأنها برأيه اختُلقت لعامة الناس الذين لا يمكّنهم عقلهم من رؤية الأمور بوضوح. هذا إضافةً إلى النقد التاريخي الذي قدّمه للتناقضات القائمة بين روايات التوراة نفسها، وعدم توافق المسار التاريخي لحوادثها، وكذلك ادعاؤه أيضًا أن مؤلّف سِفر التثْنية ليس موسى بتكليفٍ من الله، خلافًا لما آمن به المسيحيون واليهود في القرن السابع عشر، بل النبي المتأخر عزرا، بعد «الأسر البابلي». وأسّس شبينوزا بهذه التفسيرات وبغيرها الدراسات التوراتية النقدية. ولم يحلّ شبينوزا

---

(17) Popkin, *The History of Scepticism*, pp. 219-238.

(18) الاقتباسات من كتاب ممتاز عن حياة هذا المثقف الإشكالي وإنتاجه: Richard H. Popkin, *Isaac La Peyrère (1596-1676): His Life, Work, and Influence*, Brill's Studies in Intellectual History; v. 1 (Leiden; New York: Brill, 1987), p. 16.

للاطلاع عمومًا يمكن مراجعة الصفحات 6- 16 من الكتاب.

مسألة التناقضات القائمة في النص، بما في ذلك ما يتعلق بطبيعة الله نفسه، وتقلّبها في النص التوراتي من غضب وقسوة فائقة إلى رحمة، بل حاول أن يرى النصوص كنتاج مراحل تاريخية مختلفة، وأن الظروف التاريخية المختلفة تفسر التناقضات التي لا حاجة إلى جسرها بالتأويل. فالتوراة ليست حقائق مطلقة، بل وثيقة من صنع البشر، والنص يتعلق ذاتيًا بكل نبي وفهم مرحلته التاريخية للدين والله.

آمن شبينوزا بأن الله موجود، لكن وجوده غير منفصل عن الوجود ككل، إنه في الواقع وجود فلسفي فحسب. وإضافة إلى ذلك دحض هذا الفيلسوف إمكانية أي معرفة عقلية بالوحي، إذ لا توجد مادة معرفية في الدين. وليس عند الأنبياء معارف أو قوى خارقة، بل ربما خيال خارق. حتى الأنبياء أنفسهم لم يكونوا متيقنين من أن الله يخاطبهم وطالبوه دائمًا بعلامات.

والإيمان الكوني هو بنظره ذلك الدين الإلهي الطبيعي المستنبط من طبيعة الإنسان، لا من الديانات المختلفة. ودراسة العلم قوانين الطبيعة تعني دراسة مراسيم الله وقوانينه التي سنّها، وبالتالي يعرَف من خلالها. التعريف عند شبينوزا هو تحديد. والله كوني وغير محدد، وبالتالي غير معرّف، وتُناقِض القصص والعجائب التوراتية من زاوية النظر هذه روحَ التوحيد لأنها تموضِع الله في الجزئي والطارئ، لا في الكوني الضروري. والعجائب تتدخل في قوانين الله الكونية فتظهره كلّي القدرة، وهي في الواقع تُظِهر انعدام النظام في الكون. العجائب هي بالتالي لاإلهية. لأن حقيقة الله معبّرٌ عنها في قوانين الكون نفسها. وفي العجائب تُنسب إلى الله أفعال ضد طبيعته[19]، فهو لا يحتاج إلى العجائب لتسيير أمور الكون وتنفيذ رغبته، بل هي تسير بحسب رغبته وكما يشاء. والعجائب هي عجائب بنظر الإنسان. والله أسمى من أن يكون هدفه ترك انطباع لدى الإنسان، أو إقناعه بقوته بواسطة العجائب.

---

(19) انظر الفصلين الثاني والسادس من أي طبعة من طبعات كتاب شبينوزا المذكور أعلاه رسالة في اللاهوت والفلسفة الذي عالجناه بتوسع في الجزء الأول من الكتاب باستخدام طبعة مترجمة هي طبعة المنظمة العربية للترجمة. وثمة ترجمة أخرى هي: بندكيتس دو سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي؛ مراجعة فؤاد زكريا (بيروت: دار التنوير، 2008).

هكذا بدأت «علمنة» التفكير في المجال الديني ذاته، بمعنيين: **أولًا** تحديده كمجال لدراسته، وثانيًا بمعنى محاولة فهمه كظاهرة. وكما أن الأساس العلمي للتغير في النظر إلى العالم قد وضعه علماء متدينون في بعض الحالات، بدأ نقد الدين عادةً بنقد الأسطورة لدى مؤرخين وباحثين متدينين في كثير من الأحيان. انتقد هؤلاء كذِب الأسطورة بدايةً من منطلق تناقضها مع الدين المسيحي، أو مع «الدين السوي» بشكلٍ عام. حتى وصلنا إلى انتقاد الأساطير المتضمنة في النصوص الدينية ذاتها.

في المراحل الأولى لموقف الحداثة الأوروبية من الدين سادت نسخة من الرؤية التاريخية اليوهيميرية[20] رأت في الأنبياء عباقرةً أو قادةً عظماء خلّدتهم أقوامهم، أو أشخاصًا خارقي الذكاء إلى درجة التواصل الروحي مع الأشياء، وهو ما يجعلهم على صلة برؤية الموهبة الفنية كنوع من الإلهام. الإلهام والوحي هما في هذه الحالة نوع من الإضاءات الروحية الرؤيوية المفاجئة التي تنبعث من الأشياء المحيطة، ويتمكن المبدع من رؤيتها كما يتمكن النبي. وهي نظرةٌ ما زالت قائمةً عند عدد من المفكرين العقلانيين، كما أنها راسخة في المدارس والاتجاهات الرمزية الأدبية والفنية الحديثة ويحللها مجال النقد الأدبي كرؤيا تمييزًا لها من الرؤية.

جرت بداية محاولاتٌ لتأكيد القصص التوراتية كأنها قصصٌ تاريخيةٌ مُنحت تفسيرًا، أو تأويلًا يجعلها ممكنةَ القبولِ في إطار العقل الذي صار لا يقبل الخرافة. وهكذا صار النبي قائدًا أو شخصيةً كاريزميةً أو عبقريًا صاحب ملكة روحية، أو غير ذلك. وهي بنظر التفسير العلمي في بدايات تناوله النبوة شخصيةٌ خاطبت المتدينين في تلك المرحلة بموجب عقولهم. كان هذا قبل أن تتطور جرأةُ المنهج العلمي ليدخل في مجال الدراسات التوراتية، ويبدأ بمحاسبة النص بأدوات العقل، وتقديم دراساتٍ عن صحة المرويات أو عدم صحتها، وتبيين وجود الدليل التاريخي من غيابه.

---

(20) عن هذا الموضوع انظر معالجتنا في الجزء الأول من هذا الكتاب: عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 1: الدين والتدين (بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 84-85.

في عصر محاكمة غاليليو كان ديكارت يؤكد أن منهجه في الشك متعلق بالمعرفة لا بالإيمان، وأنه في مسائل الإيمان يتبع الكنيسة والنصوص المقدسة التي قبلها كما هي. لكن تلامذته لم يتقيدوا بذلك. وانطلقت بموجب منهجه الشكّي العقلاني عملية فحص التوراة نفسها. وكان أول الباحثين في هذا المجال ريتشارد سيمون (Richard Simon) الذي نشر في عام 1678 كتاب *Histoire Critique du Vieux Testament*، والذي انطلق بدافع ديني، بل حتى كنسي. أراد أن يثبت فيه أن النص لا يكفي ولا يحمي بشكل مطلق من الشك، وأن الإنسان يحتاج إلى الكنيسة والتقاليد (تمامًا كما في حالة إيرازموس، لكن بجرأة أكبر عند البحث). دحض سيمون نقد إسحق دي لابيرير للتوراة واعتبره موجّهًا إلى تبرير نظرية واحدة هي عودة المسيا إلى القدس[21].

على الرغم من أنه كان أكثر عقلانية وعلمية في تبيينه تناقضات الروايات التوراتية، وضرورة إيجاد منهج لتأويلها حيث لا تتناقض ولا تظهر عبثية، فإن هدفه كان الدفاع عن الكنيسة[22]. فمن غرائب الدوافع الإنسانية للبحث العلمي أن هدف سيمون في نقد النص التوراتي كان كاثوليكيًا محافظًا، لأنه أراد دحض الموقف البروتستانتي القائل إن النص المقدس وحده كاف للمؤمن، ولا حاجة إلى وساطة رجال الدين والكنيسة في فهم إرادة الله. وفعل ذلك عبر تبيين التناقضات في النصوص التوراتية إذا استخدم الإنسان عقله كفرد في قراءتها. لدينا في حالة سيمون محاولة عقلانية في الدراسات التوراتية النقدية، لكنها جاءت من منطلق ديني مخالف للبروتستانتية المتمسكة بحرفية النص، ولغرض تبرير تدخل الكنيسة في الوساطة بين المؤمن والنص.

بعد تطور العلوم والقبول التدرّجي بنظرية كوبرنيكوس في مركزية الشمس، ونشوء التاريخ النقدي للتوراة والنقاشات بين اللاهوتيين أنفسهم، أصبحت مشكلة التوراة أن كل شيء ما عاد يُعدَّل كي يتلاءم معها، ويجد مكانًا له فيها، بل أصبحت تفسيرات التوراة تُعدَّل كي تلائم العالم الجديد.

(21) Popkin, *The History of Scepticism*, p. 227.

(22) Richard H. Popkin, «Bible Criticism and the Social Science,» in: Robert S. Cohen and Marx W. Wartofsky, eds., *Methodological and Historical Essays in the Natural and Social Sciences*, Boston Studies in the Philosophy of Science; 14. Synthese Library; 60 (Dordrecht; Boston: Reidel, 1974), pp. 339-360.

لكن المحاولات الأكثر جرأة لم تتمكن من أن تدرس الدين المسيحي مباشرة بل عادت إلى الديانات البدائية، معتبرة أنها إذا ما فهمت أصل الظاهرة فهمت حالتها الطبيعية، أو فهمتها في طبيعتها، وبالتالي جوهرها. والخلط هنا واضح بين طبيعة الأشياء، أو جوهرها، وما أطلِقَ عليه حالتها الطبيعية، أي أصولها أو حالتها عند نشوئها.

حصل هنا تحوّل من اعتبار حالة الأشياء الطبيعية نجسة أو دنسة، إلى اعتبارها حالة أصلية تشكل جوهر الأشياء، إلى اعتبارها ما يجب أن يكون ولا سيما لاحقًا في فكر التنوير وما بعده. فحين طرح فلاسفة التنوير فكرة الدين الطبيعي، إنما كانوا يقصدون جوهر الدين، وما يجب أن يكون عليه؛ تمامًا مثلما كان المقصود من تأكيد بعض الأيديولوجيات، بعد قرنين من هذه المرحلة، أن البشر ولدوا متساوين هو التبرير لموقف يقول إنهم يجب أن يكونوا متساوين، وذلك بزرع فكرة أن عدم المساواة حالة غير طبيعية.

هذا يعني أن الثورة الفكرية تنتج أساطيرها كحالة طبيعية في صيغة حالة مثالية تبرر الموقف... ولا تلبث أن تطلق على حقوق الإنسان وغيرها تسمية «مقدسة» كما في إعلان حقوق الإنسان بعد الثورة الفرنسية: إنها «طبيعية ومقدسة». وهذا كان أيضًا حال التفكير بالدين الطبيعي عند الذين أرادوه خاليًا من الظواهر التي انتقدوها في الديانات. هكذا أعلنت مقدمة إعلان حقوق الإنسان الصادر عن الجمعية الوطنية أن حقوق الإنسان مقدسة (Sacré)[23].

---

(23) كذلك يعلن البند 17 من الإعلان نفسه أن الملكية الخاصة مقدسة، مستخدمًا المفردة ذاتها. لا شك في أن الحداثة شملت أساطير مؤسِّسة، وتقديسًا لأفكار عدة... هل هذا التقديس ديني أم أنه يؤكد التسليم بها، أو الإيمان بهذه الأفكار كتوجه أخلاقي للعالم، الأمر الذي يتطلب منحها رفعة وسموًا؟ أرى أن الاحتمال الثاني هو الأدق، لكن هذا لم يمنع ثلاثة أمور: الأول، اختلاطها بالديانات القائمة في حالات، كما في الولايات المتحدة وبريطانيا، حيث يعني تقديس الحقوق والأوطان وغيرها أن هذه القدسية من يد الله نفسه الذي يؤمن به المؤمنون؛ والثاني، تحولها إلى أساس لأشباه ديانات بديلة في حالات انحسار التدين الشعبي التقليدي، كما في فرنسا، أو في محاولة محاربة الدين الشعبي والتقليدي، كما في حالات القومية العلمانية المتطرفة والشيوعية والنازية وغيرها (وإذا أخذنا في الاعتبار أن الأصولية الدينية السياسية هي حزب سياسي فهي تشبه الأيديولوجيات العلمانية المتطرفة في محاربتها الدين الشعبي والتقليدي، وفي محاولة فرض دين جديد في الواقع، وإن كان مستمدًا من المفردات والنصوص القديمة)؛ والأمر الثالث، الاختلاط والتقاطع بين أولًا وثانيًا، إضافة إلى الصراع بينهما، كما هو الأمر في حالات كثيرة أخرى، ولا سيما خارج أوروبا والولايات المتحدة.

الدين الطبيعي هو حلم فلسفي، قامت عبره الفلسفة بمحاولة إنقاذ دين الوحي مستخدمة العقل. وهذا ليس جديدًا في تاريخ الفلسفة، حيث تخلّلها طوال عصر النهضة. ومنذ البدايات تابع أفلاطون في الجمهورية وفي القوانين نقد كسينوفانيس لشعر هوميروس وهسيود بأنه يشوّه صورة الآلهة بالأفكار الشاذة، كما بيّنا في الفصل عن الأسطورة في الجزء الأول من هذا الكتاب.

جاء النقد الأكثر جذرية للدين في نهاية القرن السابع عشر، حين صعد نمط جديد من المفكرين الفلاسفة الذين هاجموا ديكارت وشبينوزا ولايبنتز ولوك من جديد وفتحوا النقاش مرة أخرى في شأن «الدوغما» المتجسّدة في نسق معرفي يدّعي معرفة طبيعة الأشياء ويتجاوز من دون تبرير منطقي واضح ما يمكن اعتباره هوة سحيقة تفصل التفكير عن الواقع الخارجي، وهوة أخرى تفصل ما يصلنا عن ظواهر الأشياء والطبيعة الكامنة خلف هذه الظواهر. وتميز من بينهم بيير بايل (Pierre Bayle) (1647-1706) الذي أنشأ بفكره جسرًا إلى فلسفتي ديفيد هيوم وبيركلي، كما صنع نقلة أساسية نحو فكر التنوير، بمحاولته الإجابة عن التحديات الكثيرة التي خلّفوها وراءهم، وشُغل بها مفكرو القرن الثامن عشر. ويحار مؤرخ الأفكار لماذا لا يصنف بايل كمفصل تاريخي هو بداية عصر التنوير؟

ادعى بايل أن الوحي هو مصدر اليقين الوحيد لا العقل، بعد أن استخدم المنهج الريبي بشكل مطلق في نقد المنظومات الفلسفية العقلانية عند ديكارت وشبينوزا ولايبنتز، لكنه في الوقت عينه ومن خلال قراءة معمّقة للنصوص الدينية أظهر أن الدين يتناقض مع العقل، مثلما تتناقض مقولة الخلق من العدم مع العقل، وأن الدين والنصوص الدينية تعج بالسلوك غير الأخلاقي. استفاد بايل أيضًا من دراسة الحضارات الأخرى ليحاول أن يثبت أن هناك حضارات إلحادية وأخلاقية في آن واحد، معتقدًا أن الصين تقدّم أنموذجًا كهذا. والمهم عند بايل أن تشكيكه في الفلسفة والعلم ليس تشكيكًا قلِقًا إيمانيًا يعاني في بحثه عن اليقين، بل هو تشكيك فلسفي يصل إلى مقولة الإيمان فلسفيًا، ثم لا يلبث أن ينفّر الناس من النص الديني في الوقت ذاته باعتباره غير عقلاني وغير أخلاقي، الأمر الذي جعل الناس يعتقدون أن تمسك بايل بمقولة الإيمان كمصدر لليقين هي في الواقع غطاء لموقف إلحادي.

لم يكتف بايل بتفكيك الفلسفة والدين معًا بالتزامن، بل حلّل عملية تحويل الدين عند الفرد، واعتناقه دينًا جديدًا، نافيًا أي معنى ميتافيزيقي لهذه الخطوة. فهو لم يوافق على رأي كان منتشرًا في تلك الفترة مضمونه أن اعتناق اليهود المسيحية يقرّب الخلاص. واعتبر الهداية، أو اعتناق دين جديد صيرورة ناجمة عن ضغط اجتماعي أو تفاعل ثقافي، وفتح بذلك المجال لدراسة مثل هذالسلوك الإنساني اجتماعيًا، لا كمجرد اهتداء روحي أو إلهام للفرد.

أفكار متنوّعة في مناسبة ظهور مذنّب، هو عنوان أول كتاب له نُشر في عام 1683، كما نشر بطبعة ثالثة في عام 1699 متضمّنًا ردًا على منتقديه. ولهذا يعتبر هذا الكتاب من الكتب التي تلخّص فكر بايل، كما يظهر خصوصيته وأهميته منذ بداية إنتاجه. أما أكثر كتبه انتشارًا فكان كتاب قاموس الفلسفة الذي يُعدّ أكثر الكتب انتشارًا في مكتبات التنويريين الخاصة في القرن الثامن عشر، إلى درجة أن إرنست كسيرر اعتبره توراة التنويريين في ذلك القرن. ومن الواضح أنه ترك أثرًا عميقًا في فولتير.

يهمنا هنا كتابه عن ظهور شهاب في السماء في 14 تشرين الثاني/ نوفمبر 1680، ومرة أخرى في 24 كانون الأول/ ديسمبر من العام نفسه، محدثًا دهشةً ورعبًا شديدين في أوروبا، كما كان موضوعًا لنسج الخرافات والأساطير عن دلالة ظهوره. الكتاب هو رد على هذه الثقافة المنتشرة في أوروبا التي كانت ترى في ظهور شهاب سماوي وفي كسوف الشمس نُذُرَ شؤم ومؤشراتٍ على سوء الطالع. ومن هنا أهمية هذا الكتاب المفصلية، فهو حرفيًا كتاب تنويري بمعنى التنوير ضد الجهل، حاول أن ينزع المعنى عن ظاهرة طبيعية. والمقصود أي معنى أخلاقيًا أكان أم خرافيًا أم غير ذلك. واستغل المؤلف الكتاب ليطرح الكثير من الآراء الفلسفية والفكرية في ما يتعلق بالدين والدولة أيضًا. وكما في حالة تنويريين نقديين آخرين، وتجنّبًا لردات الفعل المجتمعية والكنسية والرسمية ظهرت كتب بايل كلّها، من دون توقيع على شكل رسائل مختلفة الطول تتضمّن حوارات مع مراسل افتراضي. عرض بايل خرافات الأولين عن الكسوف والخسوف، وحاول أن يشرح هذا الأمر، وأن يشرح حركة الشهب بأسباب فيزيائية وأن يمحو عنها البعد النبوئي أو التنجيمي. واستغرب أن يرسل الله في حالة الكسوف والخسوف رسائل منتظمة عن شرور قادمة في مواعيد

منتظمة من العام، أو في كل بضعة أعوام في حالة كسوف الشمس. ورأى أن هذه ظواهر منتظمة طبيعية يمكن تفسيرها، وعلى هذا النمط فسر أيضًا حركة الشهب[24].

كتب بايل ناقدًا الوعي الأسطوري التنجيمي، وكتب أن بيركليس احتاج إلى الكثير من الصدقية والبلاغة في السجال كي يحرر أنكساغوراس من السجن لأن الأخير ادعى أن القمر عبارة عن صخر[25]. وشكا خلال مناقشاته الموضوع مثل تنويري حقيقي من استخدام لغتين، واحدة في الحياة الخاصّة عند الحديث بحرية عن هذه الموضوعات، وأخرى بحضور «الآخرين» حين تصادر الحرية بحضور عامة الناس من جهة، و«الدّكاترة المتعصبين» (المقصود دكاترة اللاهوت) من جهة أخرى. فالإنسان المتنوّر يخشى أن يزعزع في محاجته العلمية إيمان المؤمنين البسطاء إذ يشككهم فيه، وهو من ناحية أخرى قلق من اتهامات الآخرين له بالكفر[26]. ولذلك لا بدّ من اتخاذ تدابير الحيطة والحذر حينما يقوم بمناقشة أخطاء الدين القديمة، ومن يريد أن يكون شهيد الإلحاد هو مجرد شخص أحمق، ولا حاجة إلى مجازفات كهذه؛ فبالإمكان صوغ الأمور بشكل لا يثير الاستفزاز[27]. من هنا طرح بايل أفكاره على شكل تساؤلات كان يعيد وضعها في السياق أو يرد عليها في نوع من الجدل.

ادّعى بايل أن من غير الممكن أن تكون الشهب أو الكسوف أو الظواهر السماوية الأخرى أساسًا لسوء الطالع على الأرض، وأن الأسترولوجيا علمٌ مزيف لا علاقة له بالدين ولا بالعلم، لكن مع ذلك يحافظ على أتباع على الرغم من كل شيء، إذ يمكنه أن يحافظ على الجهلة والكسالى في حالة مفيدة سياسيًا للدول.

هو يستثني الإيمان من المعايير التي يطبّقها على الطبيعة والتي تنفي الخرافات، لكنه يترك القارئ متسائلًا: بماذا يختلف الإيمان عن بقية الخرافات

---

(24) Pierre Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, Translated with Notes and an Interpretive Essay by Robert C. Bartlett (Albany: State University of New York Press, 2000), pp. 68–73 and 75–77.

(25) المصدر نفسه، ص 141.

(26) المصدر نفسه، ص 248.

(27) المصدر نفسه، ص 228.

التي يقوم هو بتفنيدها؟ ثم يصوغ مسألة الإيمان بشكل مختلف، كالإيمان بحرية الإنسان، ويقول: «إنها قضية إيمان أن تأثير النجوم لا يمسُّ حرية الإنسان، ولا يمكن أن تقود كيفيات جسمية أو فيزيائية حرية الإنسان إلى فعل الشيء»[28]. إذًا، الإنسان يقرر أن يفعل الخير أو الشر. النجوم لا تقرر له. ثم، لا توجد أدلّة تاريخية على مثل هذا التأثير الذي ينسب إلى النجوم. ويتساءل بايل هل يمكن أن تكون هذه الظواهر وتأثيرها في البشر عبارة عن عجائب، لأن الدين يعترف بوجود عجائب؟ ويجيب قائلًا إن الوثنيين آمنوا بالأمر نفسه. فهل يمكن أن تقع العجائب نفسها للوثنين والمؤمنين؟ آمن الوثنيون بالأجرام السماوية كنوع من عبادة الأصنام، وهذا أكثر ما يمقته الله. فهل يعقل أن يؤمن أتباع الديانات التوحيدية بعجائب الوثنيين نفسها؟ هذا الأمر لا بدَّ من أن يقود إلى عبادة الأصنام[29].

لتأكيد العجائب يجب أن نتأكد من نبوّة ذاك الذي يدّعي أنه قام بها، والنبوة تتأكد بدلالة العجائب. الحجة هنا دائرية (دور منطقي) لا تفضي إلى شيء. ويمكن البشر أن يفهموا ما سيحصل بربط السبب بالنتيجة، وهذا أمرٌ متاحٌ لجميع البشر، أما الاستثناءات التي تخرج عن ربط السبب بالنتيجة فهذه لا يعرفها إلا الله. وهي لا تظهر، لا في النجوم ولا في غير النجوم. ورأى بايل في عبادة الأصنام ما هو أسوأ من الإلحاد أو أكثر فداحة من عدم الإيمان بكيانات إلهية[30]، وتميز بهذا الموقف وعُرِف به، لأنه أثار نقاشًا واسعًا.

وكان عليه أن يثبت هذه المقولة التي تفيد بأن الأخلاق ممكنة كما المدنية من دون دين، وأن أخلاق الإلحاد أفضل من أخلاق عبادة الأوثان. ناقش بايل علاقة الدين بالأخلاق بجرأة شديدة ووصل إلى نتيجة أن الدين ليس الذي حافظ على المجتمعات وإنما القوانين التي تضعها الدول والمجتمعات. وهو يعرض عظمة الحضارات والمجتمعات القديمة مع أن دياناتها كانت وثنية، ويُظهِر أيضًا أن المسيحية التي يفترض أنها تعلّم الناس الفضيلة ومحاربة الشهوات في السر والعلن، لم تنجح في منع الناس من ارتكاب الشرور في

---

(28) Bayle, p. 76.

(29) المصدر نفسه، ص 77-81.

(30) المصدر نفسه، ص 239.

المجتمعات، وهي ليست بديلًا من القوانين والسياسات الصحيحة[31]. ويصل أيضًا إلى نتيجة مهمّة هي أنّ عدم الإيمان بكيانات إلهية بحد ذاته (الإلحاد) لا يقود بالضرورة إلى فساد الأخلاق. لا الإلحاد يقود إلى فساد الأخلاق، ولا الدين يقود إلى فساد الأخلاق بصفتهما هذه، بل ثمة أمور أخرى إذًا لا تنبع مباشرة من الدين نفسه. من الممكن أن تكون أخلاق الناس متقلّبة متبدّلة في المرحلة عينها التي نكون مقتنعين فيها جدًا بحقيقة الدين المسيحي. الإيمان بدينٍ ليس بحد ذاته قاعدة سلوكية، لكنه يثير في الروح غضبًا تجاه أولئك الذين لديهم إيمانٌ آخر أو ميولٌ أخرى[32]. ما يحدد أفعال البشر مؤمنين أكانوا أم ملحدين ليس العقائد والآراء بل عواطف القلب؛ الدوافع الدفينة القائمة في القلوب[33]. وهذه ترتبط بالمزاج والتربية والسعي إلى المجد والحساسية للسمعة الحسنة والسيئة، وطلب اعتراف الآخرين وغيرها من الدوافع. وتقف الديانة عاجزة أمام عواطف القلب لأن أغلبيتها تتأسس في الجسد أو الطبيعة البشرية، في حين أن الديانات عمومًا تقف في وجه الطبيعة. ويرتكب الناس أخطاءً وخطايا من دون خوف من عقاب آخروي مع أنهم يعلمون العاقبة الدينية لأفعالهم. ومن هنا يقول بايل إنه لا بدَّ من أن نفهم الدوافع كي نضع دوافع أخرى في مواجهتها، فلا طريق لتهذيب الإنسان الذي يفعل الشر بدافع اللذة مثلًا إلا أن نهذّبه بأن يجد سعادة في فعل الخير أكثر مما في فعل الشر. وهنا وظيفة الرحمة الإلهية التي يجب أن يدخلها الدين في قلوب الناس، فالإيمان بالأمور الإلهية الخفية والغامضة وغيرها بحد ذاته لا يساعد في إنتاج أخلاقية أفعال الإنسان، لأنه لا يمكن أن يؤسَّس الدين على خرائب الطبيعة الإنسانية. الله يعرف أن الإنسان سوف يزل ويُخطئ، ومن هنا فكرة الرحمة الإلهية[34].

من دون هذه الرحمة يتفوق الإلحاد على الدين لأن كثرة العقائد والمذاهب تشوّش الرؤية. والإيمان قد يدفع إلى التعصّب وارتكاب الشرور. الرحمة الإلهية هي التي تجعل الإيمان يتفوق على الإلحاد، والباقي متروك لحرية الإرادة ولوجود دوافع لفعل الخير، ومنها استغلال أساس الطبيعة الإنسانية وهو

(31) Bayle, pp. 165-166.

(32) المصدر نفسه، ص 178.

(33) المصدر نفسه، ص 171-172.

(34) المصدر نفسه، ص 195.

الكبرياء ومحبة الذات من جهة، والخوف من الألم والموت من جهة أخرى. هذان دافعا المجتمع إلى معاقبة المتجاوزين (مجتمعًا من المؤمنين أكان أم من غير المؤمنين)[35]. هذا لناحية تنظيم المجتمع لذاته؛ أما من ناحية الأخلاق، فإن الدافع الأكبر ممكن أن يكون رأي الإنسان الإيجابي بنفسه وبحثه عن التقدير والإعجاب لدى الآخرين علي أخلاقيته أو الأفعال الحسنة التي يقوم بها. فهذه قد تكون للإنسان مبعث لذة وسعادة يتلاءم مع طبيعته. وهذا قائمٌ حتى لدى الإنسان غير المؤمن، أي الملحد[36]. وأصبح هذا الدافع الإنساني المكون للأخلاق والمتلخص بالبحث عن اعتراف الآخرين وتقديرهم أساسيًا في فلسفة التنوير الأخلاقية، ولا سيما التنوير الاسكتلندي عند آدم سميث وفيرغسون وغيرهما.

اعتقد بايل أن من الصعب تخيل وضع يتخلى فيه الناس جميعًا عن إيمانهم، ونشوء مجتمع من غير المؤمنين، لكن إذا أمكن تخيله فبالإمكان تخيله كمجتمع أخلاقي لا يقل أخلاقية عن المجتمع المسيحي. واعتبر بايل أن المسيحية تجعل الناس أكثر طاعة وخنوعًا، وبالتالي فإن المسيحيين هم أفضل رعية طيعة للحكام، وهم يظهرون شجاعة حين يتحررون من نصوصهم وإيمانهم فحسب. وما يحافظ على الديانات خاصة الوثنية واستمراريتها هو الخوف من الظواهر المجهولة والمخيفة التي تزوّدنا بها الطبيعة، لكن السياسة تؤدي أيضًا دورًا في استغلال الدين لإخضاع الناس، ولا سيما دور فئة الكهنة[37].

يختتم بايل كتابه في تأكيد تبدّل الأحوال وعدم ثبات المجتمع على حال، مظهرًا أن أداة التغير يمكن أن تكون شخصًا واحدًا أو أكثر، إذا ما جاء بأفكار جديدة. وبعض التفسيرات يذهب إلى أنه كان يقصد إنتاجه الفكري هو[38]. وأيًا كان ما يقصده فإنه كان مؤمنًا بإمكانية التغيير الاجتماعي كما يليق بأحد الذين افتتحوا عصر التنوير.

من الواضح أن بايل اختلف مع معاصره جون لوك في تقويمه الإلحاد

---

(35) Bayle, p. 161.

(36) المصدر نفسه، ص 223.

(37) المصدر نفسه، ص 139-141.

(38) المصدر نفسه، ص 311-312.

الذي استثناه جون لوك من أي تسامح ممكن. فالتسامح الذي قصده لوك، وانطلق منه، وانتهى به إلى حرية الضمير والتعبير، هو التسامح مع العبادات، بمعنى أن السيطرة على إيمان البشر وعباداتهم يخرج عن نطاق شرعية أي سلطة سياسية وصلاحياتها. لكنه رأى في الإلحاد تجاوزًا لحرية الضمير، وفعلًا هادمًا للمجتمع والأخلاق. ونحن نتفق مع الباحث جون دون[39] في أن لغة جون لوك ظلت مسيحية كما منطلقاته، ولم تغادر المسيحية إلى أي نوع من العلمانية الأيديولوجية التي هناك من يتخيّلها في عصرنا عند حديثهم عن حرية الضمير وحرية التعبير. لكننا لا نتفق معه في أن منطلقات بايل ولغته كانت مسيحية. صحيح أنه حاول أن يتبنّى لغة كهذه، لكن مواقفه خرجت عن هذا السياق، أو على الأقل عن الخطاب المسيحي المعروف في حينه.

هاجم بايل الفرنسي الكالفني إلغاء لويس الرابع عشر مرسوم نانت في عام 1685 معتمدًا على نوع التعليل الديني نفسه في الدفاع عن التسامح. فجوهر الدين يعبّر عنه في السلام الإيماني لا في الحرب الدينية. وحقيقة الله تظهر في السلام. وديانات الوحي (الديانات التوحيدية) تحمل في داخلها بذور الحرب والقتل والظلم[40]. واعتقد أن الدين لا يصلح أساسًا للجسم السياسي، ولا ينفعه على الإطلاق.

نُذكّر هنا أن هذه التطورات الفكرية حصلت في أوروبا قبل استخدام لفظ «العلمانية» ذاته (باستثناء سياق التقابل بين الكهانة والعامة، ومصادرة أراضي الكنيسة). ومرّت الثورة العلمية وتلتها الثورة الفكرية وفلسفة التنوير من دون استخدامه، حيث اللفظ ليس الأساس، ولا حتى المفهوم، بل العملية الفكرية التي أدت إلى نشوئه، والسياق التاريخي الذي يكتسب فيه معناه، والبنى السياسية والاجتماعية التي يشرحها. ولا شك في أن العلمانية كموقفٍ وأيديولوجيا تطوّرت لاحقًا، وحمّلت مفهوم العلمانية شحناتٍ معيارية (وعاطفية في بعض الدول)، وأصبحت من التعابير التي تجرّ معها حمولةً من الدلالات والمعاني

---

(39) John Dunn, *The History of Political Theory and Other Essays* (Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1996), p. 103.

(40) Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, Princeton Classic Editions (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009), pp. 174-175.

السياسية والاجتماعية التي لا يمكن التخلص منها. كما طوّرت موقفها من المؤسسة الدينية في إطار بنية الدولة إلى نظرية في فهم الوصول إلى الحداثة كعملية علمنة.

ثانيًا: من التسامح الديني إلى التسامح القائم على الفهم العقلي للدين

كانت ألمانيا مركز حرب الثلاثين عامًا (1618-1648)، لكنها امتدت إلى وسط أوروبا وشمالها. ونشبت هذه الحرب عندما حاول الإمبراطور فرديناند الثاني (1578-1637) قمع البروتستانت في الإمبراطورية. وانتفضت بوهيميا الهوسية التوجّهات وهُزمت، ووقّع سلام براغ. وبعد أن دخلت في الحرب دول عدة وقّع سلام وستفاليا في عام 1648. وكانت الحروب الدينية قد بدأت في عام 1546، وانتهت موقتًا في عام 1555 في أوغسبورغ؛ وتواصلت في فرنسا من خلال تسع حروب بين عامي 1562 و1598، وبلغ العنف قمته في مجزرة يوم القديس بارتيليمي ضد البروتستانت في باريس (1572)، وذهب ضحيتها نحو ستين ألف بروتستانتي. ووقعت الحرب الأهلية الإنكليزية بين عامي 1642 و1651. وبالمجمل قتل في الحروب الدينية 10 في المئة من سكان إنكلترا، و15 في المئة من سكان فرنسا، و30 في المئة من سكان ألمانيا، و50 في المئة من سكان بوهيميا.

يمكن الادعاء طبعًا أن أسباب الحروب الدينية لم تكن دينية فحسب، بل كانت سياسية أيضًا[41]، لكن لا شك في أن الدوافع الدينية أججت العواطف والحماسة لقتال «الكفار» و«إزالة شرّهم من الدنيا»، والاستعداد للموت من أجل ذلك. ومن هنا فإن منطق الدولة الذي تبلور بوضوح بعد هذه الحروب، والذي ظهر في المعاهدات والاتفاقات وفي تنظيرات العقد الاجتماعي وغيرها وفي ممارسة السياسيين أخضع له الدين عمومًا، والخلافات بين المذاهب

---

(41) عن الدافع الوطني الدولتي للحروب الدينية، انظر: Charles Tilly, «War Making and State Making as Organized Crime,» in: Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer and Theda Skocpol, eds., *Bringing the State Back in* (Cambridge, [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1985), pp. 169-191.

خصوصًا، أقاد هذا المنطق إلى فرض التجانس الديني والامتثالية، أم إلى فرض التسامح الديني، كما سوف نرى عند عرضنا علمنة الدولة. لكننا هنا سوف نعرض الفكر الذي رافق ذلك. وقبل أن نفعل، وكي نضع الأمور في سياقها حتى فكريًا، نذكّر بتقويم الفيلسوف الإنكليزي ديفيد هيوم الذي وُلِد بعد وفاة جون لوك بسبعة أعوام حين كتب أن الديانات التوحيدية عمومًا أقل تسامحًا من الديانات التي تؤمن بتعددية الآلهة، وأضاف منكرًا فضل الدين في التسامح الذي بدأت إنكلترا وهولندا تشهدانه في المرحلة التي نتناولها: «إن تسامح الإنكليز والهولنديين ناجم عن تصميم الإدارة المدنية ضد الجهد المتواصل للكهنة والمتعصبين»[42]، أي إن التسامح تطور بفضل الدولة وعلى الرغم من مقاومة الكهنة له.

شكّل نشوء فكرة التسامح الديني بعد الحروب الدينية في أوروبا أحد المصادر الفكرية لتحييد الدولة في الشأن الديني، وذلك برفض استخدام قوة الدولة لفرض مذهب ديني بداية، أو للإملاء في شؤون الإيمان، وضمان حرية الإيمان للمواطنين. لذلك ترافق نشوؤه، ولا سيما في صيغة جون لوك، وتطويره اللاحق عند جون ستيوارت ميل ضمن مفهوم الحرية في القرن التاسع عشر، مع موقف من الحكومة يحيدها عن قرارات الناس الإيمانية الحرة؛ فليست وظيفتها إدارة الطريق إلى الجنة بل إدارة الدولة. أما في الدولة الديمقراطية الليبرالية العلمانية المعاصرة فليس التسامح الديني هو المبدأ بل التعددية في إطار الدولة المدنية، وغالبًا ما يجري الخلط بينهما. والتبرير الوحيد لذلك أن ثمة علاقة تاريخية بين التسامح الديني وتحييد الدولة في شؤون الدين، وهو مقدمة التعددية الدينية في ظل المساواة أمام القانون.

نجد تسلسل أفكار شبيه بأفكار جون لوك عند بيير بايل الذي عاش في الفترة نفسها تقريبًا. والأفكار هنا ليست فلسفية صِرفًا. ولا يمكن إنكار علاقتها المباشرة بتفسيرات معينة للاهوت البروتستانتي. ولا شك في أن النقاشات عن «الضمير المسيحي» و«الإيمان الفردي الحر»، وعن كون «المسيح مخلّصًا فرديًا

---

(42) David Hume, «The Natural History of Religion,» in: David Hume, *A Dissertation on the Passions, the Natural History of Religion: A Critical Edition*, Edited by Tom L. Beauchamp, Clarendon Edition of the Works of David Hume (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2007), p. 61.

للمؤمن» هو جوهر المسيحية في نظر البروتستانتية، هي بدايات الفكر الليبرالي عند لوك، الذي طوّره جون ستيوارت ميل وغيره لاحقًا. وتقع قضايا حرية التفكير والرأي والإيمان في عمق الفكر الليبرالي وأصوله. ولم تكن الليبرالية ديمقراطية، لكنها عمومًا وجدت نفسها تقود إلى الديمقراطية بإرادة الليبراليين أو ضد إرادتهم، لأن الضغط الاجتماعي للطبقات الاجتماعية المقصاة من الحقوق الليبرالية كانت دائمًا في نضالاتها كلها تضغط باتجاه تعميم حقوق الفرد المعترف بها.

سبق أن ذكرنا أمثلة عن لاهوتيين جاهروا بفكرة التسامح الديني مثل سيباستيان فرانك. كما نجد الفكرة عند فلاسفة أثّروا في لوك مباشرة. وكان الفيلسوف والقانوني الإنكليزي مؤسس الفلسفة التجريبية الحديثة فرنسيس بيكون (Francis Bacon) (1561-1626) سلفًا للوك في النزعة الفلسفية التجريبية، فيبدو أيضًا أنه نظّر مبكرًا للتسامح الديني في عمل نُشر بعد وفاته مباشرة. وصيغ العمل في تلك المرحلة المبكرة بشكل روائي أوتوبي في كتابه نيو أتلنتس (*New Atlantis*) الذي «يكتشف» فيه جزيرة في المحيط الهادئ، «بنسالم» (بين البيرو واليابان) يعيش عليها مجتمع مسيحي يمارس حرية دينية، ونجد فيها يهوديًا يعيش في مساواة كمواطن. وليست مصادفة أنه موْضَع هذا التسامح في عالم جديد يقام في المستعمرات، فبيكون من الآباء الروحيين لعملية الاستيطان وبناء المجتمعات الجديدة في «العالم الجديد». وليست مصادفة أيضًا أن موضوع التسامح هو اليهودية. ففي جذور البروتستانتية توجد عودة إلى اليهودية وتتخذ العلاقة بها أشكالًا متوتّرة من الجذب والطرد، والحب والكره. والتيار التنويري في البروتستانتية غالبًا ما يحوّل هذه العلاقة إلى علاقة إيجابية.

ربط بعض المؤرخين فكر بيكون هذا بالتطور الفلسفي الفكري والثيولوجي، وليس ذلك فحسب بل أيضًا بالنشاط السياسي/ الفكري والصلة بجمعيات الماسونيين الأحرار، لكن أساسًا مع جماعة «الروزِنْكروتِسيين» التي تأثّر بها ديكارت أيضًا. والدليل الذي يجلب عادة هو التشابه بين كتابه نيو أتلنتس وكتاب آخر صدر في عام 1619، أي من المرحلة عينها، لمؤلف ألماني ينتمي إلى هذه الجماعة هو يوهان فالنتاين أندرياس، وصف جمهورية كريستيانبوليس (حرفيًا الدولة/ المدينة المسيحية) ويصوّر أيضًا مجتمعًا مسيحيًا منظّمًا ومتسامحًا من الناحية الدينية ومنتجًا وعقلانيًا منشغلًا بالعلوم التجريبية.

انتشر في تلك المرحلة أدب المدينة الفاضلة (اليوتوبيا بحسب تسمية توماس مور لها أي لامكان)، وكتب كامبانيلّا (Campanella) (1568-1639) أوتوبيا مدينة الشمس. فقد حلم كامبانيلّا الوطني الذي حارب الاحتلال الإسباني لإيطاليا بمدينة فاضلة تقوم على العلم والتفكير العلمي، ويبنى فيها معبد للعلم، وتسود فيها ديانة إنسانية نقية وتلغى فيها الملكية الفردية وتسود فيها مساواة بين النساء والرجال، والحياة فيها مشتركة، واستخدم كامبانيلّا مفردة «كومون» في وصفها. ومن مضامينه تتضح أهميته للفكر الشيوعي والاشتراكي لاحقًا كسلف مبكّر، وكذلك استعارة المفردة أيضًا من الشيوعية. وكتب كامبانيلّا كتابه مدينة الشمس في السجن في عام 1602 وأصدره في عام 1623 وهو لا يزال مسجونًا، قبل أن يصدر بيكون كتابة نيو أتلانتس.

لكن أفكار لوك هَيْمنت على النقاش الدائر عن الدين في إنكلترا في الفترة الواقعة بين صدور كتابه عن الفهم الإنساني (1689) في العقد الأخير من القرن السابع عشر وخلال القرن الثامن عشر. حينئذ بدأ يظهر بالتدرّج طابع التنوير الإنكليزي المحافظ والمعتدل خلافًا للتنوير الفرنسي اللاحق، بما في ذلك عدم تطوّر تيار معادٍ للدين فيه. فقد نشأ التنوير الإنكليزي وتبلور من خلال نقاشات لاهوتية في أوساط رجال الدين والثيولوجيين (Divines) بدءًا بلوك نفسه، وفي جامعات مثل كامبريدج وأكسفورد، كانت هي نفسها مؤسّسات لاهوتية في الواقع. ولاحقًا تطوّر نقاش بين المفكرين الأحرار ورجال الدين. وتجلّت طبيعة التنوير الإنكليزي المحافظة[43] أيضًا من خلال كتاب إدوارد غيبون المؤثر جدًا في عصره **صعود الإمبراطوية الرومانية وأفولها**، وكتاب وليام ووربيرتون (William Warburton) (1698-1779) أيضًا **عرض تشريعات موسى الإلهية**[44].

---

(43) John G. A. Pocock, «Clergy and Commerce: The Conservative Enlightenment in England,» in: *L'Etá dei lumi: studi storici sul Settecento europeo in onore di Franco Venturi*, Storia e diritto. Studi; 16, 2 vols. (Napoli: Jovene, 1985), vol. 2, pp. 523-562.

(44) Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, Edited with Introduction, Notes, and Appendices by J. B. Bury, 7 vols. (Maryland: Wildside Press, 2004), vol. 4.

أول طبعة لهذا العمل الذي جاء في سبعة أجزاء كانت في عام 1776. انظر أيضًا: William Warburton, *The Divine Legation of Moses Demonstrated*, British Philosophers and Theologians of the 17th and 18th Centuries; 62, 4 vols. (New York: Garland Pub., 1978).

والأخير كان أيضًا رجل دين ودافع عن النصوص المقدسة ضد التأليهيين والماسونيين. وربما كان بالنسبة إلى معاصريه في منتصف القرن الثامن عشر أكثر أهمية من هيوم نفسه. برّر ووربيرتون وأتباعه المثقفون المؤسسة الإنكليزية كتحالف بين الدولة والكنيسة، اعتمد فيها الواحد على الآخر بالضرورة، وهكذا فهموها.

كرد على ذلك كتب جوزيف بريستلي(Joseph Priestly) (1733-1804) وهو اللاهوتي واللغوي والتربوي وعالم الكيمياء المعروف معارضًا ضرورة مثل هذه العلاقة. فهي تصبح أقل أهمية كلما تطورت المجتمعات والحكومات، أي كلما أصبحت أقل «توحشًا وبربرية»... لأن الدافع الديني في المجتمعات المتحضرة يؤثر مباشرة في المشرعين من دون هذا الربط، ففي حكومات المجتمعات هذه يمارس الدين تأثيره من خلال التشريع لكن ليس بالضرورة كرابط مؤسسي بين الكنيسة والدولة[45]. كان بريستلي تنويريًا وداعية إلى العلم. وفي كتاباته الفلسفية حاول الربط بين العلم والدين المسيحي، وبشكل مباشر بين فكرتي التقدم والخلاص[46]. واعتبر فلاسفة المنفعية أمثال بنثام وميل كتاباته من مصادر هذه الفلسفة. وبسبب التضييق عليه لمواقفه المؤيدة للثورة الفرنسية هاجر إلى أميركا وأمضى العقد الأخير من حياته في بنسلفانيا[47]. لم يرَ بريستلي تناقضًا بين العلم والدين، وهو العالم والمتخصص في ديناميكا الغازات، فهو الذي صنع ماء الصودا، وثمة أكثر من ادعاء أنه أحد من عزلوا عنصر الأوكسجين كغاز.

يميل المؤرخون الماركسيون إلى ربط نشوء التنوير الإنكليزي بصعود البرجوازية في مرحلة ترميم الملكية إبان حكم تشارلز الثاني (1660-

---

(45) Philip Hamburger, *Separation of Church and State* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), p. 74.

(46) Alan Tapper, «Joseph Priestley,» in: Philip B. Dematteis and Peter S. Fosl, eds., *British Philosophers, 1500-1799*, Dictionary of Literary Biography; 252 (Detroit: Gale Group, 2002), p. 314.

(47) يمكن مراجعة كتاب جديد نسبيًا عن فكره بشكل عام: Robert E. Schofield, *The Enlightened Joseph Priestley: A Study of his Life and Work from 1773 to 1804* (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 2004).

1685)[48]، ومع إقامة الجمعية الملكية[49]. والحقيقة أن بعض جلسات الجمعية الملكية خُصص في بداياته لموضوعات مثل تحديد السحر والساحرات وتشخيصهما، بمعنى أن الجلسات الأولى جرت في أجواء ثقافية كانت ما زالت مشغولة بمثل هذه الأسئلة. هذا طبعًا إلى جانب العلوم النظرية والتطبيقية التي ساهم فيها بدايةً علماء مثل روبرت بويل (Robert Boyle) (1627-1691)، ولا سيما في نظرياته عن الحرارة وقوانين ضغط الغاز.

وفّق بويل مثل غاليليو في ثقافته وسلوكه بين الدين والعلم، ولم يرَ تناقضًا بينهما. وما يسترعي الانتباه في بويل أنه لم يقبل الله فلسفيًا فحسب، كسبب أول، أو كإله مصمم يعطي تصميمه الدقيق الدفعة الأولى مثلما يفعل صانع ساعات، أو كافتراض، ولا بمماهاته مع الطبيعة ككل؛ بل آمن بعملية خلق، لا بعملية تصميم فحسب، وبوجود عناية إلهية دائمة ترافق الكون، وبوجود غايات لفعل الله في الكون. وباختصار آمن بويل مثل نيوتن، كما يؤمن أي متدين، ورأى أن العلم يؤكد إيمانه[50]. أما بريستلي فتميز بمواقفه المتقاطعة مع التنوير القاري، في موضوع فصل الكنيسة عن الدولة، لكن من دون فصل الدين عن العلم، أو فصل الدين عن المجتمع وعن عملية التشريع.

لا شك في أن الجمعية الملكية شكّلت فضاءً لطرح الأسئلة والحلول العلمية لحاجات المجتمع. وبقي بعضها نظريًا وإن طرح أفكارًا جريئة مثل وسيلة النقل التي تتحرك ذاتيًا، وإرسال الرسائل برقيًا. ولا شك في أن نظريات بايل كانت إجابة عن مصدر الطاقة لهذا كله في أي محرّك يمكن التفكير فيه

---

(48) استدعي تشارلز للحكم من فرنسا بعد وفاة كروموبل الذي أَعدم والده في عام 1649. ولذلك تظهر فترة حكمه في الأوراق والتواريخ الرسمية كأنها تمتد من عام 1649. ويعود تسامحه الديني إلى موقفه المتسامح من الكاثوليكية الذي أثار عليه زوبعة، فيما أثار على وارثه جيمس ثورة. وهو تسامح ذو علاقة بتحالفه مع ابن عمه لويس الرابع عشر ملك فرنسا الذي دعمه في حربه ضد الهولنديين، ولأسلوب حياته المجوني أيضًا.

(49) بعد أن أسّس تشارلز الثاني الجمعية الملكية أسس لويس الرابع عشر أكاديمية العلوم في باريس لتقوم بالدور نفسه في دعم البحث العلمي والاكتشافات العلمية.

(50) Richard A. Muller, «God and Design in the Thought of Robert Boyle,» in: Chris L. Firestone and Nathan A. Jacobs, eds., *The Persistence of the Sacred in Modern Thought* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2012), pp. 91-93.

في تلك المرحلة، إذ طرح بويل قوانين الحرارة ونظرية ضغط الغاز التي تحوّلت إلى أساس علمي لاختراع المحرك البخاري، وظلت ضرورية لغيره من المحركات أيضًا، التي تعمل باحتراق الوقود.

في تلك المرحلة تألفت أغلبية الجامعيين في إنكلترا من رجال دين، وكانت الجامعة في الواقع عبارة عن «سيمنار» لاهوتي موسَّع. وبين عامي 1690 و1750 فقط بدأ التخلي الجامعي التدرّجي عن منطق أرسطو وعلم البلاغة السجالي، أو الخطابي (Rhetoric) من إرث سيسرو وغيره من الخطابيين لمصلحة فلسفة بيكون ولوك التي تعتمد التجربة الحسية كمصدر للأفكار، والتي انطلقت من خارج الجامعة. وفي كامبريدج تحديدًا جرى اعتماد مبكر للأفلاطونية ضد الأرسطية منذ عام 1650؛ وهو الأمر الذي سهّل دخول عقلانية ديكارت إلى الجامعة الإنكليزية قبل أن تتحوَّل فلسفة نيوتن الطبيعية ومنهج جون لوك الحسي التجريبي إلى محرّك الفلسفة الحديثة في إنكلترا.

في أي حال يمكن القول إن العقل الإنكليزي في القرن الثامن عشر ربما كان قد تعلمن بمعنى اكتساح العلم لمجال بعد آخر، بما فيها تحويل الدين إلى موضوع للتفكير النظري، والدعوة إلى تحييد الدولة دينيًا (بين المذاهب البروتستانتية فحسب) كدعوة غير منفصلة عن الإيمان الديني. لكن العلمنة الواعية لذاتها كعملية علمنة نشأت كأيديولوجيا في القرن التاسع عشر. لأن النقاشات التي يمكن اعتبارها تنويرية في القرن الثامن عشر دارت في معظمها بين رجال دين متنوّرين. وتمحور النقاش غالبًا حول الأرثوذكسية الإنكليكانية ومسألة مقولات العقيدة الـ39 المشتقة في أغلبيتها من مبادئ مجمع نيقية. وسمّيت هذه بالمبادئ الأثينازيوسية، تبعًا لاسم الأسقف أثينازيوس الذي أقرت أفكاره عن الثالوث ضد فكرة آريوس في القرن الرابع الميلادي التي تفيد بالطبيعة الواحدة ليسوع المسيح والمختلفة عن طبيعة الله الذي خلقه، والتي تحوّلت لاحقًا إلى بدعة الآريوسية. ودار نقاش استمر عقودًا عن إجبار رجال الدين أو خريجي جامعة كامبريدج وأكسفورد على قبول هذه المقولات الـ39 كلها. ودار النقاش عن المقولات ذاتها ومدى انسجامها مع روح البروتستانتية.

في الواقع يمكن القول إن عددًا كبيرًا من المتنورين والتأليهيين على

أنواعهم كان يتجه في نقاشه ليس إلى الأمام فحسب، بل أيضًا إلى الخلف لإتمام مهمة الإصلاح، و«تنقية» البروتستانتية من باقي «شوائب» الكاثوليكية. وهي النزعة التي وجَّهت لوك الإصلاحي بهذا المعنى، ودفعت نيوتن في الواقع لتبني أفكار آريوسية. وهو أيضًا ما دفع كثيرين إلى طرح نقاش مطوّر تفاعل حتى وصل إلى مذهب التأليهية، وإلى التفكير الحر والنقدي والتَّفكير العلماني أيديولوجيًا في القرن التاسع عشر. لكنها أيضًا الدينامية نفسها التي دفعت كثيرين إلى النصوص الحرفية للعهد القديم، وإلى موقف عدائي من الكاثوليكية يقترب كثيرًا من اليهودية. كان منطلق لوك في إدانة الخرافة المسيحية متنورًا. ولأنه كان متنورًا في فلسفته تبلور من حوله تيار تنويري مناهضٌ للعقائدية، ولأنه كان يفكر في إطار تنقية البروتستانتية من شوائب الكاثوليكية التف حوله تيار آخر بروتستانتي «أرثوذكسي».

نشأت عملية العلمنة التدرّجية داخل العقيدة الدينية بداية بمعنى تعديل المتطلبات اللازمة كي يعتبر الإنسان متدينًا، على مستوى العقيدة بالتقليل من عدد المقولات العقائدية التي يجب أن يعترف بها الإنسان المتدين كي يعتبر مسيحيًا. وتطوّر هذا التساهل (أو حتى الميوعية (Latitudianism)) كإجابة عن سؤال جديد في كل مرة: هل يجب أن يعترف المسيحي بحدوث العجائب؟ هل يجب أن يؤمن بالثالوث؟ حتى وصلنا في النهاية إلى السؤال هل يجب أن يؤمن بواقعية الأناجيل كحوادث تاريخية؟ وغير ذلك من الأسئلة على مستوى الممارسة أيضًا وكل ما يتعلق بالتساهل في شأنها وتعطيل بعض الواجبات الدينية، أو تقليل عدد ما يعتبر واجبات دينية. وفي كل مرحلة يؤكد المنافح عن هذا التقدم الريبي المستمر موقفه في عدم الحاجة إلى مقولة معينة أو إلى أداء فريضة معينة كي يكون الإنسان مؤمنًا، لكنه ينكر بدايةً أنه يدعو إلى التخلي عن مقولات إيمانية أخرى، وينكر أنه يدعو إلى تعطيل واجبات دينية أخرى، مؤكدًا إيمانَه بالأناجيل وغيرها، وأن ما يقترحه هو أفضل السبل للحفاظ عليها.

يؤرَّخ لهذا التيار العقائدي بدايةً من ردة الفعل البروتستانتية على محاولات جيمس الثاني إعادة الكاثوليكية التي أطاحته عمليًا. وهي الظروف نفسها التي كتب فيها جون لوك رسالته في التسامح وجعل فيها فردية الإيمان وذاتيته من دون إكراه أو من دون ممارسةٍ لسلطة عليه، أهم مزايا الكنيسة الحقيقية.

فالبحث الشخصي الفردي عن الخلاص في الإيمان من دون وساطة أحد، أو سلطة أحد هو جوهر البروتستانتية في رأيه. وهذا بالطبع لا يكفي لتفسير ممارسة الدين وطقوس العبادة جماعيًا أو لتبريره، الأمر الذي جعله يفترض الكنيسة فردًا أو شخصًا اعتباريًا مؤلفًا من أفراد يتحدون طوعيًا، وكما أن كل شخص هو «أرثوذكسي» في نظر ذاته، كذلك فإن كل كنيسة أرثوذكسية في نظر ذاتها، وبالتالي لا حل إلا التسامح.

حاول لوك عقلنة المسيحية[51] واختصار المبادئ التي تقوم عليها بمبدأ إيماني هو قبول المسيح كمخلّص. وكل ما عدا ذلك يخضع للتعدد والتسامح في ما بين المذاهب البروتستانتية المختلفة. وهذا ما جعل خصومه يتهمونه بأنه «سوسيني» (Socinian)[52]. في حين اعتبر لوك أن همه الأساس الدفاع عن ركائز الدين الروحية التي يقف عليها، لا عن عقائد صنعها بشر «سوسينية» أكانت أم «كالفنية». وغالبًا ما يُساء فهم تسامح لوك، ويجري التقليل من وزن البروتستانتية في تفكيره.

التسامح الذي يقصده يسري عمومًا على من يرون أن الدين في جوهره علاقة إيمانية فردية بالخالق، ويمارسون قناعاتهم في حياتهم. أما الإلحاد فلا يستحق التسامح في المجال العام لأنه يؤثر في السياسة والمجتمع، ومثله الكاثوليكية لا تستحقها لأنها مرتبطة بتحالفات مع دول خارجية أيضًا. لكنه

---

(51) ولا سيما في كتابه معقولية المسيحية (*Christianity of Reasonableness*) الذي قدم فيه موقف العقدية بالحد الأدنى (Minimalism Doctrinal).

(52) سبق أن تطرقنا إلى هذا الموضوع، لكن للتذكير نقول إن الصفة هذه على اسم Fausto Sozzini وباللاتينية Faustus Socinus. وهو تيار ديني منشق تطور من النزعات اللامعمدانية والناكرة للثالوث في إيطاليا القرن الخامس عشر. وانتقل مؤسسها إلى ترانسلفانيا ولاحقًا إلى بولندا، حيث انضم إلى الإخوة البولنديين في مجموعة منشقة عن الكالفنية. ولم يؤمن هذا التيار بالثالوث، وذهب إلى أبعد من الأريوسية بأنه أنكر وجود المسيح قبل ولادته، وبالتالي لم يوافق على التفسير الأرثوذكسي لجملة «في البدء كان الكلمة» في بداية إنجيل يوحنا. وبدأت هذه الأفكار تصل إلى إنكلترا وهولندا وغيرها من الدول البروتستانتية في بداية القرن السابع عشر، وتبنتها كنائس الوحدويين (ترجمة لمصطلح Unitarian) ولتمييزه من توحيدي (Monotheism)، فالبروتستانتية توحيدية مثل المسيحية عمومًا، لكن تيارها الرئيس يؤمن بتجلي الواحد في الثالوث، في حين يؤمن الوحديون بإله واحد فقط خلق تجليات هي ليست من طبيعته، بل هي مخلوقاته.

لم يقبل فرض الإيمان على أحد في مجاله الخاص، لأن هذا غير ممكن وغير عادل، واقتصر على عدم التسامح مع مثل هذه الأفكار في المجال العام. ورأى لوك أن الخلاف في المسائل المذهبية وقضايا العبادات متروك لله يحسم فيه، لا للدولة، وأن محاولة الدولة التدخل في هذا الشأن قد تؤدي إلى ثورات أو حروب أهلية. وبالنسبة إلى لوك فإن رفض تدخل الدولة في حسم الخلافات المذهبية ليس قضية تسامح مسيحي فحسب (وهذا منطلق مهم)، بل هو مسألة أهداف مختلفة لنوعين مختلفين من الروابط البشرية: الدولة والكنيسة. الأولى اتحاد إنساني للحفاظ على الخيرات والمصالح الدنيوية مثل الحياة والحرية وتجنب المعاناة (الألم) والسلامة الجسدية والملْكية. في حين أن الكنيسة هي اتحاد أو رابطة لأناس يشتركون في الإيمان والعبادات[53].

تطورت نظريات لوك في التسامح، وساق منظرون كثر أسسها النظرية إلى نهايتها النظرية خارج السياق التاريخي الإنكليزي الذي كتب فيه جون لوك؛ ومن هنا أهميته. لكن نظريته في التسامح لم تشبه النظرية الليبرالية المعاصرة التي حوّلت التسامح عمليًا إلى تعددية دينية، تنطلق من حق البشر البالغين في تبني القناعات الدينية أو غير الدينية التي يرونها ملائمة لحياتهم ما دامت لا تؤثر في حريات الآخرين المتساوية[54].

لم يدع لوك إلى فصل الدين عن الدولة بشكل عام كأنه داعية علماني، بل دافع عن نوع من الفصل بين الكنيسة والدولة، وهو ذلك الحد الذي يبرر التسامح كما شُرِحَ أعلاه، ويمنع فرض عقيدة. كما أنه لم يؤمن بوجود نظام حكم مسيحي. الكنيسة والكيان السياسي مؤسستان متمايزتان وظيفيًا بشكل واضح عنده.

أما نيوتن فكان آريوسيًا، أي آمن بأن الله خلق المسيح من طبيعة شبه

---

(53) Dunn, p. 110.

(54) كما نجدها عند كثيرين من الليبراليين المعاصرين ونجد صوغًا مختصرًا لها في كتاب جون رولز نظرية في العدالة: John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1971), pp. 60, 205-208 and 211-212.
ولا سيما في بحثه مفاهيم الحريات المتساوية، وحرية الضمير والتسامح.

إلهية غير طبيعة الله. وأثار تحويل أفكاره إلى ثيولوجيا منظّمة على يد صاموئيل كلارك (Samuel Clarke) (1675-1729) زوبعة عاصفة من النقاش الثيولوجي في كامبريدج وغيرها. ورفض الطرف «الأرثوذكسي» في هذا الصراع الفكري في عشرينيات القرن الثامن عشر وثلاثينياته[55] فكرة الدين الطبيعي المجرد والقائم على تأسيس عقلاني واعتبره نقيضًا لحقيقة المسيحية الإيمانية. فالمسيحية ليست دينًا طبيعيًا، بل ديانة تاريخية تقليدية موحى بها[56]. لدينا هنا ثيولوجيا واعية لدورها في الدفاع عن التقاليد الدينية في الكنيسة، وواعية لكون هذه النقاشات «الهرطوقية» الطابع لا تنتهي إلا بالهجوم على الدين بشكل كامل. فالعقل نقدي وتحليلي، والدين لا يمكن أن يقوم على العقل. وهذه من الحالات التي ينتج فيها الفكر المحافظ بسبب وضوح الرؤية في بعض حالاته أحكامًا صحيحة برأينا يثبتها التطور التاريخي.

تبادل لوك ونيوتن الاعتراف بالأهمية. لكن ثمة فرقًا بارزًا بينهما يكمن في نسبية ميتافيزيقا لوك، وما هي في الواقع إلا نظرية في المعرفة. والمعرفة عند لوك متعلقة بالحواس والأفكار الانعكاسية بشكل فتح الطريق أمام بيركلي وهيوم وكانْت. أما تحويل أفكار نيوتن إلى فلسفة فيؤسس ميتافيزيقا مطلقة في إدعائها. فنيوتن رأى في المكان والزمان واقعًا موضوعيًا ممتدًا ومتجانسًا، وعلى هذا الأساس تقوم قوانين الحركة وقوانين الجاذبية، أي على هذا تقوم فيزياء نيوتن. المكان والزمان يعنيان الوجود المجرد، حتى كادا يُعتبران من صفات الله في الكون. واستخدم كلارك هذه الميتافيزيقا الواقعة في أساس رياضيات نيوتن الكونية من كتاب *Principia Mathematica* في عام 1687، التي بلورها في ردوده على انتقادات لايبنتز لنيوتن، في الدفاع عن الدين.

اعتقد لوك أنْ ليس من حق أحد أن يفرض على ذاته أو على الآخرين

---

(55) هذا النقاش العاصف والمحوري جعل بعض الباحثين يعتبرون أن النيوتنية شكلت التيار الرئيس في الفكر الإنكليزي ويعتبرون لوك أقل أهمية بكثير: Larry Stewart, *The Rise of Public Science: Rhetoric, Technology, and Natural Philosophy in Newtonian Britain, 1660-1750* (Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1992).

(56) B. W. Young, *Religion and Enlightenment in Eighteenth-Century England: Theological Debate from Locke to Burke* (Oxford: Clarendon Press; Oxford; New York: Oxford University Press, 1998), p. 104.

مسائل متعلقة بعبادة الله، واعتبر أنه من الأهمية التمييز ووضع الحدود بين عمل الحكومة المدنية والأعمال المتعلقة بالدين، فليس خلاص الأرواح من وظائف الحكومة، ولا يمكنها ذلك أصلًا، فسلطاتها تُنَفَّذ بالتطبيق غير المنحاز للقوانين الضامنة للشؤون الدنيوية وملكية الشعب والأفراد لها، أكانت هذه الممتلكات مادية مثل الملكية الخاصة أم معنوية مثل الحقوق والحريات. وحين يخرق أحد المواطنين هذه القوانين فعليه أن يخشى من صلاحية الحكومة المدنية أن تحرمه هذه الممتلكات أو أحدها (بما في ذلك حياته)[57].

ليس من حق أي إنسان أن يجبر إنسانًا على اعتناق دين، ولا في مقدوره ذلك، لأن الإيمان مسألة داخلية (Faith is Impossible Without Believing)، الإيمان الديني غير ممكن من دون إيمان، والمقصود من دون تصديقه داخليًا. ولا يمكن البشر التخلي عن المسؤولية عن أرواحهم وإلقائها على الدولة حتى لو أرادوا ذلك. وسلطة الحكومة المدنية تكمن في القوة الخارجية، أما الإيمان الحقيقي والمخلص فيكمن في القناعة الداخلية للعقل. فالعقوبات والعنف ومصادرة الأرض والتعذيب كلها لا تغيّر قناعات الإنسان الداخلية العميقة. ويمكن أن تغيّر العقوبات عقول الناس وحساباتهم، لا أرواحهم. لكن لوك يترك للدولة مسألة التربية والتنشئة الدينية. فتسامُحُه ليس علمانيًا بمعنى فصل الدين عن الدولة تمامًا[58]. لذلك يجعل الكنيسة جماعة طوعية من المؤمنين تآلفوا لعبادة الله بأشكال مقبولة لديهم ومؤثرة في خلاص نفوسهم بموجب قناعاتهم. ومن هذه الناحية لا أحد يولد في كنيسة. وتحمل قناعة لوك هذه عقلانية القرن السابع عشر وسذاجته في آن. فالكنيسة (والطوائف والمذاهب الدينية عمومًا) ليست مجتمعًا حرًا وطوعيًا إلا بدرجة نسبية جدًا، وفي العصر الحاضر في بعض الدول الأوروبية والولايات المتحدة. وكان هذا هو موقف الكنائس البروتستانتية المنشقة في عصره. لكن طرحه هكذا في النظرية، أو كأنموذج نظري، له إيجابية أنه يشد الواقع إلى ما يجب أن يكون. وإن لم تكن

---

(57) John Locke, «A Letter Concerning Toleration,» in: John Locke, *Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration*, Edited by Ian Shapiro; with Essays by John Dunn, Ruth Grant and Ian Shapiro, Rethinking the Western Tradition (New Haven, Conn.; London: Yale University Press, 2003), p. 218.

(58) المصدر نفسه، ص 219.

الكنائس اتحادات طوعية في عصره في الواقع، فتحولت هذه النظرية إلى موقف (ليبرالي ديني) يدعو إلى أن تكون كذلك. وانطلق دستور الولايات المتحدة لاحقًا من هذا الموقف، أي من كون الكنيسة اتحادًا طوعيًا بين مؤمنين، وليس من حق الدولة التدخل فيه، ولا من حق أحد أن يفرضه على أحد.

كما أن الدولة لا يمكنها أن تفرض عقيدة أو تعاقب على مذهب، كذلك رأى لوك أن الكنيسة ذاتها لا يجوز أن تعاقب أحدًا بأي عقوبة دنيوية، وأقصى ما يمكن أن تستخدمه هو الفصل من الكنيسة، مثل أي اتحاد طوعي. فقوانينها يجب أن تُطاع بالضمير والإيمان. وسلطة رجل الدين محددة داخل الكنيسة؛ لأن الكنيسة منفصلة تمامًا عن الدولة بحدود ثابتة لا تتغير[59]. ومهمة الكنيسة مساعدة الناس لا أكثر للتوصل إلى خلاص أرواحهم. وكل كنيسة هي أرثوذكسية في نظر نفسها، ومخطئة في نظر الكنائس الأخرى. ولا مكان لقاضٍ بينها ليحكم بصحة أي منها إلا الله. ليست للدولة سلطة على ضمائر الناس وعقائدهم، وليس للكنيسة أي سلطة دنيوية. ونجد كلامًا بليغًا ومعبّرًا بهذا الشأن عند بيير بايل الذي سبق أن تطرقنا إليه، وذهب أبعد من لوك: «والذين يتذمرون من التسامح مع كتب الملحدين، عليهم أن يعلموا أن جميع أنواع العقول ليست خاضعة لميول محاكم التفتيش الديني». ويتابع «يجب على ذوي الإيمان القويم بالذات أن يجابهوا الهرطقة من دون خوف: وهل من الممكن أن يقبلوا بأن يتحقق انتصارهم بفضل منع خصومهم من تقديم حججهم؟»[60].

يصل لوك هنا إلى ضرورة التسامح الديني لأن الفرض والمنع في شؤون الدين يؤديان إلى النفاق. لكن حين تبدي الدولة عدم تسامح ما بشأن فرق دينية معينة فإنما يكون ذلك لأسباب سياسية غير دينية، مثل الشك في الولاء السياسي للدولة، كما في حالة الكاثوليك في إنكلترا. ومن هنا يؤكّد عدم وجود نظام حكم مسيحي أصلًا، ولا دولة للمسيحية، خلافًا لحالة اليهودية[61] كما تبدو قبائلها وممالكها في التوراة (أما إذ وجدت دول يهودية تاريخية فعلًا فهذا

---

(59) Locke, «A Letter Concerning Toleration,» pp. 225-226.

(60) بول هازار، أزمة الوعي الأوروبي، 1680-1715، ترجمة يوسف عاصي؛ مراجعة بسام بركة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 130.

(61) Locke, «A Letter Concerning Toleration,» p. 239.

سؤال آخر يتجاوز تفحص النصوص ذاتها). وعلينا أن نعود ونؤكد باستمرار أن التسامح مع أقلية دينية من المنشقين كما يقترح لوك لا يعني التساوي بين الآراء أمام القانون. لكن هذه عملية بدأت وقادت إلى هذه النتيجة بالتدرّج. فالتسامح مع مجموعة الكنائس البروتستانتية المنشقة الذي دعا إليه لا يمكن أن يبقى محصورًا فيها، وما دام احتكار الحقيقة قد كُسر، فلا بد من أن تطالب جماعات أخرى بالتسامح معها. وكتب لوك كلامًا قد لا يضر تكراره على مسامع السياسيين في أيامنا أيضًا: «لا الحق في الحكم يحمل معه بالضرورة معرفةً في شؤون أخرى، ولا فنّ الحكم يحمل معرفة كهذه. ومن بين هذه الشؤون كلها هم أقل معرفةً في الدين الحقيقي»[62].

ربما ينجم عدم الإيمان عن تواضع معرفي لا يدّعي معرفة موضوعات الغيب، لكن المشكلة هي الإيمان المغلق الذي يتحول إلى معرفة مطلقة ويرفض التسامح مع إيمان الآخرين ويأبى أن يجري أي فحص ذاتي. ليس التسامح الديني القائم في فكر التنوير كسلًا فكريًا، أو لامبالاة في شؤون الدين، أو استخفافًا بالإيمان. فحرية الضمير وحرية الإيمان تعبيران عن نمط مختلف من الدين. وهو نمط يتضمن قوة إيمانية حقيقية موجبة واثقة من نفسها. وهو أيضًا في المناسبة نوع الدين الذي يشدد على روح الخُلق (Ethos) في مقابل نمط الدين الذي يشدد على الطقوس المفروضة والعقائد التي تلقن تلقينًا، وفي مقابل الحماسة العصبوية وتجييش المشاعر (Pathos) أيضًا. إن العصبيات الدينية المتوارثة التي تدّعي معارف وحقائق تحرم الدين من قوته الأخلاقية والعملية.

كان لوك تجريبيًا مثل بيكون، واعتقد أن على الفيلسوف أن يترك الاشتغال بأسئلة ما وراء الطبيعة، وأن يشتغل بالمعرفة الإنسانية وعلاقة العقل بالعالم الخارجي وكيفية تشكّل الأفكار بالانتقال من الانطباع الذي يثيره الحس إلى تشكّل الحس الانعكاسي والتفكير، والتمييز بين الأفكار بالمطابقة والاختلاف. فالمعرفة تبدأ بالإدراك الحسي للترابط والاختلاف بين فكرتين، ومن هذا تتركب أعقد الأفكار وأكثر التجريدات عمومية مما يصلنا من العالم الخارجي. ولا يستند علم الأخلاق في الأصل إلى أفكار مولودة في شأن الخير والشر، بل

---

(62) Locke, «A Letter Concerning Toleration,» p. 230.

إلى معطيات نفسية مثل الألم واللذة. كانت هذه مكتشفات لوك في كتابه مقالة عن الفهم الإنساني.

من هنا تنشأ فكرة الدين الطبيعي ومعها فكرة التسامح. فالدين الطبيعي يركّز على ما هو مشترك بين الديانات كلها بغض النظر عن أشكالها. ووعي الاشتراك فيها يجعل التسامح مع الأشكال التاريخية والثقافية التي يتخذها ممكنًا. وربما يكون المعطى الطبيعي الداخلي أخلاقيًا أو وجدانيًا مشتركًا بين البشر، أو عاطفيًا مثل الخوف والفزع يقابلهما الأمل والرجاء وغيرهما من العواطف الأولية، كما أن المشترك قد لا يكون طبيعيًا، أو يكون طبيعيًا بشكل غير مباشر، كما في حالة الإيمان البدئي بوجود إله عاقل وخيِّر وحكيم، الناجم عن هذا الوجود نفسه، أو الناجم عن النفس البشرية. والنتيجة في الحالتين هي التأليهية (Deism) كنوع من التدين العقلاني الذي ينتج منه أيضًا تأسيس للتسامح على أساس ديني إلهي مشترك، أو على أساس جذع ديني أصيل مشترك سابق على أشكال الديانات العينية القائمة التي يجري التعصب لها. هكذا فسّر المفكر والثيولوجي رجل الدين صاموئيل كلارك نيوتن وعمّمه (وكان مصدرًا عنه بالنسبة إلى فولتير أيضًا).

الحقيقة أن نيوتن لم يكن تأليهيًا فعلًا. فقد كان في حياته الشخصية متدينًا مؤمنًا بعناية الله في العالم. لكن هذا لم يمنع مفسريه من تفسير فكره كذلك، ولم يمنع خصومه من اتهامه بذلك. وكان هذا هو حال لوك أيضًا فخلافًا للتأليهيين كان لوك مؤمنًا بالوحي والمسيح ونص الأناجيل والعجائب. كما ميز العقل من الإيمان. فليس الإيمان عنده قائمًا على الاستنتاج العقلي بل على تصديق الإنسان لمن يحمل إليه اقتراحًا غير مرتكز على العقل، أو الإيمان به كأنه قادم بوحي من عند الله. لكن لوك رفض التفسير الكنسي للخطيئة الأولى، فهو لم يقتنع أن الناس تحمل خطيئة اقترفها شخص ربما لم تسمع به، وأن الخطيئة تنتقل جسديًا من جيل إلى جيل.

نجد تعبيرات لاحقة كثيرة عن الموقف الفكري الذي يعلّل التسامح في فكر التنوير. فمثلًا بموجب منهج المفكر الألماني التنويري غوتهولد أفرايم لسنغ (Gotthold Ephraim Lessing) (1729–1781) لا يمكن إظهار حقيقة الدين

خارجيًا، ميتافيزقيًا أكان الإظهار أم منطقيًا، بل بالقناعة الداخلية فحسب، ويمكن تأكيد الإيمان بالشعور والممارسة. وهذا في نظره من مزايا الدين الطبيعي مقارنة بدين الوحي. وعلى الرغم من أن أي ديانة وحي بعينها تناقض حقيقة الديانات الأخرى المعتمدة على الوحي، فإنها لا ترغب في أن تنكر علاقتها بالدين الطبيعي أو تنفيها[63]. فالدين الطبيعي هو الأساس الحقيقي فيها. ولكل الديانات بداية معروفة بظهور نبي أو داعية، وكل ما له بداية له نهاية، إلا الديانة الطبيعية، فهي دين داخلي خلافًا لدين الوحي الذي كتبه آخرون وقد يعج بالخرافات والقصص[64].

ثالثًا: أنماط جديدة من التدين النخبوي وفهم الدين في ظل الاكتشافات العلمية

أ - أنموذج لاهوتيي كامبريدج الأفلاطونيين

سوف نحلّل هنا ردات فعل لاهوتية على التطور الفلسفي والعلمي الهائل الذي انطلق في القرن السابع عشر في سياق أكاديمي هو جامعة اللاهوت كامبريدج. نحن هنا نأخذ المثال الإنكليزي على هذا التحول، لأن حوادثه جرت مبكرًا، وذلك في إطار منظومة أكاديمية. ولأن سقف الحرية الدينية

---

(63) Cassirer, pp. 169-170.

(64) من هنا نجد النص الإسلامي القرآني يتغلب على نقيصة أن لديانات الوحي بدايةً لم يبلغ من عاشوا قبلها برسالتها، بجعل الإسلام يمتد إلى الأنبياء كافة السابقين على نبي الإسلام، حيث يشملهم في حقيقته، فهو يعتبر إبراهيم وموسى وداود وغيرهم مسلمين في الواقع بأثر تراجعي. لكن حتى النص الإسلامي لا يمتد ليشمل الديانات القائمة خارج فضائه الحضاري. ولا شك في أن لهذا الموقف أساسًا ما في الكاثوليكية أيضًا، فنحن نجد عند أحد مؤسسي فكر الكنيسة القديس أوغسطين مقولات شبيهة بموقف الإسلام من الأنبياء السابقين للرسول، ينص على أنهم مسلمون. كتب أوغسطين: «ما يدعى الآن ديانة المسيحية كان قائمًا عند القدماء، ولم يكن غائبًا عن بداية العنصر البشري حتى مرحلة قدوم المسيح بالجسد. ومنذ ذلك الحين صارت الديانة الحقيقية التي كانت قائمة فعلًا تسمى المسيحية». انظر: Augustine, *Retractions*, Quoted by: Peter Harrison, *'Religion' and the Religions in the English Enlightenment* (Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1990), p. 130.

النسبية في إنكلترا[65] ارتفع بعد الصراعات الدينية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، ما سمح أن يبدأ هذا النقاش في داخل إطار الثيولوجيا الدينية، وتحديدًا بين لاهوتيي كامبريدج، وبتحديد أكبر في أوساط التيار الأفلاطوني فيها[66].

في مراحل ما بعد الإصلاح في إنكلترا، انتقل زمام المبادرة في إصلاح الدين إلى الدولة، أما رجال الدين فغيروا مقاربتهم للعقائد والطقوس مرات عدة، ولا سيما في عصر هنري الخامس وإدوارد السادس وماري وإليزابيث، وذلك بموجب تبدّل رغبات الملك وميوله، الأمر الذي جعل الموقف من العقيدة نسبيًا. ومن الطبيعي أن يستغرب حتى الباحث الثيولوجي (الذي تتوافر لديه استقامة بالحد الأدنى) التعصب لعقائد تتغير بحسب رغبة الحاكم. وكتب جون لوك يقول إن المؤسسة الدينية غيرت مواقفَها تبعًا لأهواء الحكام إلى درجة لا يمكن معها أن يوجد متدين مخلص يمكنه الانصياع بضمير نقي[67] إلى المراسيم المتناقضة والمتتالية في شؤون العقيدة والطقوس. ولم يمر ذلك من دون مقاومة المؤسسة الكنسية الأنكليكانية، ومن دون انشقاقات فيها. لكنها كانت أقل استقلالية عن الدولة من الكاثوليكية. جرى هذا في مؤسسة مذهب ديني انشق عن الكاثوليكية منتقدًا العنصر الكهنوتي فيها تحديدًا، الأمر الذي جعل النقاش الداخلي مع كهنوتها حتميًا.

كذلك دفع النزاع بين المذاهب إلى الاهتمام بالمقارنة في ما بينها[68]، وإلى دراسة الديانات الأخرى بغرض التوصل إلى معلومات في خدمة الصراع بين المذاهب. وتطوّرت هذه الدينامية من داخل الخطاب الديني نفسه. ومن خارج الدين أدى اكتشاف العلوم الجديدة والمناطق الجغرافية الجديدة بتواريخها

---

(65) قياسًا على فرنسا وألمانيا وإسبانيا بالطبع، لا على هولندا.

(66) من أبرز رموز هذا التيار اللاهوتي المتفاعل مع ديكارت وفكر النهضة الذي طرح مبكرًا عددًا من الأفكار التنويرية المتفائلة بدور العقل: Henry More (1614-1687), Ralph Cudworth (1617-1689), Benjamin Whichcote (1609-1672), Nathaniel Culverwell (1619-1651), Peter Sterry (1613-1672).

(67) Locke, «A Letter Concerning Toleration,» p. 219.

(68) كان سببًا رئيسًا من أسباب تقوية نفوذ الدولة خارج الدين، وعملية العلمنة ككل أيضًا، انظر: Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Anchor Books, 1967).

المختلفة إلى طرح أسئلة عن رواية التوراة، وعن التاريخ المقدس عمومًا. وعبّر الإصلاح الديني نفسه عن نزعة إلى المناقشة والمخالفة، وقاد إلى تدين يدفع إلى المنافسة والمقارنة، إن لم يكن إلى تدين شقاقي يدفع إلى الخصومة؛ واستخدمت تيارات في الإصلاح دراسة الديانات الأخرى، مثل الإسلام (الذي كنّي «المحمدية» وسمي كذلك «ديانة الأتراك») والوثنية، للبحث عن تشابه بين الدين الخارجي الغريب ومذهب الخصم الداخلي. ومن هنا فُرض على فهم الديانات الأخرى ودراستها قضايا وانشغالات اللاهوت المسيحي في القرن السابع عشر، وأُسقطت عليها تحديدات الدين التي شُغل بها الدين المسيحي.

إذا أخذنا إنكلترا كأحد مواقع التطور الفكري الرئيسة في تلك المرحلة نجد أن ثمة ثلاثة مصادر للفكر، بما في ذلك قضايا الدين، في إنكلترا القرن السابع عشر: فكر الإصلاح الديني؛ وفكر النهضة؛ وفلسفة العصر الكلاسيكي القديم بمن في ذلك أفلاطون والفكر «المادي» من ديمقريطس إلى أبيقور؛ وأخيرًا فكر آباء الكنيسة عند تأسيسها. ولا يجوز أن ننسى إضافة المصادر السالبة، أي تميّز الجزر البريطانية من القارة الأوروبية، والأهم من ذلك التميز من المستعمرات والعالم الجديد، واكتشاف «تفوّق» الرجل الأوروبي.

تلخصت مساهمة الإصلاح الديني البروتستانتي في أمرين: الأول عملية دنيوَة الدين كدين معيش من المؤمن لا يتوقف على علاقته الطقسية بالكنيسة؛ والثاني عملية العلمنة كعملية تمايز لعناصر الدين والدنيا والمقدّس والمدنّس، في الموقف من تناقض مصدرَي المعرفة. فالمصدر الطبيعي والوحي يتناقضان عند الإصلاحيين. وأكد لوثر وكالفن نظرية أوغسطين في الخطيئة الأولى والسقوط، لأن الخطيئة أفسدت العقل البشري وضللته. فما عاد التوصل إلى الحقيقة ممكنًا بعدها من دون التدخل الإلهي بالوحي للأنبياء، وأخيرًا بالتجسّد، أي البشارة وولادة المسيح بالجسد. وتسامح كالفن بدرجة أكبر مع المعرفة الطبيعية لله ومع الفلاسفة، لكن القاعدة عنده هي إفساد المعرفة بواسطة عقول البشر. والديانات الأولى ما قبل الوحي، أي قبل مخاطبة الله أنبياءه، هي ديانات طبيعية بطبيعة الحال لأنها ليست قائمة على وحي. وهي بالتالي فاسدة. أما بعد الوحي فسوف تحظى نخبة من المصطفين فحسب بالخلاص (الفرقة الناجية بلغة الملل والنحل الإسلامية)، ولا خلاص خارج الكنيسة

(Extra ecclesiam nulla salus). ولا يمكن إنكار وجود نور إلهي حتى في ديانات الوثنيين، وهو نور لا يمكن إخماده، لكن لا يمكن التعرّف إلى الله من خلاله، ومن يفكّر في إطار الديانات الوثنية يعثر على الشيطان، أو على مفهومه هو لله، وهو أيضًا مفهوم يحكمه الشيطان. كان لوثر يميز بين معرفة أن الله موجود، وهذه المعرفة ممكنة بالطبيعة أو بالعقل، كما في إثباتات وجود الله من جهة، ومعرفة الله ذاته من جهة أخرى. وهذه الأخيرة لا يمكن التوصّل إليها بالعقل بل بالروح القدس فحسب، أي بنور الإيمان[69]. وهذا التمييز اللاهوتي سابق على التمييز الفلسفي، ويدلّل برأينا على مدى بروتستانتية فلسفة إيمانويل كانْت على سبيل المثال. وهذا تمييز مهم جدًا، يجعل من التنظير والكتابة في وصف الحياة بعد الموت، أمرًا مستهجنًا لأنه لا يمكن التعرف إليها بالعقل بل بالإيمان وحده. ونحن نسمي ادعاء معرفة ذلك معرفة إيمانية، خلافًا لما سبق أن تحدثنا عنه كإيمان معرفي. وحُسِمت هذه القضية مبكرًا لا في الفلسفة، بل في الفكر الديني نفسه، لأنه لا يمكن بموجب هذا الفكر وصف تفصيلات «عذاب القبر» أو الحياة بعد الموت. ولا شك في أنه عند هذا المنعطف يتذكر أي قارئ عربي تلك الكتب والمقالات التي تدبّج في وصف عذاب القبر وتفصيلات التفصيلات عن الحياة بعد الموت، ومنها ما لم يرد وصفه في نص قرآني ولا في حديث نبوي إلا في أحاديث «مختلقة»، من أشخاص لا يمكنهم تجربتها ولا التعرف إليها إلا بالوحي، وهم ليسوا أنبياء. فمن هذا المنطلق اللاهوتي من القرنين السادس عشر والسابع عشر يعتبر هؤلاء مدعي نبوّة كاذبة، وهي تهمة أخطر من الهرطقة والشرك.

رفضت عقول لاهوتية عدة صورة الله العشوائية عند كالفن، والتعامل مع العذاب والخلاص باعتبارهما قراره الأوحد الذي يقرر مصير الإنسان قبل ولادته. فلماذا قد يخلق الله ملايين البشر حتى يعذبهم في النهاية؟ وكان هذا أحد الأسئلة التي دفعت إلى البحث عما هو عقلاني في فعل الله. وكان هذا دافع أفلاطونيي القرن السابع عشر من اللاهوتيين الإنكليز للعودة إلى فكر النهضة. ففكر النهضة أعاد عملية صوغ فكرة الدين القروسطية. وفي ذلك

---

(69) Harrison, p. 8.

العصر عني بكلمة الدين أسلوب الحياة في الأديرة. الدين هو دين رجال الدين، أما ما يقصد به اليوم بالدين فاستخدم لفظ إيمان (Faith) للدلالة عليه[70]. وكانت الديانات المختلفة في إنكلترا القرن الخامس عشر هي الأديرة المختلفة.

كان للاهوت البروتستانتي بعد الإصلاح في إنكلترا إسقاطات عديدة ونتائج مهمة في مستقبل الفكر الديني والفلسفة وذلك بتمييزه بين مصدرين للحقيقة الدينية: الوحي أو الانكشاف الإلهي من جهة، والطبيعة من جهة أخرى. هذا التفكير لم يكتف بتكرار التمييز بين المقدّس والدنيوي، بل أرسى الأساس لتمييز لاحق بين دين الوحي والدين الطبيعي. وسبق أن هاجم كالفن فكرة الدين الضمني الذي روّجته الكنيسة الكاثوليكية، فالمتدين بموجب ذلك مؤمن طيب، عليه أن يعتمد على رجال الكنيسة في معرفة الحقيقة، وتحديدًا حقيقة الله، فهم يعرفون من أجله وهو يعتمد على توجيهاتهم. أما البروتستانتية فترى أن الإيمان في الواقع هو معرفة الله والمسيح. وهذا ما لا يفعله أحد من أجل المؤمن، بل عليه أن يجد هو طريقه إلى المخلّص. كما أنه لا يمكن أن يعرف شيئًا يذكر عن الله من الطبيعة. واعتبر كالفن أن الإيمان أساس الخلاص، لكن مشكلة كالفن بالنسبة إلى أفلاطونيي القرن السابع عشر هو أنه آمن بأن مصير البشر محددٌ سلفًا.

الإيمان في هذه البروتستانتية الأولى هو معرفة الله، وهي معرفة متراكمة. ومعرفة الله هي معرفة إرادته، وهذه تصبح ممكنة بواسطة منحة الإيمان. وتحوّلت هذه مع الزمن إلى مجموعة مقولات تؤلّف سوية العقيدة، ويقبلها الإنسان أو يرفضها. والأساس هو إدراك المؤمن لمعنى جملة «أنا أومن»، وليس أي أعمال بشرية من طقوس ومراسم ينصحه رجال الدين بأن يقوم بها للخلاص ومغفرة الخطايا. وتطوّرت هذه إلى نوع من تحديد المصير المسبق لكن المشروط بإيمان الإنسان. وهذا ما نجده في المدرسة اللاهوتية المذهبية المهمة منذ القرن السادس عشر التي سميت أرمينية (Arminianism)، والتي ارتبطت باسم يعقوب أرمينيوس (Jacobius Arminius) (1560-1609). وكان

---

(70) Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (London: SPCK, 1978), pp. 31-32.

بيتر بارو قد عبّر عن موقف مبكر مشابه ونشره في عام 1580[71]، وأصبح هذا الموقف يُعتبر لاحقًا مبادئ الأرمينية. وبموجبها ثمة حتمية، لكنها، خلافًا لحتمية لوثر وكالفن أو قدريتهما، مشروطة بخيارات الإنسان. فالله حتمًا يخلّص البشر الذين اختاروا الإيمان. وبهذا المعنى أصبحت الضرورة إلهية وحرية الاختيار إنسانية. نجد هنا مواقف تذكّر بفكر المعتزلة ومواقفهم. فالحرية تقتضي النسبية والتعدد والنقص واحتمال الخطأ، والله مطلق وواحد وكامل ولا يخطئ.

مع تحول البروتستانتية إلى عقيدة أرثوذكسية أصبحت الصيغ الإيمانية تقترح مثل صيغ أو وصفات للخلاص، توفّر على من يتبعها العذاب في الآخرة، وتنافس الوعّاظ واللاهوتيون في إصدار الكتب وصوغ منظومة المقولات للدين المسيحي. وارتفعت أصوات ضد هذه الشكلانية، وهذه القولبة للدين، وانطلقت دعوات للعودة إلى دين المحبة. فقد عارضت الكنيسة الميثودية[72] هذه النزعة السكولاستية البيزنطية، وعارضها كذلك اللاهوتيون الأفلاطونيون من جامعة كامبريدج. لكنهم باتوا جميعًا يستخدمون مصطلح «الدين» ومقولة «الدين» ومركزية «الدين» كموضوع للتنظير والصوغ والتفكير.

بدأ اللاهوتيون الأفلاطونيون بمنطق حوارات أفلاطون نفسه، أي إن الله

---

(71) مثل كثير من المفكرين النقديين ورواد الحداثة كان بيتر بارو (Peter Baro) (1534-1599) بروتستانتيًا فرنسيًا (هوغنو). ورسمه كالفن نفسه قسيسًا في جنيف، لكنه انتقل إلى مواقف نقدية من العقيدة، وأكثر تسامحًا مع الكاثوليك. وكلّفته مواقفه وظيفته في كامبريدج. لكنها تحوّلت إلى أساس للفكر الأرميني القريب من مؤسسة الدولة لاحقًا.

(72) فضّلنا استخدام الكلمة نفسها معرّبة، فهي تعني المعرفة لا المنهج من اليونانية (μέθοδος – Methodos). ومع أنها تعني الدين، أي معرفة التوراة ودراستها إلا أن هذا لا يميز الكنيسة الميثودية بالضرورة، بل تميزها المواقف المتسامحة والحماسة الدينية في الوقت عينه، والاعتماد على فعل الخير والإحسان ليس كحالة من الاستجابة للتسوّل بل كنظام معقلن من دور الأيتام والأرامل وغيرها. ورفضت هذه الكنيسة العنف. واعتبر فيبر أن اختيارها اسم «ميثودية» له علاقة بالتعامل المنهجي العقلاني مع الدين كنظام حياة صالح على أساس الإخلاص في العمل. والنظام والمنهج هما أهم وسائل الزهد. ولذلك اعتبرها من أهم التيارات البروتستانتية التي عقلنت العقيدة وسلوك المؤمن من دون التنازل عن التدين الداخلي. وهي لذلك من المصادر الأخلاقية للرأسمالية من خارج الكالفنية. انظر: Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Wort-Schätze (Erftstadt: Area Verlag, 2007), pp. 121-124.

هو الخير الأعظم، وإن الخير الإنساني هو شريك بدرجات في الخير الأعظم كما تشارك الأشياء في فكرتها. وبالتالي فإن من غير الممكن أن يرتكب أمورًا غير خيرة، وغير مفهومة للناس كأفعال خير، والتنظير بالقول إنها خير، فوق فهم البشر غير مقبول أيضًا.

دفع هذا الموقف أيضًا إلى الميل لاعتبار أفعال الله قابلة للفهم بالعقل الإنساني. ولهذا نشأ استعداد مسبق لقبول نتائج العلوم الطبيعية. فهي تثبت أن الله يحكم الكون بموجب قوانين يمكن تعقّلها، وأن الله ليس عشوائيًا، ولا غير مفهوم. واعتبر رالف كودوورث، وهو أحد أبرز شخصيات المدرسة الأفلاطونية، أن الله لا يمكن معرفته فحسب، بل هو أكثر ما يمكن معرفته (The Most Knowable)[73]. فيمكن تعقّل العالم بفهم قوانينه، والله أعقل ما فيه. وسوف نجد استمرار هذا التقليد الأفلاطوني الواقعي (المقصود هو الواقعية الفلسفية) في التعامل مع الله كعقل كوني لا بد من أن يفهمه العقل عند هيغل أيضًا بلغة أخرى.

مال هؤلاء إلى قبول تعريفات مبسطة للإيمان، وإلى قصر الدين على الإيمان كما في رسالة بولس الرسول إلى تيطس (2: 11-12): «لأنه قد ظهرت نعمة الله المخلصة لجميع الناس. وعلّمتنا أن ننكر الفجور والشهوات الدنيوية ونعيش بالتعقل والبر والتقوى في العالم الحاضر». فالحياة باستقامة، لا العقائد المعقدة، هي الدين بالنسبة إليهم. وهنا بدأ يتغير مفهوم الدين عند لاهوتيي كامبريدج. فما نشأ من هذا النمط من الإيمان ليس اتجاهًا صوفيًا، لكنه اتجاه إيماني وعملي في الوقت عينه.

نظّر أفلاطون لكون العقل أهم مزايا الإنسان لأنه يتفاعل مع العقل الإلهي (Nous). لكن العقل الإلهي يعرف الأشياء كما هي، لأنه على رأس عالم الأفكار التي تشكّل كل منها جوهرًا لظاهرة ما. والعقل الإنساني يمكنه المشاركة عبر تخطي شرور العالم المادي بعقله، وتجاوز تضليل الحواس. لكن الحقيقة الكاملة للأشياء توجد في عقل الله فحسب.

---

(73) C. A. Patrides, ed., *The Cambridge Platonists*, Stratford-upon-Avon Library; 5 (London: Edward Arnold, 1969), p. 58.

هكذا اعتقد اللاهوتيون الأفلاطونيون أن التفكير العقلاني والأخلاق هما صوت الله داخل الإنسان، وهما بذلك أشبه بالروح القدس الذي يسكن البشر حين يقومون بالتفكير، أو بفعل أخلاقي، وكأن لسان حالهم يقول إن الإنسان يمكنه أن يعرف الله بالعقل (العقل العملي في هذه الحالة) أكثر مما يمكنه أن يتعرف إلى الله من خلال قراءة النصوص. وكانوا عقلانيين كأفلاطونيين، لكنهم كلاهوتيين لم يروا العقل منفصلًا عن الدين. وتطوّروا بالتدرّج نحو رؤية وحدة بين الدين الطبيعي والدين الموحى به. وكان هذا الموقف اللاهوتي مقدمة للتأليهية الفلسفية، أو التقاها على الأقل... وما جمعهم إلى التأليهيين هو الاعتقاد بوجود مبادئ دينية (وفي حالتهم حتى مقولات دينية) طبيعية فحسب في الإنسان، أي قائمة في طبيعة الإنسان. وهذا نوع من ديانة قَبْلية، قائمة قبل التجربة العينية (Apriori).

الملحدون تاريخيًا هم أولئك الذين لم يقبلوا الحجج الدينية، وبحثوا في تفسيرات غير دينية لفهم نشوء الدين. كانت لديهم نظريات طبيعية عن نشوء الديانات. وبالنسبة إلى أفلاطونيي القرن السابع عشر فإن الإلحاد هو الميتافيزيقا الأبيقورية القائمة في فكر هوبس الذي رأى أن لا شيء موجودًا إلا كوجود في المكان، أي كجسم، وأنكر بالتالي وجود واقع روحي منفصل عن المادة. وكان برونو وشبينوزا بالنسبة إليهم ماديين من الدرجة الثانية، إذ آمنا بوجود روح، لكنهما لم يعتبرا أن للروح واقعًا قائمًا بذاته، بل اعتقدا أنها تسكن المادة.

خلافًا للتأليهيين اعتقد الثيولوجيون الأفلاطونيون أن المسيحية هي الدين الذي تجتمع فيه حقائق الوحي وحقائق العقل، وبذلك تميّزت من الديانات الأخرى وتفوّقت عليها. وهو موقف تطور إلى تقليد في الثقافة المسيحية، وصاغه هيغل فلسفيًا في نوع من لاهوت التاريخ (تاريخ الديانات هذه المرة) يقود فيها تاريخ الديانات إلى الديانة المسيحية.

نظر الأفلاطونيون إلى الدين الطبيعي كإنقاذ للمسيحية بإيجاد مرجعيات عقلية غير تلك المتبدّلة مع تغير الملوك والكهنة الذين يعملون معهم. وتطوّر ذلك عند ويتشكوت إلى أخلاق طبيعية في مقابل المعرفة اللاهوتية. ورأى أن العقيدة تصبح غير مهمة إذا توافرت النية الحسنة والرغبة في إرضاء الله. ومن

منظوره فالإسلام غير صحيح لا بسبب العقيدة بل بسبب عدم توافر الأخلاقية فيه[74]. وكان في إمكان أمثالَ هؤلاء تخيُّل خلاصًا لوثنيين نبلاء أو فضلاء توصلوا إلى الحقيقة من دون البشارة أو الوحي، لكن لا يمكنهم تخيل خلاص الكاثوليك، لأن الحقيقة كانت لديهم وحوّلوها إلى وثنية، ولذلك فإن الخلاص لا يشملهم[75].

مثّلت محاولات أفلاطونيي كامبريدج من أساتذة اللاهوت لإيجاد مكان في فلسفتهم الدينية للقناعات الدينية الأخرى أكثر المحاولات أهمية في الغرب للتعامل مع التعددية الدينية الكونية. وكان ذلك بالطبع مغلّفًا بالثيولوجيا والآراء المسبقة والشطحات الخيالية عن تدرّج العقوبات بعد الموت. كان ذلك في عصر التزمت الديني وانتشار الخرافات والآراء المسبقة في وطنهم، حيث لم يتمتع المختلف دينيًا بحقوق سياسية. لكن بصيرتهم اللاهوتية مهّدت الطريق لدراسة أكثر موضوعية في الديانات. فكما اعتبروا عمل الله في عالم الطبيعة مفهومًا ومنطقيًا، كذلك اعتبروا أن في الإمكان فهم عمله في عالم الدين أيضًا. واستخدموا العقل بغضّ النظر عن رأي المرجعيات الدينية في ذلك، أي حتى حين لم تتفق معهم. وأصرّوا على وجود مبادئ دينية داخلية في الإنسان تشكّل أساس الدين الطبيعي، وبحثوا عما يوازيها في عالم الديانات المختلفة، حيث أصبحت بلورة «مصطلح» الدين أساسًا لدراسة الدين لاحقًا في فكر التنوير وفي العلوم الاجتماعية.

بحث ثيولوجيو القرن السابع عشر عن ديانة كونية ولغة كونية كانت سائدة قبل وقوع تبلبل الألسنة في برج بابل بحسب الأسطورة التوراتية. وحاولوا تقصي آثارها في الحضارات المختلفة. لكن ما بقي هو سؤالهم هذا، وجواب التنوير عنه أن اللغة الكونية هي العقل، ولا جدوى من البحث عن لغة عينية أخرى كانت سائدة قبل أن تتفرع عنها اللغات.

---

(74) كان اللاهوتيون أسرى ما انتشر في أوروبا من قصص عن لاأخلاقية مؤسس الدين الإسلامي الرسول محمد، ولا سيما في مرحلة الصدام بالمسلمين، لا في الحروب الصليبية فحسب، بل في فترة الدولة العثمانية أيضًا، حينما احتلت جيوشها البلقان وأجزاء من شرق أوروبا ووقفت على مشارف فيينا.

(75) Patrides, ed., pp. 46-49.

ب - التأليهيون أو الربوبيون

الحديث هنا ليس عن مذهب ديني، على الرغم من محاولات فردية كثيرة لتحويله إلى مذهب كهذا، بل عن تيار فكري في فهم الدين، أو حتى عن تيار إيماني/ فكري. فالتأليهيون الربوبيون (الإنكليز بطبيعة الحال) قاموا بتأسيس مفهوم الله على التفكير العقلاني بالدين، في محاولتهم فهم الدين من دون العودة إلى اللاهوت، أي انطلاقًا من نظريات عن الفهم الإنساني، وفي الطبيعة البشرية.

يسود خلاف في شأن هوية مؤسس الفكر التأليهي، هل هو لورد هربرت (Lord Herbert of Cherbury) (1583-1648) أو تشارلز بلاونت Charles Blount) (1654-1693). وهذا الخلاف ليس ذا أهمية لأغراض هذا البحث بقدر أهمية الأفكار نفسها. فقد شُغل اللورد هربرت فكريًا بفهم الاضطهاد الطائفي. وهو الناجم برأيه عن وضع السلطة الدينية فوق سلطة العقل والتجربة، وذلك قبل أن يبدأ أمثال هؤلاء المفكرين الربوبيين البارزين في القرن الثامن عشر بالاعتماد على فكر لوك. بحث هربرت عن حلول للمسائل عينها التي شغلت أفلاطونيي كامبريدج. وهو عاد إلى فكر النهضة والفكر الكلاسيكي أيضًا. والأمر المشترك هو وحدة العقل والدين، كتعبير عن علاقة الله بالعالم. وجمع هربرت الفكرة الأفلاطونية القائلة إن الدين جزء من الطبيعة الإنسانية، إلى الموقف الكالفني القائل إن الدين معرفة. فتوصّل إلى أن الدين نزعة إنسانية طبيعية قابلة للتعبير عنها بمقولات إيمانية. وكان هربرت قد أجاب عن سؤال الريبية إجابة سوف تميّز الفلسفة الإنكليزية لاحقًا. فمقابل الادعاء أن في الإمكان معرفة كل شيء، مقابل التيار الريبي الذي يدّعي أنه لا يمكن معرفة شيء، تبنّى تشربري الموقف القائل إن في إمكاننا تحقيق معرفة بعض الأشياء بشكل معقول. وهو أيضًا نمط التفكير بيقينية المعرفة العلمية الذي ساد بشكل مستقل عن التأليهية في الجمعية الملكية للعلوم، والذي سمّي Limited Certainity، أي «اليقين المحدود».

يمكن القول إن التأليهية بشكل عام هي الحالة المتطرّفة لعقلنة الفكر الديني، هذا إذا وافقنا على اعتبارها فكرًا دينيًا. والسبب الذي يدعونا إلى

اعتبارها فكرًا دينيًا هو دفاعها عن معقولية الدين حين يطاول الشك العقلي فكرة الوحي. ولا يمكن وضع التأليهية في نظام متّسق، أو حتى في تيار شبه منظم، إذ يجري الحديث هنا عن أفراد ومجموعات من المفكّرين الأحرار.

كتب هربرت عن إمكانية دين قبْلي كنوع من الأفكار الباطنية (التي أكدها ديكارت في مقالة في المنهج)، وذلك قبل ديكارت بثلاثة عشر عامًا؛ وقبل أن يكتب لوك الذي اعترض عليها كتابه في الفهم الإنساني بما يقارب القرن، وقبل أن يكتب كانْت نقد العقل المحض الذي تضمن تأكيد المقولات القبْلية بقرن ونصف القرن. وأسست هذه الأفكار المدرسة النفسية الشعورية ذاتها في فهم الديانات التي واصلها رودولف أوتو وشلايرماخر.

واتفق تيندال (Matthew Tindal) (1657-1733) مع هربرت، وهو الذي كتب بعده بمئة عام تقريبًا، على أن ثمة سمات مشتركة للديانات، ومنها يتألف الدين الحقيقي. وهذه السمات هي الكنيسة الحقيقية. فالكنيسة ليست مؤسسة بل مجموعة أفكار لا يمكن تحقيق الخلاص من دونها. وهي بالتالي ليست حصرية أو إقصائية بل منفتحة على أكبر عدد ممكن من البشر. كانت هذه فكرة ثورية في ذلك العصر لأنه لم توجد كنيسة ترضى بفكرة تحقيق الخلاص من خارجها، ولا وجد مذهب ديني ممأسس يقبل بذلك.

تناول هربرت تفعيلَ العقل في شؤون الدين، وأيّده من منطلق عدم جواز تصديق من يدعي الوحي، لأنه يمكن اختلاق وحي مضلّل وخادع من أنبياء كذبَة، ولا بد من استخدام العقل. بهذا التأكيد افتتح كتابه عن الأفكار الخمس المشتركة للديانات كلها (Five Notions) الذي يجعلها تستحق تسمية الدين في كتابه الذي صدر في عام 1633، وهي:

- هنالك إله أعلى، والديانات كلها تعترف بوجود ألوهية ذات سيادة، أو سيادة إلهية. وللإله الأعلى مزايا إيجابية مطلقة مثل الخير والعدل والحكمة والمعرفة.

- إن المؤمن بالله يعبد الله.

- الفضيلة والتقوى هي أهم مركبات الممارسة الدينية.

- يمكن أن يندم كلُّ إنسان، ويتوب عن أفعال الشر التي ارتكبها (وهذا يعني أن الخطيئة ليست أبدية وأنها تزول من دون تدخل إلهي عبر تجسّد المسيح).

- يوجد عقاب وثواب بعد الموت. ويصمت هربرت عن ذكر أي تفصيلات عنهما، أو عن عن الجنة والنار، خلافًا لما فعله لاهوتيو عصره بمن فيهم الأفلاطونيون.

واضح أن هربرت يفكّر في إطار الدين. لكن التأليهيين اللاحقين قلّلوا من عدد هذه المشتركات (الأفكار) بين الديانات والمؤلفة للدين الحقيقي، وذلك للحصول على مقولات عامة وبسيطة تجمع الديانات. كما أنهم عمومًا اعتبروا الدين الطبيعي قديمًا وسابقًا على الديانات الممأسسة وديانات الوحي. واتخذوا موقفًا سلبيًا من المشترك بين الديانات الأخيرة، ألا وهو الكهانة كمهنة وطبقة، فهو يفسد دين الطبيعة. وهذا هو «القانون الرسمي» (Canon) للربوبية إذا اعتبرناها مذهبًا دينيًا. وهذا ما نجده عند تشارلز بلاونت، ولا سيما في كتابه **أصول الوثنية** (*The Original of Idolatry*) في عام 1695. وفيه طُرحت نظرية أن الكهنة صنعوا التعددية الإلهية واخترعوا الطقوس والقرابين وغيرها.

نجد هذه النظرية بشكل أكثر تطوّرًا عند توماس مورغان (Thomas Morgan) المفكّر التأليهي الإنكليزي المتوفى في عام 1743 الذي كرر بعض مبادئ هربرت السابقة بحدة أكبر، في نقد التوراة في كتابه **الفيلسوف الأخلاقي** (*The Moral Philosopher*) فذكر أن الديانات التاريخية (بمعنى غير الطبيعية) تراتبية بتأكيدها التمييز بين رجال الدين والعامة. وجعل مورغان مهمة المؤرخ أن يدرس كيف حلّت الديانات التراتبية محل الدين الطبيعي. فمثلًا أُفسِدت اليهودية برأيه في أثناء وجود اليهود في مصر، حيث تعلّم موسى التراتبية الكهنوتية من المصريين. وهنا قام مورغان عمليًا بتحليل النص المقدس وأسفاره الأولى تحديدًا تحليلًا تاريخيًا[76]. ونلحظ في حالته بداية إحياء نظرية خداع الكهنة التي تنصّ على أن الكهنة يعرفون الحقيقة لكنهم يحتفظون بها لأنفسهم، كي يتمكنوا من السيطرة على العامة. وهي النظرية التي سنشهد

---

(76) Harrison, p. 76.

انتشارها لاحقًا في فكر التنوير. ودافع هذه النظرية أيديولوجي بالطبع، وهو العداء للإكليروس الكاثوليكي. يضاف إلى ذلك النقد الضمني للإكليروس الأنكليكاني لأنه في حالة إنكلترا تم تعيين الكهنة والأساقفة رسميًا، وغيروا موقفهم مرات عدة بحسب تقلبات الحكم، كما أسلفنا.

تطورت هذه النظرية عند جون تولاند (John Toland) (1670–1722) وأنتوني كولينز (Anthony Collins) (1676–1729) إلى نظرية الحقيقة المزدوجة التي يحتفظ بموجبها الكهنة بالحقيقة لأنفسهم، ويروجون الخرافات للشعب كأنها حقائق أخرى لتجهيله والسيطرة عليه، باستثناء الأنبياء مثل موسى والمسيح الذين روّجوا الحقيقة نفسها التي يعرفونها لكن بلغة وأساليب يفهمها الشعب. فهو يميز استخدام اللغة التي يفهمها الشعب لتسهيل فهم الحقيقة من الدجل الكهنوتي الهادف إلى إخفائها. وما لبثت هذه الحقيقة أن تطوّرت إلى فلسفة مزدوجة عند مفكري التنوير من تأليهيين وغير تأليهيين، بسبب انتشار تُهم التجديف والملاحقة الدينية في عصرهم. ففي هذه المرحلة اضطر أنتوني كولينز إلى اللجوء إلى هولندا بعد أن نشر كتابه **خطاب التفكير الحر** (*A Discourse of Freethinking*)، وقبض على غيره مثل مؤلّف كتاب **ست مطارحات في شأن عجائب مخلّصنا** (*Thomas Woolston, Six Discourses on the Miracles of our Saviour*) الذي مات في السجن. فانتشرت الجمعيات السرية التي تتجنب الانكشاف خشية الملاحقة، وانتشرت في الوقت عينه الشائعات المبالغ فيها عن طقوسها. كما تجنّب الفلاسفة مناقشة ما يرغبون في مناقشته صراحة خوفًا من بطش الدولة أو سوء الفهم من العامة. فبدا مع نشوء حلقات المفكرين السرية المغلقة كأن طبقة جديدة من الكهنة (المفكرين) نشأت، وهي ذاتها تعرف حقيقة لا تشارك فيها الجماهير، لكنها خلافًا لفئة الكهنة التي تنتقدها عبر التاريخ، لا تحاول السيطرة على الشعب بترويج حقائق أخرى غير التي تعرفها.

استمرت النزاعات الدينية المذهبية والصراعات الطائفية التي برّرتها، والتحالف أيضًا بين الدولة والمؤسسة الكنسية في إنتاج التشكيكيين والريبيين. وتؤكد مارغريت جيكوب أن علاقة ربطت تولاند ببدايات الماسونية، وحتى طقوسها كديانة طبيعية في تلك المرحلة المبكرة. وكان جون لوك وإدوارد

كلارك وغيرهما على علاقة به، قبل أن ينضم تولاند وتيندال إليه لاحقًا[77]. وتحولت الجمعيات الماسونية إلى نادٍ مغلق لأصحاب الفكر الحر، ناقد الإكراه الديني، الذي يدّعي تكميل تقاليد تفكير عقلاني منذ القدم. وتنتج سرية الحركات الفكرية من عدم القدرة على المجاهرة بالمواقف خشية السلطة السياسية والكنسية أو الرأي العام (خوفًا من «جهل العامة» بشكل خاص)، وذلك قبل أن يتمأسس بعضها في تقليد. وبحثت هذه الحركات عن تاريخ لأفكارها، وعن أسلاف من بين المفكرين في الماضي منذ سقراط وأفلاطون مرورًا ببرونو وكوبرنيكوس، وكان معيار الانتماء إلى هذا السلف المتنوّر توافُرَ عناصر معارضة الخرافة بالعقل والدفاع عن حرية التفكير. ورأوا في أولئك الفلاسفة صورة مرآة لهم لأنهم وقفوا مثلهم ضد الخرافة ودفاعًا عن استقلالية العقل. وتطوّر تدريجًا إيمان شبه أصولي بمرجعية الفلاسفة القدماء.

كان مسلّمًا به في القرن السادس عشر أن التوراة تشكّل مفتاحًا لفهم التاريخ الدنيوي أيضًا. لكن التوراة بدأت تتعرض لتحليل نقدي في القرن الذي تلاه. ولأنه ما عاد كافيًا أن الخطيئة الأولى وسقوط آدم من الجنة وفعل الشيطان سبب وجود الديانات الوثنية، بدأ الثيولوجيون يسألون عن سبب نشوئها. وإذا كان الشيطان هو السبب، بحث هؤلاء عن أدوات الشيطان التي تضلل الناس من كهنة وملوك، وعن الأدوات غير الشخصية للتضليل الشيطاني مثل الخوف والجهل، وغير ذلك.

بدأ هؤلاء بتحديد انحرافين عن الطريق القويم: التفريط من جهة، والإفراط أو الغلو من جهة أخرى. ويؤدي المزاج الأخير إلى الحماسة الدينية والتطرف وقبول الخرافات. وهي حالة مَرَضية (Religious Pathology)، أحد أنواعها برأي الأفلاطوني هنري مور الكآبة أو الحزن العميق (Melancholy)، أما التفريط فيؤدي بدرجات مختلفة إلى الإلحاد. وفسّر الثيولوجيون الأفلاطونيون منهج تفكير مؤسسي ديانات أخرى مثل المانوية والإسلام وسلوكهم بالحماسة والغلوّ[78].

---

(77) Margaret C. Jacob, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons, and Republicans*, 2nd. Rev. ed. (Lafayette, LA: Cornerstone Book, 2006), chap. 5, pp. 112-150.

(78) Harrison, pp. 122-125.

الحالة المتطرفة لاعتبار الديانات الأخرى انحرافًا مرضِيًا هي اعتبار الديانات عمومًا غير طبيعية، وذلك عند بعض ممن يسمّون بالمفكرين الأحرار، بمعنى أنهم اعتبروا «الدين الطبيعي» وحده طبيعيًا، أما الديانات الأخرى فغير طبيعية بالمعنى السلبي، لا بمعنى أنها تاريخية فحسب. وأخيرًا يتحوّل ذلك الدين نفسه إلى مرض في نظر بعض المفكرين الأحرار. واقترح جون ترينشارد (John Trenchard) (1662-1723) ذلك عمليًا في كتابه **التاريخ الطبيعي للخرافة** (*The Natural History of Superstition*) في عام 1709، حيث شخّص نزعة داخلية كونية عند البشر لقبول الخرافة. واتخذ الفيلسوف ديفيد هيوم موقفًا شبيهًا في معالجته «التاريخ الطبيعي للدين». واعتبر أن التوصل إلى تصور كائن عاقل خالق للكون وللبشر جهدٌ مبهرٌ، واختيار البشر وتصورهم على صورته ومثاله فعلٌ نبيلٌ. لكن إذا قلبنا العملة وفحصنا الديانات العينية في العالم، وتشويهها الدين وصورة الله وأفعاله، «فسوف يكون من الصعب عليك أن تقتنع أنها شيء آخر غير أحلام رجال مرضى، أو سوف تعتبرها أطوارًا غريبة لقرود في هيئة بشر»[79]. وإذا راجعنا مادة هيوم كلها نجد أنه في الواقع يقصد التدين الشعبي بشكل عام، لا الديانات الوثنية على حدة. فموقفه من الدين ريبي، وهو يشكك بقدرة الناس على تحمل حالة الشك، وحاجتهم إلى التعصب لرأي حتى في قضايا يجهلونها. وهو يختم معالجته الآنفة الذكر بالجمل الدالة التالية في شأن موقف الفيلسوف من الدين: «الكل لغز، أحجية، خفاء غير قابل للتفسير. تعليق الحكم في شأنه هو النتيجة الأدق لتمحيصنا هذا الموضوع. لكن هكذا هي هشاشة العقل الإنساني، وهكذا هي عدوى الرأي التي لا تقاوم، حيث تصعّب محبة الرأي على الإنسان أن ينضم إلى هذه الريبية المتعمّدة. وإذا وسّعنا مجال رؤيتنا سنرى خرافات تعارض خرافات أخرى. دعهم يتخاصمون. وفيما هم يتخاصمون بضراوة فلننسحب نحن، ولنهرب سعداء إلى مناطق الفلسفة الهادئة مهما كانت مغمورة»[80].

---

(79) David Hume, «The Natural History of Religion,» in: Hume, *A Dissertation on the Passions*, p. 86.

(80) المصدر نفسه، ص 86.

ج - المرحلة الثانية من التأليهية

بدأت التأليهية الإنكليزية بعملية تنقية الدين من القصص والعجائب والخرافات، ولا سيما محاولة تولاند (الذي يصعب تصنيفة كتأليهي) عام 1696 في كتابه *Christianity not Mysterious* الذي طبّق فيه نظرية لوك المعرفية على الدين[81]. وبموجب ذلك فإن التأكّد من وجود شيء من دون إمكانية معرفته على الإطلاق أمر غير ممكن، فضلًا عن أن ثمة شكًا في أهمية معرفة الواقع المتجاوز، فالإنسان لا يصبح أكثر أو أقلّ مناقبية بواسطة معرفة صفات الله. وهي مقولة تتكرّر عند المفكرين النقديين والإصلاحيين كما رأينا. كما أن دين الوحي يوجَّه عادة إلى شعب من الشعوب في مكان وزمان محددين، الأمر الذي يدفع إلى التساؤل عن الشعوب التي لم تُبلغ بالرسالة، وماذا قبل ذلك؟ وكيف يمكن الله أن ينوّر جزءًا من الإنسانية، ويترك جزءًا آخر في الظلمات؟ المهم في الوحي هو كونيته وتجاوزه لحدود المحلي والموقت. ومن هنا فإن المسيحية تكون صحيحة إذا كانت قديمة قدم العالم فحسب، ومن هنا بحث عن تعبيرات عنها قبل نشوئها كديانة مستقلة.

دعا تولاند إلى العودة إلى دين الفرق المسيحية الأولى، مثل النصارى وفرق النسّاك اليهود في عهد المسيح (الإبيونيم). واعتبر أن قانون موسى هو نفسه قانون الطبيعة والعقل، وأن مهمة المسيح كانت تنقيته من الشوائب. وهذا يعني أن التأليهية في فهمها المسيحية لم تخلُ من النزعة الأصولية مثل أي محاولة في التجديد الديني. فهي حاولت أن تظهر أن ما تطرحه هو الأصول الحقيقية للدين.

كما حاول التقريب بين مصادر الإسلام والمسيحية. ففي القرون الوسطى كان الاعتقاد سائدًا أن الإسلام هو اختراع راهب نسطوري أوحى به للنبي محمد (والمقصود طبعًا هو الراهب بحيرى الذي يرد ذكره في المرويات

---

(81) يحار المرء في تصنيف جون تولاند، وربما التصنيف هنا غير مهم، فهو أول من استخدم تعبير Pantheism في وصف العقيدة التي تساوي الله والطبيعة. انظر: Jacob, pp. xi-xii.

وهو يمثل بالمجمل محاولة للبحث عن أسس عقلانية لدين طبيعي، اختلط على بعض المؤرخين كعبادة للطبيعة. ولكن نقده للديانة التقليدية وبحثه عن العناصر العقلانية في نشوء الديانات التقى دون شك مسار النقد التأليهي. ولا شك في عظم تأثيره في فكر التنوير اللاحق في بريطانيا وفرنسا.

الإسلامية). لكن تولاند أعاد نشوء الإسلام إلى التأثر بما يسمّى إنجيل برنابا الذي لا تعترف به الكنيسة، وبهذا جعل الإسلام قريبًا من المسيحية، وكأنه أحد الانحرافات عنها.

بحثت التأليهية عن حقائق إيمانية يقبلها العقل، وتخلّت تدريجًا عما لا يقبله العقل. ويعد تولاند كتب تيندال محاولته لتأسيس حقيقة قديمة وخالدة للدين لا ترتبط بوحي في زمان ومكان محددين. وكتب تيندال كتابه *Christianity as Old as the Creation: or the Republication of the Religion of Nature* في عام 1730، وطبع طبعات عدة، كما تُرجم إلى الألمانية في عام 1841. وتحوّل إلى إنجيل التأليهية المسيحية في عصره، إذ يصعب التفكير بحجة من حجج التأليهية غير قائمة في هذا الكتاب. وانتهى المؤلف إلى استنتاج أن حقيقة الدين هي الأخلاق، وذلك قبل كانْت وغيره من مفكري التنوير. إضافة إلى ذلك فبالنسبة إلى تيندال يجب أن يكون الدين صحيحًا وبسيطًا وكونيًا وأبديًا وكاملًا. وإذا كان الوحي صحيحًا فلا بد من أن يكون إنتاج حقيقته الأبدية والكونية والبسيطة بالعقل ممكنًا. والدين بموجب حقائق العقل هو معرفة واجباتنا الأخلاقية كأوامر إلهية، وتتألف من قواعد عامة صحيحة، ويمكن التوصل إليها عمومًا، ثم لا بد من ربط ذلك بالخالق ورؤيتها كتعبير عن إرادته. هنا يبدأ في الواقع الانتقال إلى الدين في إطار العقل العملي قبل تنظيرات كانْت بهذا الشأن. وهنا تظهر العلاقة بين فكرة الدين الطبيعي والتأليهية وأخلاقية الدين عند تيارات رئيسة في التنوير. تؤمن التأليهية بوجود كائن أسمى يستحق أن يُعبَد، وأن ممارسة الفضيلة تُعتبر جزءًا من الدين، وحتى من العبادة.

منذ نشأة هذا النمط من الفكر الديني تواصل أصحابه المفكرون الأحرار الذين فكروا بهذه الطريقة، وتحاوروا. وتحوّلت المحاضرات على اسم العالم الإنكليزي المعروف روبرت بويل وفي منزله مكانًا لاجتماع التأليهيين وتطوير أفكارهم. وصنّفهم الثيولوجي ورجل الدين صاموئيل كلارك في إحدى هذه المحاضرات أربعة أصناف: «أولئك الذين يدّعون الإيمان بوجود كائن أبدي لامتناهٍ ومستقل وعاقل، لكنهم ينكرون العناية الإلهية؛ وأولئك الذين يؤمنون بوجود الله ويتقبّلون مسألة العناية الإلهية، لكنهم يقولون إن الله لا يتكلّف عناء الأعمال جيدة أكانت أم رديئة أخلاقيًا، فالأعمال ليست جيدة أو رديئة إلا

بموجب الوضع الكيفي للقوانين البشرية؛ وأولئك الذين يقبلون بالله وبالعناية الإلهية وبسمة الأخلاق الملزمة، لكنهم يرفضون القبول بخلود النفس والحياة الآخرة»[82].

كانت مشكلة الفيلسوف الريبي هيوم مع التأليهية أنها توصلت من دون أن تدري إلى دين العقل، لا إلى الدين الطبيعي الذي تدّعي. فهي افترضت إنسانًا كونيًا عقلانيًا له قدرات كونية على الفهم والإيمان بمبادئ دينية مجردة. كانت هذه في نظرِهِ فرضية غير مفحوصة تتناقض والحقائق التاريخية، وحوّلتها التأليهية إلى عقيدة بذاتها. وهذا في أي حال ليس نقد هيوم فحسب، بل يتلخّص النقد الأساس الذي وجّهته المدارس الرومانسية والتاريخية والماركسية والنظريات النقدية عمومًا إلى فكر التنوير، يتلخص بلا تاريخية فكر التنوير عمومًا وانطلاقه من الفرد المثقف ابن الطبقات الوسطى في القرن الثامن عشر في أوروبا، وتعميمه وكأنه الإنسان الفرد بشكل عام.

الإنسان الطبيعي لدى هيوم هو عواطف وغرائز قبل أن يكون عقلًا، وهذا هو دافعه إلى الدين. ليس العقل هو السبب في التدين، ولا هو السبب الكافي. فالإنسان لم يبدأ كفيلسوف، ولا هو معرّض لسيطرة العقل المجرد، بل معرّض لقوة الشهوات والنزعات والعواطف. وهي أساس الأفكار والعقائد. وما زالت هذه الشهوات والنزعات والعواطف تشكّل الجذور التي تغذّي الديانات كلها حتى عصر هيوم بموجب نظريته. فالاصطلاحات الدينية لا تتشكّل من الفكر والإرادة الأخلاقية، بل من مشاعر الخوف والأمل، اليأس والرجاء. وهذا ما يدفعها إلى الاستمرار. ولا يكمن أساس الدين في العقل والأخلاق، بل في الخوف من الظواهر الطبيعية، وفي رغبة الإنسان في أن يخضعها له. هنا نجد التقليد الممتد من هوبس.

الخرافات والخوف من الأشباح هي جذور فكرة الله، ولن ينقذ اللجوء إلى الأفكار المجردة عن الله الباحث من هذه الحقيقة. وليس الله المجرد الواحد هو بداية تطور الدين، بل تعددية الآلهة. وفكرة توحيد الله الكلي الخيرِ، والكلي الحكمة، والكلي القوة التي يفترضها الدين التوحيدي، هي نفسها

(82) هازار، ص 312.

فكرة الله الذي يصبح أكثر قسوة وطغيانًا واستعدادًا لفرض العقوبة من أي دين سابق[83].

كانت يد ريبية هيوم هي العليا في فلسفة التنوير في الأمد البعيد. إذ أثبت أن التقسيم التاريخي بين دين الوحي والدين الطبيعي هو أنموذج نظري مناقض لتطوّر الدين الفعلي. لكن هذه الأفكار لا تجعل هيوم أقل تسامحًا من التأليهيين، بل ربما أكثر تسامحًا، لأنه يرى أصلًا مشتركًا للديانات كلها، يكمن في الخوف والرجاء الإنسانيين. لكنه شكّك في قدرة المتدينين على التسامح كالفلاسفة، فهم ليسوا مدفوعين إلى التدين بوعي عقلي، ولا يعون نسبية أشكال تدينهم. كما أنه اعتقد أن أسوأ الأمور تأتي من إفساد أسمى هذه الأشكال وأفضلها، وأن أسوأ الأمور تنتج من إفساد الدين. ونمطا إفساد الدين المنتشران هما الإيمان بالخرافات والحماسة والغلو[84]. ومن هنا فإن الفيلسوف يدع الخرافات تتخاصم، وينسحب هو إلى عوالم الفلسفة الهادئة المتأملة. وبذلك يشكّل كتاب هيوم التاريخ الطبيعي للدين ظاهرة منفردة في فكر التنوير لناحية تشكيكه في قدرة العقل. وهو في الواقع لا يغادر نطاق فلسفة التنوير لناحية عقلانية فلسفته ذاتها، لكنه في الواقع دفع الفلسفة إلى واقعية أكثر في شأن حدودها، كما دفع فلسفة الدين إلى العودة لبحث الديانات الفعلية وتأسيس نظرياتها على التاريخ الفعلي.

مع أن فولتير كان أكثر تفاؤلًا في شأن مستقبل العقل والعلم في المجتمعات، إلا أنه شكّك أيضًا في قدرة المتدين البسيط (التدين الشعبي بلغة عصرنا) على الأخذ بأحكام العقل في الدين. وموقفه من إعمال العقل في الدين يشبه موقف الرشديين (تلامذة ابن رشد وأتباعه في القرون الوسطى). فعنده يجب أن يكون تحكيم العقل في الشأن الديني مقتصرًا على المثقفين أو النخبة، بينما يجب أن يعتمد المجتمع على الإيمان. ولذلك عُرِف عن فولتير عبارة «لا، ليس بحضور الخادمة»! بمعنى أنه حين كان يناقش قضايا الدين مع أصدقائه كان يطلب منهم الصمت حين تحضر الخادمة (والمقصود هو عامة

---

(83) Hume, «The Natural History of Religion,» pp. 60-62.

(84) المصدر نفسه، ص 62-63 و86.

الناس)، لأنه خشي من إفساد أخلاقهم وسلوكهم الاجتماعي بقلة الدين، أو بانتشار الشك والسخرية.

الجاهل فحسب سوف يستخف بالجدية والقدسية اللتين تعامل بهما رجال التنوير في تلك المرحلة مع تعابير مثل الدين الطبيعي والتسامح والإنسانية. فهما عبّرتا عن حالة من الاستراحة والاستشفاء بعد صدمة من عالم كان في حالة الحرب المطلقة والفوران الشامل جراء الحروب الطائفية التي تركت أثرًا لا يمحى في العقل والروح الأوروبيين[85]. كان بعض المتنورين ملحدًا. وقلة منهم كانوا ماديين، وفي حالات أخرى كانوا متدينين. لكن حتى غير المتدينين والتأليهيين منهم، كانوا روحانيين على الأقل، أي آمنوا بوجود بُعد روحي للإنسان والحياة البشرية، وأخذوا الدين والتدين والمسألة الدينية بمنتهى الجدية، ولكن ليس بمنهج لايبنتز وديكارت وباسكال، إذ لم يحاولوا تطبيق مقولات العقل للتعرف إلى حقائق العقيدة أو إثباتها أو لصنع لاهوت كوني.

بحسب فولتير وأمثاله فإن في إمكان الفلسفة أن تثبت وجود الله، لكنها لا يمكن أن تقول شيئًا عنه أو عما يفعل. لكن إذا علمت الفلسفة شيئًا عن صفات الله، فهل ستجعل هذه المعارف منه إنسانًا أفضل أو زوجًا أفضل أو مواطنًا أفضل... إلخ[86]؟ ورد هذا التساؤل في معجمه الفلسفي تحت موضوع: الله. وهو الكتاب الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه نسبيًا للاطلاع على آرائه بشكل عام إذا لم يتمكّن الباحث من الإلمام بكتاباته الكثيرة كلها. والرؤية العقلانية

---

(85) يقدم ليكي عرضًا شائقًا لتطور العلمانية في أوروبا في مؤلف لم تصدر طبعات جديدة منه وهو ما اضطررنا إلى استخدام طبعته الثانية الصادرة في عام 1919. وهو يعرض في الفصل الرابع من المجلد الثاني تاريخ الملاحقة الدينية والحروب الدينية في أوروبا كخلفية لنشوء أفكار الريبية والتسامح عند مفكري عصر التنوير. ويتلوه الفصل الخامس عن علمنة السياسة في أوروبا. وطبعًا هذا الترتيب ليس مصادفة. انظر: William Edward Hartpole Lecky, *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*, 2 vols., Rev. ed. (New York; London: D. Appleton and Company, 1919), vol. 2, chap. 4, pp. 11–99.

(86) انظر مقالة فولتير عن الله في معجمه الفلسفي: Voltaire, «A Philosophical Dictionary,» in: Voltaire, *The Works of Voltaire: A Contemporary Version*, with Notes by Tobias Smollett; Revised and Modernized, New Translations by William F. Fleming; an Introduction by Oliver H .G. Leigh; a Critique and Biography by the Rt. Hon. John Morley, 42 vols. (Paris; New York: E. R. Du Mont, 1901), vol. 9, pp. 215-216 (Digital Collection).

للعالم في معجمه هي رديف لفلسفة نيوتن، أما تأثره بفلسفة لوك، إضافة إلى فيزياء نيوتن، فواضح للغاية.

من هذه الناحية لم يسعَ فولتير إلى تحرير المجتمع من الإيمان، ولم يعتبر ذلك عائقًا أمام المجتمع، بل اعتبر هذه القسمة طبيعية وضرورية خلافًا لموقف الإلحاديين من أمثال البارون دولباك (هولباخ) (Baron d'Holbach) (1723-1789)[87] وجوليان لامتري (Julien Offray De La Mettrie) (1709-1751). فالفلاسفة بحسب فولتير لا يكتبون للناس، وليست لديهم الحماسة اللازمة لتغيير المجتمعات. ففي حين أقام الأنبياء البسطاء طوائف وقسّموا المجتمعات وجمعوا شعوبًا تحت راياتهم، فإن الفلاسفة مثل إسحق نيوتن وصاموئيل كلارك وجون لوك وجون ليكليرك لا يمكنهم حتى جمع باقة ورد[88].

من هذه الأجواء الفكرية تطوّر ما يمكن تسميته بشكل عام التفكير الحر، فيما سمي أصحابه بالمفكرين الأحرار (Freethinkers) وبالفرنسية (Libres Penseurs). وهو نمط التفكير الذي يخضع كل شيء لأحكام العقل الحر الناجمة عن إطلاق الحرية للفكر من دون التقيد بالأفكار المسبقة والتقاليد، حتى الدينية منها. ويروّج لفكرة أن الفضيلة والسعادة يكمنان في استخدام العقل والطاعة وأداء الواجبات بما يمليه العقل ويقتنع به الإنسان. وعدو هذا النوع من التفكير هو التعصب وأنواع العقائدية المختلفة. والتفكير الحر ليس فوضوية، وليس تحلّلًا من الالتزامات والواجبات الاجتماعية، بل قد يكون محافظًا ينسجم أصحابه في بيئة محافظة، وقد يتبنّاه رجال من الطبقات العليا. وفي حالة «المفكرين الأحرار» الإنكليز، انطلق هذا النوع من المفكرين من ضرورة

---

(87) Paul Heinrich Dietrich تلفظ البارون دولباك، لا هولباخ كما تشيع كتابة الاسم بالعربية. ألماني الأصل من مواليد لانداو على الراين. عاش في باريس وعمل من داخل قلعته القريبة منها. ولدي انطباع أن الصورة الأدبية والسينمائية عن العالِم الشرير، أو على الأقل الغامض الذي يعمل ويخطط من داخل قلعة، هي صورة عممتها الأوساط المتدينة المحافظة انطلاقًا من صورته، بسبب نشاطه التأليفي الدعائي الإلحادي من داخل قلعته.

(88) Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution*, Edited by John H. Hallowell (Durham, NC: Duke University Press, 1975), p. 31.

المساهمة الإيجابية في بناء المجتمع وازدهاره، لكن على أساس إخضاع كل شيء لأحكام العقل والتفكير المستقل الحر. وصيغ مصطلح «التفكير - الحر» ككلمة واحدة من مفكر تأليهي صديق لجون لوك هو أنتوني كولينز في نصّه المعروف الذي تُرجِم إلى لغات عدة خطاب عن التفكير الحر (1713) (*Discourse of Free-Thinking, Occasioned by the Rise and Growth of a Sect Called Free-Thinkers*)[89]. وفيه واجه كولينز المعتقدات البروتستانتية الأرثوذكسية والعقائد المتوارثة مدافعًا عن حقيقة عقلانية الدين ليس كوحي بالضرورة. ورأى أن مروّجي المسيحية الأوائل ومبشّريها كانوا مفكرين أحرارًا. ولم يكن كولينز لاأدريًا أو ملحدًا، بل اعتبر الجهل هو أساس الإلحاد واللاأدرية وأن التفكير الحر هو الجواب عنهما أيضًا[90].

لكن التفكير الحر بحكم تعريفه متغيّر. فهو لم يعن الأمر نفسه، ولا الاستنتاجات نفسها عبر القرون، ولا يمكننا في الواقع مطابقته على فكرة العلمانية باعتبارها أيديولوجيا رئيسة قبل القرن التاسع عشر، مع أن العلمانية كأيديولوجيا تطلق على نفسها هذه التسمية، إذ كانت العلمانية في نهاية القرن التاسع تعدّ نفسها فرعًا من أفكار المفكرين الأحرار.

لم تكن التأليهية واللاهوت الأفلاطوني الأفكار اللاهوتية الوحيدة التي شكلت مقدمة فكرية دينية لعملية علمنة الوعي في سياق بحث المقدمات النظرية لنشوء نمط التفكير العلماني. فهنالك تيارات فكرية دينية أخرى لا يتسع المجال لذكرها. ولم نوردها لأنها لا تشكّل مقدمات نظرية حديثة. لكن لا يجوز إنهاء هذا الفصل من دون التعرض لها. فمنذ نظرية الفيض الأفلوطيني حتى الحداثة نشأ في الدين تقليد يرى أن الله ليس موجودًا بمعنى وجود بقية الموجودات. وتوّلدت من هذا التقليد تيارات عدة، منها ما يعتبر أن التعبير الأفضل عن الله في هذه الحالة هو العدم، ومنها ما يعتبر أن التعبير الأفضل عن

---

(89) لم تتوافر لدي نسخة مطبوعة من الكتاب. تجد الطبعة الأصلية:
Anthony Collins, *A Discourse of Free-Thinking, Occasion'd by the Rise and Growth of a Sect Call'd Free-Thinkers* (London: [s. n.], 1713), on the Web: <http://books.google.com.qa/books?id=rKNbAAAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=ar&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false> (Accessed 29/8/2014).

(90) المصدر نفسه، ص 105.

عدم وجودِ وجودٍ منفصلٍ عن الوجود هو وحدة الوجود ذاته ووحدانيته، حيث لا يرى أن الله كائنًا منفصلًا عن العالم.

تقابلنا هذه التيارات عبر التاريخ في عناصر تفكير الحركات الألفية الخلاصية[91] في أوروبا، وفي أنماط من الصوفية المتمردة على دور رجال الدين، وعند حركات مثل الرانترز (هؤلاء آمنوا بوحدة الوجود إلى درجة الادعاء في حالات متطرفة أن الله موجود في كل شيء، بما في ذلك الإثم والخطايا). والحقيقة أنهم جميعًا في تمردهم وملاحقتهم طوروا دينامية تعيدهم إلى البحث عن حلول وسط مع التيار الرئيس في الدين، أو تدفعهم في الرد على المواجهة إلى نقض كامل للمسلمات الدينية السائدة، فتبنوا أفكارًا تجديفية.

إن تعليل هذه الأفكار وعرضها في المواجهة مع الدين السائد ومؤسساته يؤدي إلى التعويد واعتياد تقليل هيبة الدين، وبالتالي المس بعنصر القدسية فيه، وتطوير أفكار نقدية عند جيل الأبناء الذين نشأوا في بيوت تعتنق هذا النوع من العقائد وتمارس هذا النوع من التدين، وتربوا في مدارس ومجتمعات أكثر انفتاحًا من مجتمعات الآباء وتنتشر فيها الثقافة غير الدينية أيضًا. فغالبًا ما يتبنى الأبناء الذين نشأوا في بيئة لامتثالية بالمطلق فكرًا غير ديني، وتزدهر الأفكار العلمانية الحادة في أوساطهم، أي إن البيئة الحاضنة للأفكار العلمانية في أوروبا لم تأتِ من العلم والفلسفة فحسب، بل من رحم هذه التيارات على أنواعها أيضًا التي صدر عنها الكثير من الأفكار والأدبيات النقدية لاحقًا.

ملحق قصير: في علمنة العنصرية

في مرحلة النهضة تحديدًا التي استفادت فيها الحضارة المسيحية بحرية من التراث الكلاسيكي، ونشأ تصور أوروبا لذاتها كاستمرار لهذا التراث، نشأ أيضًا التعصب الديني ضد الإسلام، ولا سيما في سياق الصراع مع الدولة

---

(91) الألفية (Millenium)، أي ألف عام، والمقصود عند هذه النظريات الرؤيوية أن المسيح في عودته الثالثة سوف يحكم الأرض ألف عام بحسب رؤيا يوحنا اللاهوتي، وهذا ما تبنّته الحركات الدينية الخلاصية الأخروية، ولذلك أطلقت عليها أحيانًا صفة الألفية.

العثمانية في شرق أوروبا. مع أن هذا الصراع غدا إبان حصار فيينا في أحد أبرز مستوياته صراعًا أوروبيًا-أوروبيًا داخليًا بين مسيحيي شرق أوروبا الذين دخلوا في الإسلام وغدوا مسلمين عثمانيين يقاتلون في وحدات الجيش العثماني، وبين الجيوش الأوروبية الأخرى. وبمعنى آخر غدت المشكلة في أحد أبعادها أوروبية-أوروبية، جرى التمويه عليها بنفخ التعصب الديني ضد الإسلام وتكوين فوبيا إسلامية. وفي فترة جرت فيها عقلنة الدين ونشأت أفكار التسامح داخليًا بناء على نسبية الحقيقة في المذاهب الدينية المختلفة في مقابل الدين الطبيعي، جرت أيضًا عملية علمنة ازدراء الآخر والتعالي عليه من موقف يستعلي على الديانات الأخرى إلى موقف عنصري يقوم على صفات عرقية ثابتة للعنصر الأدنى، وتحويل الاختلاف العرقي الطبيعي إلى تباين عقلي معياري أوروبي التمركز.

تختلف العنصرية عن التمييز ضد الآخر على أساس العقيدة الدينية في أن العنصرية تبرّر تفوّق جماعة على أخرى ببراهين شبه علمية على التفوق البيولوجي، والمهم أنه تبرير على أساس صفات دائمة متفوقة ضد صفات دائمة عند مرتبة أدنى. ولذلك أصبحت العنصرية تستخدم أيضًا في وصف التمييز بسبب تفوق ثقافي أو حضاري أو حتى روحي مزعوم. ونقول عنصرية في هذه الحالات حين يرتكز التمييز على قناعة بأن الصفات التي يُفَسَّر بها التفوق الذي يبرر بدوره احتقار الغير هي صفات دائمة. والمقصود بالدائمة أن من يحملها لا يمكنه تغييرها مثلما يجري في حالة تغيير الدين، أو بتعلم اللغة التي تعتبر متفوقة، أو بالاندماج بالحضارة التي تعتبر نفسها أفضل. ففي العصور القديمة كان الموقف من «الغريب» بسبب دينه أو لغته أو ثقافته المختلفة يتغير بتغيير العناصر التي تعتبر غريبة أو مثيرة للاحتقار، مثل الدين واللغة والثقافة. وكان الحل للمرتبة الدينية الأدنى معروفًا، وهو تغيير الدين والانضمام إلى دين آخر، أو قبول وضع الأقلية الدينية أو المذهبية (أو الهجرة، في بعض الحالات فرارًا من الموت). والفرق هنا أن مغادرة جماعة المرتبة الدنيا أمرٌ ممكن تخيله.

في إسبانيا القرن السادس عشر وبعد إجبار اليهود والمسلمين على تغيير دينهم والتحول إلى المسيحية إذا أرادوا البقاء والعيش بسلام بعد استكمال احتلال شبه الجزيرة الإيبيرية، وبعد طرد أغلبية المسلمين واليهود، نشأت

ظاهرة جديدة عندما أنشأ المسيحيون «القدامى» حدودًا جديدة تفصلهم عن المسيحيين «الجدد» (Conversos) (ولا سيما اليهود منهم) بعد أن تحولوا إلى المسيحية[92].

من الواضح أن هؤلاء، بسبب التنافس الاقتصادي والسياسي على الوظائف، وبسبب الإمكانات المالية والمؤهلات الأفضل التي تمتعت بها قطاعات منهم، مُنعوا من ممارسة وظيفة حكومية عليا أو الدراسة في جامعة، حتى خمس أجيال بعد التحول إلى المسيحية. واستحدثت شهادات تثبت «طهارة الدم» وعدم وجود سلف يهودي أو مسلم في العائلة. في حين أنه في الماضي كان في الإمكان أن يصل المتحوّل إلى المسيحية من ديانة أخرى إلى منصب الملكية نفسه، وحتى البابوية. لكن هذا ما عاد ممكنًا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. ولم يكن ممكنًا أن يكون التبرير دينيًا، ولا سيما في ديانة تقوم على التبشير لأنها بشارة للإنسانية كلها. دخلت هنا عملية علمنة واضحة تتلخص بأمرين: الأول دوافع مصلحية لطبقات وفئات اجتماعية بإقصاء المجموعات الأخرى، والثاني بتبرير أن أفرادها يحملون صفات لا تتغير حتى بعد تغيير الدين، أي إن مغادرة الجماعة «الدنيا» أصبحت غير ممكنة بتغيير الدين.

هكذا نشأت شهادات بياض اللون (Whiteness) في أميركا بعد أجيال من احتلالها، وطهارة الدم في إسبانيا والبرتغال بعد جيل أو اثنين من استكمال احتلال شبه الجزيرة الإيبيرية، وبعد نقل الممارسة العنصرية إلى أميركا وإلى المستعمرات عمومًا. كان اكتشاف الأوروبيين لما يسمى «العالم الجديد» المشكلة الكبرى التي واجهت التاريخ المقدس المعتَمَد منذ أوغسطين. واكتُشف في القرن السادس عشر أن التوراة لم تذكر بشرًا يعيشون في مناطق يبلغ حجمها نصف الكرة الأرضية، ولا بد من أن لها تاريخًا آخر تمامًا غير ذلك التاريخ التوراتي المعروف. وطبعًا كان الحل الأول للمعضلة هو عدم اعتبار سكان المناطق المكتشفة الأصليين بشرًا. وهو موقفٌ معرفيٌ لا يسمح

---

(92) Richard H. Popkin, «The Philosophical Bases of Racism,» in: Richard H. Popkin, *The High Road to Pyrrhonism*, Edited by Richard A. Watson and James E. Force (Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1993), pp. 79-80.

بالاستمرار بقبول التوراة و«تأريخها» للإنسانية فحسب، بل أيضًا بقتل هؤلاء وتهجيرهم وإبادتهم والتعامل معهم كحيوانات لا تمتلك روحًا.

كانت القضايا الأولى التي ثارت مع احتلال القارات الجديدة واكتشاف سكانها السؤال عن هوية هؤلاء: من هم؟ وهل هم بشر؟

لم يكن التمييز الديني ضد السكان الأصليين في القارات «المكتشفة» ممكنًا، لأنهم لم يندرجوا ضمن قوائم الأشرار الوثنيين بموجب التاريخ التوراتي، ولا هم الذين صلبوا المسيح، بل هم أناس جدد تمامًا. فهل هم فعلًا كذلك؟ تلخّصت المحاولات الأولى بالإجابة عن هذا السؤال بالأدوات النصية والثقافية القديمة نفسها، أي بإنكار الجدة في الموضوع، وإنكار جهل التوراة بهم، والادعاء أن هؤلاء من نسل نوح، باختراع قصص جديدة عمن وُلِد من أحفاده وتاه في البحار، أو من القبائل المفقودة من بني إسرائيل، أو من أصول عربية أو فينيقية، أو حتى من نسل الفايكنغ من نسل ليف أريكسون الذي تُصرّ أساطير شمالية على أنه ممن اكتشفوا تلك البقاع مبكرًا وبقوا فيها.

ما لبث أن انتشرت نظرية لابيرير التي تطرقنا إليها سابقًا عن «ما قبل الآدميين». وحققت هذه النظرية نجاحًا فائقًا، حيث افترضت أنهم ما قبل البشر، أو ما تحت البشر. وهم بالتالي غير قادرين على التجريد والتفكير وإدارة مجتمع، وليسوا قادرين على فهم المسيحية، ولا يعرفون الأخلاق. وكلها تبرر حق الإسبان والبرتغاليين في إدارة حياتهم. وسرعان ما انقسمت المواقف الثقافية منهم موقفين، أحدهما يرى أن «توحّشهم» يبرر التعامل معهم كبهائم، والثاني يرى «التوحّش» نوعًا من الطهارة والنقاء من خطايا الحضارة، وهكذا نشأت أسطورة «المتوحش النبيل» (The Noble Savage)؛ فطهارته تشكّل نقطة انطلاق أفضل للتنشئة المسيحية. ولم ينشأ الموقف الثاني في فكر التنوير بداية، بل عند رجال دين من الكنيسة الكاثوليكية عاشوا في المستعمرات وشهدوا الوحشية وجرائم الإبادة بأعينهم.

خاضت تيارات في الكنيسة الكاثوليكية صراعًا مع قوى «الكونكويستا» الإسبانية، داعية إلى التعامل مع الهنود كبشر، وهو ما أدى إلى وقوف الآباء اليسوعيين والدومينيكان في حالات عدة مع السكان الأصليين ضد القمع الجسدي والاستعباد، لكنهم لم يقفوا معهم كما هم، بل بعد إسقاط صورة

البراءة المسيحية عليهم، والسعي لتحويلهم إلى المسيحية. وأظهر تسفيتان تودوروف هذه السياقات بتفصيل في كتابه احتلال أميركا ومسألة الآخر (1982)[93].

في أي حال وكردة فعل على ما جرى في الاحتلال الإسباني بلور لاهوتيو جامعة سلامنكا[94] الكاثوليك أفكارًا في حقوق الإنسان والتسامح قبل لوك بمئة عام. كما تناول الموضوع مؤلفون كثر.

تعامل المحتلون الإسبان مع السكان الأصليين مثل البهائم، والحقيقة أن مذبحة السكان الأصليين كانت بلغة عصرنا عملية إبادة للجنس البشري. ووعظ المبشّرون الدومينيكان ضد هذه الممارسات، وقدم أصحاب المزارع والمناجم شكاوى ضدهم إلى ملك إسبانيا. لكن بارتيلومي دي لاس كازاس (Bartolomé de Las Casas) (1484-1566)[95] رجل الدين الذي شهد أبشع المذابح إبان احتلال كوبا، تأثر بها واستنتج أن ما يقوم به المستعمرون ضد السكان الأصليين مخالفٌ لتعاليم الدين. وما لبث أن تحوّل إلى مدافع عن حقوق الهنود ضد عقلية مالكي العبيد والعسكريين أمثال هيرنان كورتيز (Hernan Cortés).

---

(93) يُعتبر كتاب المنظر والناقد الأدبي تسفيتان تودوروف الصادر في عام 1982، احتلال أميركا ومسألة الآخر، (في ترجمة بشير السباعي العربية استخدم تعبير فتح أميركا) من أهم الكتب التي عالجت هرمنوطيقا علاقة المحتل بالآخر. ويقسمه إلى ثلاثة مقاربات عبّرت عنها ثلاث شخصيات في ثلاث مراحل تاريخية، ويقابلها بمقاربة رابعة تتجاوزها. والمقاربات الثلاث هي: مقاربة الاكتشاف، عبّر عنها كولومبوس الذي اعتبر تودوروف ذهنيته وثقافته قروسطية، وتجلّت في إسقاط الذات على الآخر والرغبة في دمجه وتحويله إلى مسيحي؛ أما المقاربة الثانية فالاحتلال، وعبّرت عنها في الكتاب شخصية المحتل كورتيز الذي دمر حضارة الأزتيك، والذي اعتمد على تفوق الحداثة في مجال التواصل لإخضاع الآخر؛ والمقاربة الثالثة تمثلت بلاس كازاس وهي مقاربة الحب لصورة الإنسان في الآخر. أما الرابعة فهي المقاربة التركيبية التي يسميها المعرفة، والتي تتجاوز المقاربات الأخرى، والتي يحاول أن يفتح الباب لها في كتابه. انظر: Tzvetan Todorov, *The Conquest of America: The Question of the Other*, Translated from the French by Richard Howard (New York: Harper and Row, 1984).

(94) الأقدم من بين جامعات إسبانيا، أسسها الملك ألفونس في عام 1218، واعترف بها البابا ألكسندر الرابع في عام 1254 كواحدة من أربع جامعات في العالم في حينه (بالنسبة إلى الثيولوجيا الكاثوليكية طبعًا) والثلاث الأخرى أكسفورد وجامعة باريس وجامعة بولونيا الأيطالية.

(95) Henry Raup Wagner and Helen Rand Parish, *The Life and Writings of Bartolome de las Casas* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1967).

اعتقد لاس كازاس أن للسكان حقوقًا، منها الحق في الحرية، لذلك أطلق العبيد الذين كان يملكهم. وأيد في البداية استبدال الهنود بعبيد من أفريقيا، لكنه ما لبث أن اتخذ موقفًا قطعيًا ضد العبودية بشكل عام، بما في ذلك استعباد الأفارقة. وأخذت الكنيسة بأفكاره رسميًا ممثلة بالبابا بولس الثالث الذي تبنّى فكرة الحقوق هذه، وأن التبشير بالمسيحية يكون بالكلمة وبالأنموذج الصالح، وذلك في فتوى دينية في عام 1537.

كتب لاس كازاس: «جميع الناس في العالم بشر[96]... لجميعهم فهم وإرادة، ويمتلكون حواس خارجية وأربع حواس داخلية، وتحرّكهم موضوعات هذه الحواس. جميعهم يشعرون بالرضى عما هو خير ويسرون بالملذات وبما يمنح السعادة، ويندمون على الشر، وينفرون منه»[97]. وبالنسبة إلى التعامل مع «البشر كبشر»، لا كأوروبيين وآسيويين وهنود، ولا كبيض أو سود أو حمر، يمكن القول إن مفهوم حقوق الإنسان الذي نعرفه في صيغته المتطوّرة كمفهوم علماني في سياق الثورتين الأميركية والفرنسية بدأ بالتبلور في هذا الإطار الديني.

بسبب هذه المواقف غير المألوفة اضطر لاس كازاس إلى الدخول في مواجهات مع مفكرين ورجال دين في عصره، برزت من بينها مناظرة فكرية معروفة في عام 1550 مقابل خوان سيبولفيدا (Juan Sepulveda) (1489-1573)[98] الأنسني الذي راسل إيرازموس، وحرر أفضل طبعات كتاب السياسة لأرسطو في عصر النهضة، واستخدم رأي أرسطو في هذا الكتاب القائل إن ثمة بشرًا هم عبيد بالطبيعة لأنهم غير قادرين إلا على استخدام أجسادهم، ولا يجوز توقّع أكثر من ذلك منهم. فالعلاقة بهم تشبه العلاقة بالنساء والأطفال! وبالتالي لا ضرر من استعباد الهنود لمجد إسبانيا. فالعقل هو شرط البشرية عند أرسطو. وحتى بعد توافر العقل يمكن أن يكون ثمة بشرٌ عبيدٌ بطبيعتهم لنقص

---

(96) هو استخدم طبعًا كلمة رجال (Men) كتعبير عن بشر في لغة مرحلته.

(97) Popkin, «The Philosophical Bases of Racism,» p. 81.

(98) Angel Losada, «The Controversy between Sepulveda and Las Casas in the Junta of Valladolid,» in: Juan Friede and Benjamin Keen, eds., *Bartolomé de las Casas in History: Toward an Understanding of the Man and his Work* (DeKalb: Northern Illinois University Press, 1971), pp. 279-309.

في عقولهم. نظّم هذه المناظرة الملك شارل الخامس نفسه، حفيد فرديناند وإيزابيلا، الذي أصبح إمبراطورًا (للامبراطورية الرومانية المقدسة)، إضافة إلى أنه ورث عرش إسبانيا. وبالطبع لم تبدُ أفكار مثقف إسباني أنسني غريبة في عصره، لكن لا بد من الإشارة إلى أن ثيولوجيي جامعة سلامنكا كانوا أقرب في مواقفهم إلى موقف لاس كازاس.

من الواضح أن منظري الكنيسة نجحوا نظريًا وفشلوا عمليًا. لأن البابا بولس الثالث اعتبر الهنود بشرًا قادرين على اعتناق الكاثوليكية، لكن الوحشية في التعامل مع السكان الأصليين والعبيد الذين جُلِبوا من أفريقيا تواصلت واستمرت فترة طويلة على الرغم من هذه المواقف الكنسية.

يظهر من كتابات من عُرف خبيرًا ومرجعًا أوروبيًا في الشؤون الأميركية في القرن الثامن عشر (من دون أن يزور أميركا) الفيلسوف الهولندي البروتستانتي كورنيلوس دي باو (Cornelius de Pauw) (1739-1799) أن موقف الكنيسة الكاثوليكية تعرض للنقد في الأوساط البروتستانتية. وكتب هذا الثيولوجي أن السكان الأصليين ليسوا أشرارًا ولا أخيارًا، بل أقل من بشر، وأنهم بالتأكيد أدنى عرقيًا من سكان أوروبا، وذلك بسبب المناخ والجغرافيا. لاحظ هنا الحكم العلمي، أو شبه العلمي! فهذه العقلية العنصرية الجديدة تتلبس بالعلم مترفعة عن مسألة الخير والشر، وتجعل الحسم في دونية المستعمَرين مسألة علمية، لأن دونيتهم حقيقة موضوعية تجريبية مثبتة، ولا علاقة لها بكون موضوع التصنيف مؤلف من أخيار أو أشرار، لأنهم ليسوا بشرا ولا ينطبق عليهم تصنيف الخير والشر. ولا يقل أهمية عن هذا، أن من يقوم بالتصنيف يدعي أنه يتبع منهجا علميا، وبالتالي من يصدر الحكم هذا ويمارس الممارسة هذه ليس شخصًا صالحًا أو شريرًا، بل هو عالم أو يطبق أحكاما علمية. والأهم من هذا وذاك، أن الإنسان يمكن أن يمارس سياسة عنيفة ضد هؤلاء البشر ويبقى إنسانًا فاضلًا، مثلما يكون الإنسان الذي يُسخّر البهائم في مزرعته شخصًا فاضلًا.

هذا ما عبّر عنه دي باو في فقرة بالغة الدلالة: «في البداية لم يُعتبر الأميركيون بشرًا، بل من الـ «أورانج أوتان» أو نوعًا من القرود الكبيرة. لذلك قُتلوا من دون ترددٍ أو ندم، وأخيرًا، إضافة إلى مصائب تلك الفترة، أصدر بابا معين مرسومًا في شأن رغبته في تأسيس أبرشية في أعلى مناطق أميركا، وسرّه

وسرّ الروح القدس أن يعترف بالأميركيين بشرًا حقيقيين، ولولا هذا القرار الذي اتخذه شخص إيطالي[99] لكان شعب العالم الجديد يعتبر في أعين المؤمنين عرقًا من الحيوانات الغريبة»[100]. هذا الموقف العنصري هو موقف فيلسوفٍ وثيولوجي بروتستانتي قريب من فكر التنوير في القرن الثامن عشر. وهو أنموذج يبيّن أن التقسيم النظري للبشر خارج النزعة الدينية الإنسانية أدى حتى في فكر التنوير، إلى نظريات عنصرية.

في ما عدا ذلك اعتبر ثيولوجيون بروتستانت في القرن السابع عشر السكان الأصليين أجسامًا مسكونة بأرواح ارتكبت معاصي في وجودها السابق، ولهذا لا تشملها العناية الإلهية. وكثيرة هي المؤلفات اللاهوتية والدينية التي تشرح هذا الواقع وتحاول أن تفسّره فتحبك خرافات تربط بعضها ببعض كي تفسر ظواهر غريبة كما هي عادة أتباع الديانات التوحيدية في فهم ما لم يرد ذكره في كتبهم من ديانات وثقافات وأقوام، ولا فائدة تُرجى من الاقتباس منها لكثرتها.

من الواضح أن مثقفين في القرنين السابع عشر والثامن عشر بدأوا في استخدام المنهج الاستقرائي التجريبي من إرث بيكون حتى هيوم مرورًا بجون لوك، وعلماء مثل نيوتن وغيره، في جمع المعلومات وصنع تجريدات وتصنيفات ترتب السكان في العالم بناء على صفات معينة وتربط بينها وبين القدرة على الفهم والأخلاق وإدارة المجتمعات. كان لتطبيق المنهج الاستقرائي التجريبي على صفات البشر الجسدية وربطها بالثقافة والأخلاق والعادات أعظم الأثر في جعل الأفكار العنصرية الأولى تبدو نظريات علمية.

في بعض الحالات أُدخل التفسير الديني إلى التراتبية العنصرية نفسها، بمعنى أنه في حالات التراتبية العنصرية (غير الدينية)، أُدخل التفسير الديني في بعض الحالات وكأنه شرح شبه - علمي، مثل «لعنة حام» بخصوص الأفارقة. فهم سود بموجب هذا التفسير لأن الله سوَّد بشرتهم، أو عن المسلمين لأن الله (أو إبراهيم) رفض إسماعيل ونبذه مع أمه، أو في حالة اليهود لأن الله لعنهم

---

(99) المقصود هو البابا بولس الثالث.

(100) Cornelis de Pauw, *Recherches Philosophique*, I,1, Quoted by: Henry Steele Commager and Elmo Giordanetti, *Was America a Mistake?: An Eighteenth-Century Controversy*, Harper Torchbooks; TB1329 (New York: Harper and Row, 1967), p. 90.

لأنهم لم يقبلوا المسيح مخلّصًا. واللعنة في هذه الحالة ليست هي التكفير الديني، بل تفسير لتدنّي مرتبة هؤلاء عنصريًا. من الجدير ذكره أن إيمان بعض المؤمنين بنظريات التدهور والانحطاط كأنها نظرية علمية فعلًا دفعهم إلى معارضة التمييز العنصري، فأشاروا من المنطلق نفسه إلى ضرورة التعامل مع هؤلاء بالحسنى وتعليمهم كي تسنح لهم الفرص لاستعادة أنفسهم، أي استعادة ما كانوا عليه قبل التدهور والانحطاط.

أما التفسير الفلسفي للعنصرية فمصدره غالبًا بعض «المفكّرين المتعلْمنين» الذين لا يقبلون التفسير الديني، ولا يعتبرون النصوص المقدسة مرجعًا علميًا. وهؤلاء لا يقبلون عمومًا أن الناس جميعهم من نسل آدم وحواء، ويشددون على أن أصولهم مختلفة. والأصول المختلفة تعني طبائع مختلفة، منها الأرقى ومنها الأدنى. ويظهر ذلك بشكل خاص في حالة لون الجلد، حيث يُعتبر الجلد الأبيض هو الطبيعي، أما الألوان الأخرى فما هي إلا تعبير عن خلل أو مرض أو صفات بيولوجية دنيا.

ليست هذه التفسيرات السياسية من إرث النهضة. فالفلسفة العقلية حتى عصر التنوير تطرّقت عمومًا إلى عقل الإنسان ونفسه، وبذلك عرّفته. ولم تتطرق إلى طوله وعرضه ولونه ومقاييس شفتيه وأنفه وجبينه. بدأ «علم الإنسان» بمعناه شبه العلمي، أو العلمي الزائف هذا (Pseudo-Science) في عصر التنوير مستخدمًا منهج المشاهدة وجمع المعطيات وتصنيفها. ولا شك في أن نظرية ما قبل الآدميين فتحت مجالات خصبة للخيال في شأن الأصول المختلفة للبشر. كما نشأت نظريات تشرح تدهور مجتمعات وانحطاطها وصولًا إلى ما هي عليه من أحوال تبرر استعبادها.

حتى جون لوك الذي عمّم حق البشر في الحرية والملكية الخاصة استثنى منها سكان أميركا والأفارقة في القرن السابع عشر؛ أولًا، لأن هؤلاء لا يستغلون أرضهم بشكل ملائم ولا يعرفون كيف يفلحونها، وبالتالي يفشلون في توحيد عملهم مع أرضهم وإنتاج ملكية كامتداد لشخوصهم[101]، ومن هنا فشلوا في

(101) John Locke, «The Second Treatise of Government,» in: Locke, *Two Treatises of Government*, pp. 112-116.

تحصيل الملكية كحق طبيعي؛ وثانيًا، لأنهم خسروا الحرب مع الأوروبيين. وكانت حرب الأخيرين عادلة، ويستحق مقاوموها الاستعباد، مثلما يحصل بعد خسارة في الحرب لمصلحة طرف يشن حربًا عادلة تعني استحقاق الموت للمهزوم، والاستعباد هنا بدلًا من الموت(102).

نجد عند مونتسكيو (Baron de La Brède et de Montesquieu) (1689-1755) شرحًا عن التدهور إلى اللون الأسود بسبب أنماط حياة متدنية، وبسبب المناخ الحار. وهو يستخدم تأثير المناخ في فهم التفاوت في الشجاعة ورجاحة العقل والقابلية للاستعباد. وتشمل القابلية للاستعباد آسيا التي عمّرت فيها الإمبراطوريات لهذا السبب. فيما اعتبر الإنسان الذي يعيش في المناطق الباردة المعتدلة أكثر تطلّعًا إلى الحرية وأكثر شجاعة(103). ويستثني المناطق الشديدة البرودة وسكانها من الأسكيمو.

بعد قرون من عيش الأوروبيين في مناخ المستعمرات، وتبين عدم تأثيرها فيهم، بدأ الهجوم على هذه النظريات، وكان من أهمها نظريات كارل فون ليناس (Carl Linnaeus) (1707-1778) أحد أشهر علماء عصره وأكثرهم تأثيرًا. وهو أستاذ الطب وعلم النبات في جامعة أوبسالا، جمع مُعطيات وأعد جداول لقياس العلاقة بين متغيرات هي الصفات الجسدية من جهة والمزاج والسلوك والمجتمع من جهة أخرى. وتضمنت الأولى اللون والطول وملامح الوجه ونوع الشعر ولون العينين والقدرة الجنسية، ووضع في مقابلها متغيرًا متأثرًا بها، وهو القدرة على تنظيم المجتمع (فوضى، عشيرة، دولة) والمزاج: عصابي، معتدل، خامل... إلخ. وعلاقة هذا كله بالمناخ والبيئة الطبيعية والاجتماعية. وحدد أربعة أعراق تترابط فيها هذه العوامل في كتابه *System Naturae*. وفيه وضع أصنافًا من القردة في تصنيف قريب من الإنسان قبل نظرية داروين. يمكن بسهولة ملاحظة تأثير التقاليد التي أرستها العلوم الزائفة الاستعمارية في ربط المتغيرات الثقافية بـ «الثوابت الجسدية البيولوجية» في بعض الممارسات شبه العلمية في ظل النازية في منتصف القرن العشرين.

---

(102) Locke, «The Second Treatise of Government,» p. 110.

(103) Charles de Secondat Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, Edited by Anne M. Cohler, Basia C. Miller and Harold Stone, Cambridge Texts in the History of Political Thought (New York: Cambridge University Press, 2011), book 17, pp. 278 and 283.

جرت عملية إحياء نظرية دي لابيرير، بعدما اعتبره أنثروبولوجيو أميركا الشمالية المتأخرون العنصريون، ولا سيما المستفيدون من نظرية أستاذ الطب جورج صاموئيل مورتون (George Samuel Morton) (1799-1851) بمنزلة غاليليو الأنثروبولوجيا. فقد أثبت مورتون نظريته «علميًا» حين قاس بطريقته حجم تجويف الدماغ في عدد كبير من الجماجم من مختلف الأعراق والمراحل مبينًا الفوارق الثابتة بينها، التي لم تتغير برأيه طوال 3000 عام. ووضع جداول بأحجام الأدمغة بالترتيب من الأكبر إلى الأصغر: البيض ويليهم الآسيويون فـ «الهنود الحمر»، ثم الأفارقة. وكان التفسير الوحيد الممكن بالنسبة إليه هو أن أصول هؤلاء مختلفة[104]. وهذه طبعًا نظريات متأخرة تلتها في أوروبا نظريات عرقية أكثر تفصيلًا في القرنين التاسع عشر والعشرين.

من ناحية أخرى جرى استغلال نظرية لابيرير لتبرير اللاسامية. واعتبر فولتير اليهود من «بني آدم» عائقًا في وجه التاريخ الأوروبي لأنهم استمروا بتلويثه بما اعتبره اللاأخلاقية المتطرفة للتوراة. وهي التي تلوّث الحضارة المسيحية[105].

يبدو من كتابات هيوم الذي رفض التوراة باعتبارها مرجعًا تاريخيًا أنه اعتقد بتعددية أصول البشر، ولم يقبل رسم خط تاريخي يصل اليهود القدماء بالعالم الحديث. وفي كتابه الأكبر تاريخ إنكلترا بدأ بالوثنيين الذين سكنوا الجزر التي تقوم عليها بريطانيا الحالية قبل وصول يوليوس قيصر. واقترح في معالجة الطبيعة البشرية أن تُدرَس هذه الطبيعة من خلال المشاهدة والاستقراء. وشكك بالمتطرفين في التعميم على الشخصيات القومية للشعوب لناحية استنتاج صفات فردية مميزة لمن ينتمون إليها. وفضّل الترجيح في انتشار نمط

---

(104) Popkin, «The Philosophical Bases of Racism,» pp. 95-97.

(105) خلافًا لعدد من المؤرخين الذين يتهمون فولتير بالعداء للسامية مثل ليون بولياكوف: Léon Poliakov, *The History of Anti-Semitism*, 4 vols. (London: Routledge and Kegan Paul, 1974-1985), vol. 3: *From Voltaire to Wagner*, Translated by Miriam Kochan, pp. 88–89.

يرى بيتر جي أن فولتير قصد انتقاد التوراة تحديدًا وتأثيرها في المسيحية بتحديد أكبر لأن هدفه الرئيس كان نقد المسيحية، الأمر الذي لم يتمكن من فعله علنًا إلا عند نقد الكنيسة والإكليروس. انظر: Peter Gay, *The Party of Humanity; Essays in the French Enlightenment* (New York: Knopf, 1964), pp. 103–105.

معين من السلوك عند شعب أكثر من غيره تبعًا لنوعين من العوامل المؤثرة في شخصية الإنسان: الأول العوامل التي تؤثر في الأخلاق لأنها تعمل على العقل وتنتج دوافع تؤثر في سلوك الإنسان، مثل الغنى والفقر ونظام الحكم وشكل الإدارة في الدولة؛ ويتألف الثاني من عوامل فيزيائية تؤثر في عادات الجسد، مثل المناخ والهواء والبيئة الطبيعية المحيطة. وفي مقالته «عن الشخصية القومية» رجّح هيوم بشكل واضح مقدار تأثير نوع العوامل المؤثرة في الأخلاق (العوامل السياسية والاقتصادية واللغوية) على مقدار تأثير البيئة الطبيعية في تشكيل الشخصية الجماعية هذه[106]. لكنه في مقالته نفسها اعتبر الزنوج وغيرهم من الأعراق أدنى من البيض. وبنظره لم توجد في التاريخ حضارة حقيقية ومدنية غير بيضاء، وهذا يشمل العلوم والآداب. وحتى البيض الأقل تطورًا أنتجوا برأيه حضارة ما، أما السود فلم ينشِئوا حضارة، وادعى أن الطبيعة أحدثت الفروق بين البشر. ولأن هيوم يعتبر بحق فيلسوفًا تجريبيًا ومتنورًا (وريبيًا في موقفه من الدين)، كان لأفكاره هذه تأثيرٌ في أوساط متعلمة ومتنورة.

على المنوال نفسه، وفي مرحلة لاحقة، اعتبر فلاسفة التاريخ، وفي مقدمهم هيغل، أن روح التاريخ لم تعمل في أفريقيا وبين الهنود الحمر وفي المناطق الشديدة الحرارة والشديدة البرودة. فالشعوب التاريخية عاشت في المناطق المعتدلة. لذلك لم تنشأ في أفريقيا وفي أوساط الهنود الحمر وشعوب الأسكيمو حضارات، وبقي هؤلاء ملتصقين بالطبيعة، ولم يتحرروا منها. وهو معنى اللاتاريخية عند هيغل.

(106) David Hume, «Essay XXI: 'Of the National Character',» in: David Hume, *The Philosophical Works of David Hume,* Including all the Essays, and Exhibiting the More Important Alterations and Corrections in the Successive Editions Published by the Author, 4 vols. (Bristol, England: Thoemmes Press, 1996), vol. 3: *Essays, Moral, Political, and Literary,* pp. 216 and 224-228.

الفصل الثامن

في بعض جوانب
موضوعة الدين في فكر التنوير

في أن فكر التنوير موجةٌ فكريةٌ في القرن الثامن عشر جاءت بعد الثورة العلمية في القرن السابع عشر. في أن المشترك بين مفكري التنوير هو التفاؤل المعرفي والاعتقاد أن المعرفة العلمية تضمن حل مشكلات المجتمع التي تنبع في أغلبيتها من الجهل والخرافة. في أن فكر التنوير استمرارٌ فكريٌ فلسفيٌ للثورة العلمية لا أيديولوجيا طبقة رأسمالية صاعدة. وفي أنه فكر فئات مدينية عبّرت عن نقدها للظروف الاجتماعية والسياسية، وخطوة في علمنة وعي النخب. في أن «دعوة» التنويريين لم تكن ضد الدين بشكل عام بل ضد الخرافات وممارسات الكهانة. وفي أن بعضهم قاد النقد إلى درجة المادية والإلحاد. في إيمان مفكري التنوير عمومًا بأهمية الروحانية، وفي اعتبار عدو الدين الروحاني ليس عدم الإيمان بل الخرافة. في نقد ديدرو وصاية رجال الدين على تحديد الخير والشر، وفي أنه لا توجد تراتبية في الطبيعة. في أن الأخلاق الطبيعية تعني أن الخير أفضل من الشر، والخير العام أفضل من الخير الجزئي، وفي نقده وصاية رجال الدين على السياسة.

في أن فكر التنوير تأثر بالمنهج العلمي عند نيوتن وبنظرية لوك الحسية في المعرفة، وعقلانية ديكارت، ولا سيما ريبيته. في وظيفة الإنسيكلوبيديا في جمع المعارف الجزئية ونشرها بدلًا من تأسيس ميتافيزيقا على شكل منظومة فلسفية. في مقدمة دالامبير للموسوعة كبيان لفكر التنوير. في الانطلاق من تجريبية بيكون وفيزياء ديكارت ونيوتن ضد «الميتافيزياء». في افتراض المساواة بين البشر، في أن مفهوم العدالة ناجم عن الاضطهاد وفقدان المجتمعات المساواة. في أن الخير والشر يُشتَقان من الموقف من العدالة والظلم لا من الدين. في أن المسيح واعظ أخلاقي من أجل العدل والمساواة. في أن العقيدة (الدوغما) أسسها الرسل وآباء الكنيسة لا المسيح.

في أن روسو نقل النقاش في مفهوم الخير والشر من نقاش في الطبيعة الإنسانية والخطيئة إلى فضاء المجتمع والسياسة. في أنه اعتبر أن أنواع الحكومات تجعل الناس أخيارًا وأشرارًا، وفي أن الخطيئة الأولى بهذا المعنى هي التمدن نفسه. في إيمانه بالحاجة إلى ديانة مدنية تشكل أساسًا عقيديًا للفضائل. في أن المسيحية عمومًا والكاثوليكية خصوصًا لا تصلح ديانة مدنية. في أن المؤسسة المسيحية كسلطة أعاقت خصوصية المسيحية الأصلية كديانة روحانية ومنعت تشكل دين مدني في الوقت عينه.

في تأليهية فولتير، وفي رفضه كفر دولباك الإلحادي. في تحديد المشترك بين الديانات المختلفة باعتباره «الدين». في أن الدين كان قبل ذلك هو الإيمان، وجماعة المؤمنين كانت كنيسة، لا دينًا. في نقد الوثنية وطقوسها كمدخل لنقد الكاثوليكية. في رفض التفسير الأخلاقي للدين بدليل الديانات الوثنية الطقسية. في الفكر التاريخي للتنوير منذ فولتير. في اعتبار الأساطير مرحلة طفولة إنسانية عند فونتينيل لا مسألة مناخ أو عقلية شرقية وغربية. وفي وجود توحيد أولي بدائي عند الشعوب، وفي نقد هذه الفكرة. في النظريات التي تبني على انتشار فكرة الطوفان في الديانات، وفي اعتبار ما بعد الطوفان بداية قصة خلق جديدة تبدأ بتعددية الآلهة. في نظرية فيكو التاريخية في الدين.

في الاهتمام بالتاريخ الدنيوي بدلًا من التاريخ المقدس. في نشوء فكرة التقدم من فلسفة التاريخ. في زرع المعنى في التاريخ الدنيوي بواسطة فلسفة التاريخ كبديل من التاريخ المقدس. في ربط الخير والشر بالمنفعة عند هلفثيوس. في اعتبار البشر لا أخيارًا ولا أشرارًا بل كائنات تنشد مصلحتها، وفي أن الخير والشر يكمن في التشريع الذي تقوم به الحكومات. في تطور الفكر التاريخي التنويري عند تورغو، وفي صوغ فكرة التقدم عند كوندورسيه. في تحويل فكرة التقدم العلمي إلى فلسفة ثم أيديولوجيا عند أوغست كونت. في أزمة فكر التنوير وتحويله إلى أيديولوجيا خلاصية بديلة من الدين في القرن التاسع عشر.

في الفكر المحافظ الذي نشأ مع فكر التنوير دفاعًا عن الدين والملك والعائلة. وفي تحوّله إلى أيديولوجيا حديثة يمينية محافظة. في نشوء نظرية المؤامرة في تفسير علاقة الثورة بفكر التنوير.

أولًا: عن دور فكر التنوير

مفكرو التنوير في القرن الثامن عشر هم تعبير عن موجة فكرية أعقبت مرحلة الاكتشافات العلمية وما سمّي بعصر العقل في القرن السابع عشر، بما فيه العقلانية من جهة ونشوء نظرية المعرفة الحسية التجريبية في الفلسفة الإنكليزية من فرنسيس بيكون إلى جون لوك.

توزّع مفكرو تلك المرحلة التي تسمى في تاريخ الفكر بمرحلة فكر التنوير على المجالات المعرفية كلها، من العلوم الطبيعية والتاريخ والفلسفة حتى الأدب والمقالة القصيرة وغيرها. وانتشروا في فرنسا وإنكلترا واسكتلندا وإيطاليا وألمانيا. وكانت باريس مركز هذه المرحلة الفكرية من دون منازع. وسمّي مفكرو التنوير في فرنسا بالفلاسفة (Les Philosophes) على لسان معارضيهم اللاهوتيين والمفكرين المتمسكين بالفلسفة في خدمة اللاهوت. وعلى الرغم من منزلة الفلاسفة المعتبرة في الفكر الغربي، إلا أن التسمية هذه ترذيلية شبيهة دلاليًا بالتسمية العربية العامية في دمغ المثقفين بالفلسفة والتفلسف.

عدد قليل فحسب من الفلاسفة تمسّك بمبادئ الدين التي نشأوا عليها، وانتقلت أغلبيتهم إلى مواقف تأليهية أو مادية وحتى إلحادية في بعض الحالات. ومنهم من كان ملكيًا مواليًا للملك، ومنهم من كان جمهوريًا راديكاليًا (وحتى ديمقراطيًا في حالة روسو مثلًا). فهم لم يشكّلوا حزبًا سياسيًا، أو حتى تيارًا سياسيًا بأي معنى. لكنهم كانوا على وعي بكونهم يشكلون موجة فكرية تؤدي دورًا واعيًا لنفسه. وغالبًا ما كانوا أصدقاء شخصيين، وهو ما لم يقلّل من نزاعاتهم وانتقاداتهم المتبادلة العلنية، وحتى من الخصومة الشخصية والغيرة العلنية في بعض الحالات، بل ربما زادها قابلية للاشتعال.

استغلوا جميعًا الصراع القائم بين الدولة والكنيسة للمناورة من أجل تسويغ حرية التعبير[1]. أما في إنكلترا فاندمج مفكرو التنوير في المؤسسات

---

(1) يقول بيتر جي إنهم استمتعوا باستغلال هذا الصراع. انظر: Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, Norton Library; N870 and N875, 2 vols. (New York; London: W. W. Norton, 1995), vol. 1: *The Rise of Modern Paganism*, p. 4.

القائمة العلمية والسياسية، وحتى الجامعية الثيولوجية، ولم يشكلوا تيارًا، أو فئة قائمة بذاتها. وفي المرحلة نفسها لم يؤدِ المنوّرون أو التنويريون الألمان أي دور ثقافي سياسي يسترعي الانتباه في المجال العام، وانصرفوا إلى مجال التأليف والكتابة لجمهور محدود، متجنبين الخوض في قضايا دينية وسياسية حساسة.

شكّلت أفكار التنوير صيرورة فكرية وفلسفية متفاعلة مع التطور الاجتماعي والسياسي تمثّلت في ازدياد تأكيد استقلالية العقل والأخلاق الإنسانيين، وفي الإجابات الفكرية الدنيوية عن الأسئلة الروحية التي ثارت في آن، كما تمثلت في التفاؤل المعرفي، وليس في الإيمان بإمكانية المعرفة العلمية فحسب، بل في الاعتقاد أنها تتضمن حلولًا لمشكلات المجتمع التي يقبع الجهل في أساسها أيضًا.

انطلق عصر التنوير معرفيًا من الفتح الفكري لفرنسيس بيكون في نقده أصنام العقل في المنطق الجديد في مقولته المعروفة «المعرفة قوة» التي كتبت على مدخل الجمعية الملكية في لندن. كان فلاسفة التنوير يعون حداثة عصرهم، ويعرفون الاكتشافات العلمية في الطب ونظريات أستاذ الطب هيرمان هارفي في لايدن، كما كانوا على علم بتخلف الممارسة الطبية والشعوذة. وكان يعون فيزياء بويل ونيوتن. وكانوا يدركون مدى تخلف المجتمع وفقره ومعاناته الحرب والفقر والمرض التي كادت تقضي على سكان أوروبا في العصور السابقة، لكنهم كانوا يدركون القوة الكامنة في تطور الزراعة والاقتصاد عند معاصريهم الفيزيوقراطيين، وفي المعرفة عمومًا لأن الجهل هو سبب الآفات كلها. وعلى الرغم من التعاسة المنتشرة في كل مكان من حولهم (الفقر والجهل وموت الأطفال والأمهات عند الولادة والتعامل الاجتماعي القاسي مع الأيتام)، رأوا انفتاحَ الأفق. وعلى حد تعبير بيتر جي كانت العصور السابقة تخشى من التغيير لأنه يعني الحرب أو الأوبئة وغيرها، في حين أن هؤلاء عاشوا في عصر يخشى لأول مرة الجمود. وارتفع عدد سكان إنكلترا من ستة ملايين ونصف المليون في عام 1750 إلى تسعة ملايين في عام 1800؛ وزاد عدد سكان فرنسا أربعة ملايين خلال القرن الثامن عشر، وسكان السويد، الدولة

الوحيدة التي كانت تجري إحصاءً سكانيًا فعليًا، 70 في المئة في الفترة عينها[2]. كان الجيل الأول من عصر التنوير ما زال يعيش انتشار الخرافات والشعوذة في الطب ونهاية صيد الساحرات والاعتقاد بقدرة الملوك على الشفاء باللمس. لكنهم عاصروا أيضًا بداية التنظيم الإداري المركزي للدولة، والصراع الفعلي مع الكنيسة على أملاكها وعلى تحديد سياسات التعليم وغيرها من القضايا، وكذلك انتشار الأكاديميات العلمية، ونشوء الصناعة.

خاض هؤلاء صراعًا ضد الخرافات والشعوذة في سبيل نشر الفكر العقلاني. وجمعوا الاطلاع العلمي إلى الثقافة الكلاسيكية اليونانية واللاتينية، ومعرفة فكر القرن السابع عشر العقلاني. واعتبروا الإنسان كائنًا مستقلًا مسؤولًا عن أفعاله، وليس آثمًا تكمن الخطيئة في طبيعته[3]. وفي الإجمال يمكن القول إنهم كانوا دنيويين مقبلين على الحياة والطبيعة وقضايا الدنيا ضد نكوص المسيحية عنها. وكانوا ناقدين لزهد المسيحية في الدنيا، إذ اهتموا بالعلم والمعرفة وبالحياة الدنيوية وحق الإنسان فيها، بدلًا من انتظار الآخرة. وبتعميم سريع يمكن القول أيضًا إن فكرهم كان فكرًا مدينيًا. فالتنويريون أبناء ثقافة المدن التي بدأت تنشأ، أكانوا ولدوا فيها أم لا، وهم نتاج عادات هذه المدن المختلفة. وساهموا أيضًا في إنتاج ثقافتها وعاداتها.

لا يصح في أي حال اعتبار فكر التنوير فكر طبقة رأسمالية صاعدة كما جرت العادة في التأريخ الماركسي العقائدي. ففكر التنوير نشأ من اكتشافات علمية وتراكم فكري سابق عليه، كما أن حامليه ومنتجيه هم عمومًا من أبناء طبقات وخلفيات اجتماعية مختلفة انضموا إلى البرجوازية المدينية في باريس وغيرها. وهذه البرجوازية تشكّلت في أغلبيتها من الموظفين والإداريين والمحامين والكتّاب وأفراد من أبناء الأرستقراطية، أما العناصر الرأسمالية فيها فغالبًا ما كانت تجارية أو عقارية، أما الرأسمالية الصناعية فلم تشكّل عنصرًا فاعلًا في هذا السياق. وحتى الرغبة في كسر علاقات التبعية الإقطاعية بعد أن

---

(2) Gay, vol. 2: *The Science of Freedom*, pp. 21-22.

(3) المصدر نفسه، ص 398.

أضعفتها الملكية المطلقة لم تقتصر على البرجوازية. شاخت هذه العلاقات وهرمت إلى درجة أن فئات واسعة من أبناء الأرستقراطية أنفسهم رغبوا في التحرر منها[4].

على الرغم من تحذّر بعض حَمَلة التنوير من أصول أرستقراطية، غالبًا ما كانت أيديولوجيا التنوير ناقدة جدًا تقسيم الناس إلى منازل، ليس بموجب الكفاءة والقدرة وإنما بموجب المولد أو النسب. وفي هذا العصر نشأت وتفاعلت جمعيات كبرى للعلماء تضم نقّاد الأيديولوجيات الموروثة الذين يربط بينهم السعي إلى تحقيق إنجازاتٍ علمية أو فكرية مثل الجمعية القمرية في بيرمنغهام، والمحافل الماسونية بأنواعها الطقسية المختلفة. أما الجمعيات العلمية الملكية التقليدية فتكيّفت رويدًا رويدًا مع هذا الوضع، أو تعرّضت للنقد[5]. وأجرت الباحثة مارغريت جيكوب التي سبق أن اقتبسنا منها بخصوص علاقة مفكرين إنكليز بالماسونية بحثًا عن انتشار الجمعيات السرية (وللدقة شبه السرية، فالجميع كان يعرف وجودها) ونشاطها الفكري والطقسي. وبينت كيف أن الانتماء إليها وممارسة الطقوس أنتج نوعًا جديدًا من العواطف تجاه سياقات دنيوية مثل المجتمع المدني والعقل والحرية. وكان هذا أحد أسس التحول العاطفي عند النخب الأوروبية الذي سمح بتقديس هذه القيم، بما فيها الدولة الوطنية[6]. فالتحول العاطفي لا يجري بالاستنتاجات العقلية وحدها، والشعور بالمقدس يمارس في الجماعة. وأنتجت هذه الجمعيات انتماءات النخب الجديدة لجماعات تؤمن بالعقل والحرية، وسمحت بإنتاج مقدسات جديدة يرافقها التحول العاطفي المطلوب.

---

(4) من المفيد في هذا السياق مراجعة كاتب ماركسي تنقيحي يعرض بعمق وجهات النظر التنقيحية بخصوص حجم البرجوازية في فرنسا قبل الثورة، وهل هو مجرد مقولة غير مثبتة، كما يعيد النظر في فكرة أن الثورة الفرنسية ثورة الرأسمالية على الإقطاع... هذا كله في معرض الدفاع عن وجهة النظر الماركسية: George C. Comninel, *Rethinking the French Revolution: Marxism and the Revisionist Challenge* (London; New York: Verso, 1987), pp. 180-181.

(5) إريك هوبزباوم، عصر الثورة: أوروبا، 1789 - 1848، ترجمة فايز الصياغ؛ تقديم مصطفى الحمارنة، ط 2 (بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة، 2008)، ص 68-69.

(6) Margaret C. Jacob, *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe* (New York: Oxford University Press, 1991).

لسنا في صدد عرض تاريخي فلسفي لفكر النهضة والتنوير. وعرضنا ذلك جزئيًا في سياق محاولة فهم علمنة الوعي. وليس هدف الكتاب التأريخ لفكر التنوير، ولا هدف هذا الفصل، ولا الفصول التي سبقته. ولا يمكننا الإحاطة بمثل هذا الموضوع الذي أُلفت عنه آلاف البحوث وصدرت عنه عشرات الكتب المهمة. وإنما هدفنا هو شرح المقدمات الفكرية لنشوء نمط التفكير الذي يعمّم العلم فلسفيًا، ويتعامل مع الدين كموضوع للبحث والتفكير النقدي، ويتحول في بعض الحالات إلى أيديولوجيا علموية.

يشكّل التنوير نوعًا من قطع درامي مع الماضي بنظر مؤرّخ لتاريخ الأفكار مثل إرنست غلنر. ففي دراسته المادية الفرنسية في القرن الثامن عشر أكد غلنر التحولات الفكرية الأساسية التالية التي أطلقها التنوير (أو التي سمي انطلاقها بالتنوير بحسب رأينا): التجريبية في نظرية المعرفة، واللذائذية والأنانية في فهم النفس البشرية (وهو ما شكّل أساسًا لعلم النفس لاحقًا)، والإيمان بالعقل وأحكامه، والنفعية في الأخلاق والسياسة، والبراغماتية في نظرية الحقيقة، والإيمان بالتربية لتحسين الجنس البشري، وتحوّل الازدواجية بين الطبيعي وما فوق الطبيعي إلى ازدواجية بين الذات العارفة والفاعلة وموضوع المعرفة والفعل[7]. ونحن نرى التنوير استمرارًا طبيعيًا للثورة العلمية في القرن السابع عشر، وللإنتاج الفكري لبيكون وديكارت وجون لوك، على مستوى الفلسفة والأدب والنقد والمجتمع والتأريخ، وعلى مستوى الموقف الأيديولوجي أيضًا. إنه الفكر الذي أرسى الأساس للموقف العلماني الداعي إلى تحديد دور الدين في الدولة والمجال العام، بدءًا بتحديد دور المؤسسات الدينية، الذي قاد أخيرًا إلى أنموذج (بارادايم) العلمنة في العلوم الاجتماعية في فهم صيرورة الحداثة الأوروبية. وهو يُطبّق في كثير من الحالات كأنموذج في تشخيص الشروط التي لا بد من توافرها لتقود مجتمعات أخرى غيرها إلى الحداثة في نظر من يتبنون العلمانية كأنموذج.

---

(7) Ernest Gellner, «French Eighteenth Century Materialism,» in: Daniel John O'Connor, ed., *A Critical History of Western Philosophy* (London: Routledge, 1965), pp. 278-284.

انظر أيضًا الفصول الأولى من كتابه الفكر والتغيير عن فكرة التقدم: Ernest Gellner, *Thought and Change* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1964).

على الرغم من المحاولات التي قام بها مفكرو القرن الثامن عشر، ولا سيما التنويريون الاسكتلنديون في فهم المجتمعات ذاتها، كما في حالة الكتابة عن تاريخ المجتمع المدني عند آدم فيرغسون، والاقتصاد السياسي عند آدم سميث، فقد حل بحث التغيير الاجتماعي، بعد ماركس ودوركهايم خصوصًا، وبعد علم الاجتماع عمومًا، في محل التغيير في الوعي المسمّى «التنوير». فصار من غير المقبول الجزم بأن المجتمع أصبح أقل تدينًا وأكثر تنوّرًا، أو أكثر عقلانية، أو للدقة أقل لاعقلانية لمجرد حصول هذه التغيرات عند النخبة، بل أصبحت البنى الاجتماعية ودور الدين فيها، وتغيرات هذه البنى موضوع علم الاجتماع الذي بدأ يرصدها. وفي مرحلة لاحقة أطلق بعض علماء الاجتماع على هذه التغييرات الاجتماعية تسميات مثل «التحديث» و«العلمنة». لكننا نرى أن المقدمات الفكرية في علمنة الوعي كانت ضرورية في التفاعل مع التغيرات الاجتماعية التي أدت إلى نشوء المركب المسمى بالحداثة. ولتشكيل فكرة عنها قريبة من الواقع، لا بد من دراسة الصيرورة بكاملها.

يمكن القول بشكل أكثر تبسيطًا إن التنوير هو فكر علماني (للدقة دنيوي) بالمعنى الواسع للكلمة، ويصل عند بعض المفكرين في نقدهم الدين حد الإلحاد. لكنه ليس العلمنة كصيرورة اجتماعية، بمعنى أن التنوير إذا كان المقصود به فكر التنوير، ولا سيما تنوير القرن الثامن عشر، فقد كان للقلة، أما «العلمنة» كنظرية اجتماعية فتتناول صيرورة اجتماعية ثقافية شاملة تمر بها الكثرة الكاثرة[8]، والمقصود هو بالطبع المجتمع ككل. ولا شك في أن التغيير الفكري عند النخبة الفكرية إذا دام وتواصل وتفاعل مع المتغيرات الاجتماعية فلا بد من أن يمارس عبر التربية والتعليم ووسائل الاتصال مع الوعي الشعبي، لكن تاريخ تطور الأفكار، إذا كان للأفكار تاريخ، ليس التاريخ الفكري للمجتمع. وثمة فرق بين التنوير كفكر فلسفي، والمقصود بما يسمى عملية علمنة المجتمع. لكن لا شك في أن فكر التنوير في تفاعله مع تطوّر العلوم ساهم مساهمةً مباشرةً في علمنة وعي النخب الثقافية والسياسية والعلمية. وإن

(8) Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century: The Gifford Lectures in the University of Edinburgh for 1973-4*, Gifford Lectures; 1973-74 (Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1975), p. 9.

عناصر من هذا الوعي المعلمَن تحوّلت بفعل تطورات اجتماعية، منها الصناعة وانتشار التعليم وعقلنة نظم الإدارة في الدولة، إلى ثقافة مهيمنة في مجالاتٍ حياتية تتزايد باستمرار.

تولّدت عناصر فكر التنوير كفلسفة وأيديولوجيا نقدية من قراءة الفلسفات السابقة في ضوء الثورات العلمية والصناعية والسياسية في بريطانيا وفرنسا بشكل خاصٍّ. وتفاعل مع الثورة الصناعية كل من التطوّر العلمي في مجالات الكيمياء والميكانيك، وكذلك الاختراعات الناجمة عن التجربة المهنية والحرفة (ليس بالضرورة عن العلوم النظرية مباشرة التي استغلت قوانين هذه العلوم) كما في حالة تحويل الآلة البخارية من أداة ضخ الماء من المناجم إلى محرّك على يد المهندس الاسكتلندي جيمس وات (James Watt) (1736-1819)، ثم بالقاطرة البخارية عند جورج ستيفنسن الذي لم يكن عالمًا بل ميكانيكيًا. وما لبث المحرك البخاري أن غيّر مفهوم البشرية للمسافات والزمن. وقاد التفاعل بين الكيمياء والفيزياء والهندسة الميكانيكية إلى محركات مختلفة تمامًا تعمل على أنواع من الوقود ما زالت تُطوّر حتى عصرنا. ومع نشوء الصناعة تغير طابع البرجوازية المدينية، وازداد نفوذها الاقتصادي وتطلعها إلى النفوذ السياسي. ونشأ جمهور المدن الواسع من العمال الأجراء. وأدى التطور العلمي اللاحق واستخدامه في الصناعة، ولا سيما في القرن التاسع عشر إلى الحاجة إلى تعليم «العامة» على نطاق واسع.

نشأ فكر التنوير قبل هيمنة البرجوازية الصناعية، وقبل نشوء تعبيراتها الفكرية والمضادة لها في القرن التاسع عشر. إذ نشأ هذا الفكر في أوساط مدينية من المثقفين والموظفين في ظل تطور معرفي علمي. ومع تطور نقد حالة المجتمع في كنف النظام القديم لم تتخذ فلسفة التنوير موقفًا سلبيًا من الدين بشكل عام، بل من الخرافة ومروّجيها تحديدًا. ودار صراع مديد في تحديد حجم الخرافات القائمة في الديانات، وتدرّج الديانات بموجب ذلك. وتكمن المشكلة بالنسبة إلى التنوير تحديدًا في أنماط المعرفة التي يكون اتجاهُها خاطئًا منذ البداية، فيزداد خطأها فداحة مع الوقت، أي كلما راكمت من هذا النمط من المعارف. ومن هنا فإن الدوغما العقائدية المؤلفة بحكم تعريفها من معارف وقصص غير مفحوصة، ومن آراء مسبقة كثيرة هي عدو المعرفة القاتل

بالنسبة إلى التنوير. ليس الجهل وحده هو المشكلة، بل الجهل الذي يتظاهر أنه الحقيقة، فهو الذي يصيب المعرفة في مقتل. ويمكن بهذا اختصار علاقة التنوير بالعقائد والخرافات[9]. والمشكلة في هذه الحالة ليست مسألة وهم (Illusion)، بل مشكلة ضلال (Delusion). ولا ينطبق ذلك على المعرفة فحسب، بل يشمل الإيمان أيضًا. فالنقيض الكامل للإيمان ليس عدم الإيمان بل الخرافة، لأن الخرافة تنبت على جذور الإيمان ذاته وتجففها. إنها تجفف المصدر الذي تعيش عليه. المعرفة والإيمان يواجهان عدوًّا واحدًا متمثلًا بالخرافة. ومحاربته هي مهمتهما الأولى، وليس لهما إلا أن يتوحدا في مواجهته.

بيير بايل الذي سبق أن عرضنا دوره في هذه النقلة الفكرية يرسي الأسس لهذا التفكير في قاموسه الفلسفي التاريخي النقدي من عام 1697: «لا أدري إذا كانت العقبة أمام التشخيص الصحيح غياب المعرفة أم حضور الآراء المسبقة...»[10]. لا يرغب بايل في نقد مضمون الإيمان، فهو يتجنب ذلك، لكنه يرفض الموقف الذي يبرر استخدام أي وسيلة في الدفاع عن العقيدة وتبريرها، مثل الكذب والآراء المسبقة والخرافات. والمشكلة كما يقول بايل ليست الإلحاد بل الخرافة. وهو يصرّ على استقلالية العقل، ليس ضد خداع الحواس والمعارف اللايقينية فحسب، بل ضد الخرافات التي تُساق في إطار العقائد على وجه الخصوص. كل شيء يجب أن يبرر ذاته أمام العقل. لكن العقل عند بايل يجب أن يعرف حدودَه. ومن هنا يمكن أن يُختلف على بايل

(9) لمزيد عن هذا الموضوع انظر مراجعة إرنست كاسيرر لمواقف فكر التنوير: Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, Princeton Classic Editions (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009), p. 161.

(10) انظر موضوع Pellisson في كتاب بيير بايل في عام 1697. استعنا هنا بالطبعة الثانية الصادرة في عام 1737، والمنشورة على الإنترنت: Pierre Bayle, *The Dictionary Historical and Critical*, 5 vols., Second Edition, Carefully Collated with the Several Editions of the Original, in which many Passages Are Restored, and the Whole Greatly Augmented, Particularly with a Translation of the Quotations from Eminent Writers in Various Languages; to which is Prefixed the Life of the Author, Revised, Corrected and Enlarged by Des Maizeaux (London: [s. n.], 1734-1738), vol. 4: *M-R*, (1737), pp. 536-537, on the Web: <http://books.google.com.qa/books?id=JmtXAAAAYAAJ&pg=PA208&lpg=PA208&dq=pierre+bayle's+critical+historical+dictionary+pellision&source=bl&ots=kljDFWPBZd&sig=pH9yOkJw1V2tcg6yhljginFqjJA&hl=ar&sa=X&ei=8tblT539ClnNrQfYlIDyCA&ved=0CCAQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false>.

لنسخة جديدة انظر: Pierre Bayle, *Historical and Critical Dictionary: Selections*, Translated, with an Introduction and Notes by Richard H. Popkin and with the assistance of Craig Brush (Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1991).

بصفته فيلسوفًا ريبيًا: هل هو من فلاسفة التنوير؟ إنه أقرب إلى ديفيد هيوم، لأنه كان يعتقد أن العاطفة لا العقل هي الدافع الرئيس للإيمان والفعل الإنساني. وربما كان هو وهيوم أكثر واقعية من فلاسفة التنوير بالمعنى الضيق، وربما بهذا المعنى أكثر تنوّرًا، بمعنى أقل تأثّرًا بأسطرة العقل ذاته.

كان هيوم بريبيته مؤثرًا جدًا في مفكري التنوير الفرنسيين، لكنه لم ينتمِ إلى حلقتهم الضيقة. وكان هدفه من نقد حدود العقل وتنقيته من الشوائب الميتافيزيقية إفرادَ مساحات لفعل العاطفة والإيمان وغيرهما. كان دور الريبية تنويريًا في مرحلة معينة. ومن هنا جاء تعريف كانْت للتنوير (في الفقرة الأولى من مقالته المعروفة «جواب عن سؤال: ما التنوير؟» في عام 1784) على أنه: «خروج الإنسان من حالة الوصاية المفروضة ذاتيًا. عدم الرشد هو عدم القدرة على استخدام الإنسان عقلَه من دون إرشاد شخص آخر. هذه الوصاية مفروضةٌ ذاتيًا لأن سببها ليس في ضعف الفهم، بل في غياب الحزم والإقدام على استخدام العقل من دون انقياد إلى الآخرين. تجرّأ على المعرفة (Sapere aude)!! أقدم على استخدام فهمك الذي تملك! هذا هو شعار التنوير»[11]. وقد ساهم جهد كثيرين في الريبية الفلسفية والبحث العلمي والتسامح الديني في استجماع الشجاعة للإقدام على المعرفة.

قبل ذلك، وفي أجواء القرن الثامن عشر عبّر الإنسيكلوبيديون الفرنسيون، ولا سيما دنيس ديدرو ودالامبير، وهما محرّرا الإنسيكلوبيديا الرئيسان، عن خلاصة الفكر الاجتماعي والسياسي والتقدم التقني والعلمي في ضوء التقدم في عصرهما. وقدّما أنموذجًا عن أيديولوجيا التنوير ذات النزعة الفردية العقلانية التقدمية، التي ترفض شعوذات رجال الدين والمؤسسات الدينية، باعتبار هذه الشعوذات تناقض العقل من جهة، وتبتعد عن الدين الطبيعي من جهة أخرى. ففي المادة عن «عدم التسامح» التي صاغها ديدرو نفسه يذكر أن الدين هو إيمان حر لا يجوز فرضه، وأن «الإنسان غير المتسامح هو مسيحي

---

(11) Immanuel Kant, «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?,» in: Immanuel Kant, *Werke*, Hrsg. von Wilhelm Weischedel, 12 vols., 8. Aufl. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977), vol. 11, p. 53.ud.

سيئ، وشخص خطر وسياسي رديء ومواطن غير صالح»... و«أن الطريق الشرعية الوحيدة لنشر الدين هو التعليم والإقناع والصلاة»، وأنه في الدولة غير المتسامحة يكون الأمير جلادًا يعمل في خدمة الكاهن[12].

مال ديدرو تحديدًا إلى تبنّي موقف أخلاقي صارم ضد رجال الدين مرتكز على فهمه لممارسة رجال الدين بأنها منافية لقوانين الطبيعة ومقيدة لحالة البشر الطبيعية وأخلاقهم المتلائمة مع طبيعة الأشياء، ومع حالة طبيعية قريبة من تفكير روسو في كتابه في أصل اللامساواة بين البشر. وفي عرضه الفلسفي/ الأدبي (وهو أسلوب راج كثيرًا في التنوير عنده وعند روسو وفولتير) لتجربة الرحالة الفرنسي بوينفيل إلى تاهيتي واكتشافه علاقة سكانها بالجسد والممارسة الحرة للحب، قدّم ديدرو أفكارًا فلسفية حادة ضد الدين كقيد لطبيعة الإنسان وسعادته، وذلك على لسان مضيفي الرحالة من سكان تاهيتي. فقد عانى الرحالة رفضه قبول عرض المضيف أن يمارس الجنس مع زوجته وابنتيه لأن دينه وإلهه يمنعانه من ذلك. ويبيّن المضيف لضيفه خطورة أن يُترك أمر تقرير الخير والشر، والتحكم بسلوك الفرد للسلطات العليا ورجال الدين، بما في ذلك أن يُطلب من الإنسان أن يغير سلوكه بناء على تغيّر تحديدهم الخير والشر، بما في ذلك تبدّل الموقف من القتل والسرقة وفق الظروف، وحتى اعتبار تناول طعام أو شراب بعينه شرًا أو خيرًا. وعلى هذا الأساس لا يوجد خير إلا ويمكن منعه وتحريمه على أيدي هؤلاء الذين نُصّبوا أوصياء، ولا يوجد شر إلا ويمكنهم فرضه. ويضطر الإنسان في النهاية إلى اللجوء إلى السياسي ضد الكاهن، وإلى الكاهن ضد السياسي، وإلى الله ضدهما؛ وينتهي إلى أن لا يكون إنسانًا ولا مواطنًا ولا مؤمنًا... وشخصًا تاعسًا ومعذّبًا ومغتربًا عن ذاته وطبيعته في الوقت عينه[13]. وتابع المضيف قائلًا: «إذا أردت أن تعرف ما هو الخير وما هو الشر في الأزمنة والأمكنة كلها فالتزم طبيعة الأشياء والأفعال، والتزم في علاقتك مع الآخرين مصلحتك ومصلحة العموم. ستكون مجنونًا إذا افترضت أن في

(12) Denis Diderot, «Articles from the Encyclopedie,» in: Denis Diderot, *Political Writings*, Translated and Edited by John Hope Mason and Robert Wokler, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1992), pp. 29-30.

(13) Denis Diderot, «Supplement to Bougainville's 'Voyage',» in: Diderot, *Political Writings*, p. 51.

الكون ما هو أعلى أو ما هو أسفل يمكنه أن يضيف إلى قوانين الطبيعة أو ينقص منها. وإرادتها العامة هي أن الخير يجب أن يُفضّل على الشر، وأن الخير العام يجب أن يرجح على الخير الجزئي[14].

كان فكر القرن الثامن عشر عمومًا مؤيدًا وجود «دين للدولة» (بمصطلحات عصرنا)، بمعنى وجود مؤسسة رسمية دينية. وحتى لامتري، الفيلسوف المادي الإلحادي، أيّد وجود مؤسسة دينية كضرورة للأمن الاجتماعي، أي إن فكر التنوير لم يتجاهل دور الدين والكنيسة. وهو أرسى المقدّمات للفكر والمواقف العلمانية بمعناها الواسع، ومن دون أن يستخدم المصطلح نفسه. ونادى بفكرة استقلالية العقل والأخلاق والتسامح الديني بمعنى عدم وجود سلطة عقابية مادية لدى الكنيسة، وبعدم وجود سلطة دينية للدولة.

اتخذ بعض مفكري التنوير مواقف حادة من تلازم الدين والدولة، وحتى من دور رجال الدين في السياسة. ونحن نجد في ملاحظات ديدرو على نص الملكة كاترينا عن المبادئ القانونية لإعادة بناء روسيا وتحديثها، والمعروف بالتسمية (Nakaz)، مواقف قاطعة في هذا الشأن. كتب ديدرو: «ثمة سؤال للمناقشة وهو هل توضع المؤسسات السياسية تحت رقابة الدين؟»، وأجاب: «لا أفضّل في قضايا السيادة أن يشارك أشخاص يبشرون بكيان فوق صاحب السيادة، وينسبون إلى هذا الكيان كل ما يشاؤون ويرغبون... لا أفضل أن يحوَّل شأنٌ من شؤون العقل إلى شأن للتعصب، ولا شأن من شؤون الإقناع إلى مسألة إيمانية، ولا أحب أن أعطي وزنًا واعتبارًا لهؤلاء الذين يتحدثون باسم الكلي القدرة. الدين هو الدعامة التي تنتهي إلى التسبّب بانهيار المنزل»[15]. ويدعو إلى موقف كلاسيكي يشكل أساسًا لما يُسمّى «اللائكية» الفرنسية المعاصرة. وهو لا يكتفي بتأكيد الفصل بين التاج والمذبح، أي بين الدين والدولة، بل يطالب بأن يفرض على رجال الدين ما يقولونه في المجال العام، ربما لأنه لا يتخيل بعد إمكانية إبعادهم عنه، وذلك من دون أن يوفر لفظًا في هجائهم: «لا يمكن أبدًا اعتبار أي مسافة بين التاج والمذبح مسافة كافية»... «ليس في العالم

---

(14) Diderot, «Supplement to Bougainville's 'Voyage',» p. 52.

(15) Denis Diderot, «Observations on the Nakaz,» in: Diderot, *Political Writings*, pp. 82-83.

مكان أمكن فيه إخضاع الكهنة للقانون وإقناعهم بقبول منزلة مواطنين من دون عنف. فهم يرون غالبًا أنهم مسؤولون أمام الله وحده. طالبوا في كل مكان بتشريعات خاصة بهم، وحافظوا على حقهم بالقسم والحنث بأي قسم... لا يمكننا أن نفكر إلا سوءًا في عرق من البشر يقدّسون الجريمة حين يروق لهم، ولا يمكن الوثوق برجال احتفظوا لأنفسهم بامتياز مخاطبة الناس المجتمعين باسم رب العالمين... السياسة الحكيمة تفرض بصرامة على مثل هؤلاء ما يجب عليهم قوله في العلن... لا توجد فوضى اجتماعية مثل التي يسببها هؤلاء الذين يستخدمون ذريعة الدين، ويستغلونها لتحقيق مطامعهم»[16].

لكن فكر التنوير لم يتفلسف في نقد الدين لمصلحة العامة، ولا لغرض إقصاء الدين من المجال العام، بما فيه الدولة. لكنه انتقد ممارسات الكهانة، وحوّل الدين نفسه ومنشأه إلى موضوع للدراسة والبحث، وتابع بلورة مفهوم الدين الطبيعي لنقد الكنيسة وغير ذلك. وهذا لا يعني أن أهمية الدين الاجتماعية والسياسية غابت عن فلاسفة التنوير. فهم لم يعيشوا خارج سياق عصرهم. ولم يكونوا بالضرورة ثوريين سياسيًا. وكان بعضهم جزءًا من الأرستقراطية المُمَأسسة أو جاءوا إلى صالوناتها وداروا في فلكها على الرغم من أصولهم المتواضعة، وبعضهم الآخر تولّى مناصب في الدولة الملكية. وقلة منهم (مثل ديدرو) عرّضت نفسها للملاحقة القضائية، وبعضهم حاول التهرب من المحاسبة القانونية على أفكاره باستغلال علاقاته بعلية القوم من أرستقراطية الدولة. وقلّه منهم دفعت ثمن مواقفها بملاحقة سياسية. نحن لا نتحدث هنا عن أشخاص ثوريين بالضرورة، بل عن ثورة فكرية قام به مفكرون غير ثوريين غالبًا. ويشكل ذوو الخلفية الفقيرة من بينهم استثناءات، مثل المشرد من جنيف إلى باريس جان جاك روسو. وكان دالامبير لقيطًا. لكنهم جميعًا وجدوا طريقهم إلى الفئات العليا، من دون أن تغيب حالة البؤس والتعاسة عن ناظريهم حين عاشوا في أوساط صالونات أرستقراطية، أو بين فئات مدينية بوهيمية متحللة من انتماءاتها الطبقية.

توّجت تيارات فلسفة التنوير المختلفة في القرن الثامن عشر المنهج

---

(16) Diderot, «Observations on the Nakaz,» p. 83.

النيوتني بصفته المنهج العلمي بـ «أل التعريف»، وفلسفة جون لوك الحسية التجريبية كنظرية في المعرفة، واعتبرت أن منهج نيوتن بصفته منهجًا علميًا هو الوحيد الصالح للوصول إلى الحقيقة. وإذا أضفنا إلى ذلك نشأتهم في ظل عقلانية ديكارت التي تقوم على التشكيك في كل فكرة لا تتميز بوضوحها وصحتها، أو لا تُشتَق بشكل واثق ومتماسك بمنهج استنباطي من فكرة كهذه، نجد أن فلسفة التنوير كرَّست بذلك مرجعًا معرفيًا جديدًا غير المرجع الديني المسيحي. فديكارت كما هو معروف اعتقد أن الله هو الضمان لوجود التناسق بين العقل والمادة، بين الفكر والامتداد. ويرى ماركس وأنغلز في كتابهما **العائلة المقدسة** (1845) أن التنوير الفرنسي، ولا سيما ما اعتبراه النزعة المادية الفرنسية، أخذ من ديكارت فيزياءه وترك ميتافيزياءه (الميتافيزيقا)، وتجلى ذلك بشكل خاص في تنظير أطباء مثل ليروي وكاباني[17] ولامتري[18]. أما فلسفة التنوير فلم تؤسّس منهجًا فلسفيًا جديدًا بقدر ما جمعت بين تشكيكية ديكارت العقلانية وتجريبية نيوتن الاستقرائية، وحسّية جون لوك، ومن هنا أهميتها. فهي تكمن في التوفيق (أو التلفيق أحيانًا) بين العقلانية القارية من جهة، والعلم التجريبي والفلسفة الحسية والفكر التجريبي الإنكليزي المرتبط بهما الذي كان مصدرًا لريبية جديدة اتخذت لها مسارًا مختلفًا منذ هيوم، من جهة أخرى. قامت فلسفة التنوير على إنجازات فكرية وعلمية سابقة عليها. لكن جهد فكر التنوير لوضع هذه الإنجازات في نسق فكري، وجهدها في نقد البنى الفكرية والاجتماعية والسياسية القائمة وإسقاطه على التاريخ السّياسي وتاريخ الأديان، أطلقا حركة من الأفكار كان لها أثرٌ كبير في الفكر السياسي والبنى السياسية في الغرب عمومًا.

---

(17) بيار جان جورج كاباني (Pierre Jean Georges Cabanis) (1757-1808) طبيب ومحامٍ وثوري فرنسي، وعالم أسّس مبكرًا الفيزيولوجيا على العمليات البيولوجية، وحاول أن يؤسس العمليات الفكرية والعاطفية على الفيزيولوجيا، إضافة إلى إدارة مستشفيات وإعداد كتاب عن الصحة العامة بعد الثورة الفرنسية.

عرفت عن كاباني مقولة إن الدماغ يفرز الأفكار كما يفرز الكبد الصفراء.

(18) Karl Marx and Friedrich Engels, «*Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten,*» in: Karl Marx and Friedrich Engels, *Karl Marx, Friedrich Engels, Werke*, 37 vols. (Berlin: Dietz, 1956-1989), vol. 2, p. 134.

استنتج فكر التنوير في القرن الثامن عشر من علوم قرنه والقرن الذي سبقه عبثية البحث في مفهوم الله لتبرير ذاته وشرعنة جهده الفلسفي. فالعلوم باتت تحدد مفهوم الحقيقة بناء على معارفها العينية[19]. المعرفة العلمية بطبيعتها جزئية ونسبية، ولا يمكنها الوصول إلى المطلق. لكن هذا النقص دفع فكر التنوير إلى الاستعاضة عن المطلق بالنزوع إلى الإحاطة بأكبر كم من الجزئيات، وأكبر عدد من المعارف، أي إلى محاولة معرفة كل ما يمكن معرفته. دفعت الرغبة في المعرفة الشاملة بـ «الكل» إلى فكرة الإنسيكلوبيديا التي تستوعب وحدة الوجود في وحدة العلوم. لكنَّ الكوني هنا ليس الكوني بالمعنى الذي كان قائمًا في التاريخ المسيحي، أو في أي تاريخ ديني أو ميثولوجي آخر؛ فالكوني هنا لا يشمل وحدة المعنى. وهذا ما يترك ساحة المعنى فارغة، لتبقى هذه مجالًا للصراع والبحث. إن ما ميز مفكري التنوير من سابقيهم في بداية الحداثة، أنهم كانوا واعين لأنفسهم كجماعة في «جمهورية الحروف»، وأنهم عملوا بوعي على تغيير المجتمعات بواسطة المعرفة. وكان المعبّر الأفضل عن ذلك هو الإنسيكلوبيديا التي رئس ديدرو مجموعة محرريها[20] (المجموعة التي وقفت خلف هذا العمل هم أولئك الذين سموا «الفلاسفة»، والشبان منهم تحديدًا: دالامبير وكوندياك وروسو وديدرو نفسه)، وجميعهم من تلامذة فلاسفة الجيل الذي سبقهم، مثل بولانجيه ومونتسكيو وفولتير الذين كانوا أحياء حين صدر المجلد الأول من الإنسيكلوبيديا التي ألّفها الفلاسفة الشبان.

في الأعوام عينها صدرت مؤلفات مهمة في أجواء الغليان الثقافي الذي عاشته باريس. فصدر كتاب **روح الشرائع** لمونتسكيو (1740)، وكتاب روسو **خطاب عن العلوم والآداب** (1750)، وكتاب فولتير **قرن لويس الرابع عشر** (1751)، وألقى تورغو محاضرته المعروفة في السوربون عن تقدم العقل الإنساني في عام 1750.

---

(19) Cassirer, pp. 158-159.

(20) انظر مقدمة ريتشارد شواب، على ترجمة مقدمة دالامبير لإنسيكلوبيديا ديدرو التي نشرت أيضًا في كتاب منفصل: Richard N. Schwab, «Introduction,» in: Jean Le Rond d' Alembert, *Preliminary Discourse to the Encyclopedia of Diderot*, Translated by Richard N. Schwab with the Collaboration of Walter E. Rex; with an Introduction by Richard N. Schwab (Chicago: University of Chicago Press, 1995), p. xii.

نُشر من الإنسيكلوبيديا سبعة عشر مجلدًا بين عامي 1751 و1757. وبيع من طبعتها الأولى 4000 نسخة بمبالغ باهظة حتى بالنسبة إلى الأغنياء. وبعد نشر المجلد الأول بدأ الهجوم الذي قاده اليسوعيون عليها، والذي بدأ بالتشكيك في الأمانة العلمية للكتّاب واتهامهم بسرقة فرنسيس بيكون، وانتهى إلى اتهامهم بالهرطقة. وفي عام 1759 دانت السلطات الفرنسية الموسوعة، الأمر الذي اضطر المؤلفين (الذين تقلّص عددهم بسبب الخوف من الملاحقة) إلى مواصلة العمل عليها سرًا. فواصل دالامبير، كاتب المقدمة، العمل على الموضوعات التي تتعلق بالرياضيات والفيزياء مباشرة. أما ديدرو الذي خرج من السجن قبل إصدار المجلد الأول بعامين، فواصل العمل مع مجموعة من المؤلفين المخلصين للمشروع حتى عام 1765. وصدر عن الإنسيكلوبيديا خمسة وثلاثون مجلدًا حتى عام 1784. وانخفض ثمنها مع مرور الزمن، مثلما انخفضت أسعار الكتب عمومًا لتصبح في متناول الطبقة الوسطى الصاعدة[21].

كتب الرياضي والفيزيائي الشاب دالامبير مقدمة مؤلفي الإنسكلوبيديا (Discours préliminaire de l'Encyclopédie) في عام 1751، ووضع في هذه المقدمة الفكرية الفلسفية عمليًا روح الموسوعة كلها. ومن هنا اعتبرها معاصروها والمؤرخون نوعًا من «منفيستو» فكر التنوير. وأكد فيها أن لوك أعاد تأسيس الـ «ميتافيزيقا» كما أعاد نيوتن تأسيس الـ «فيزيقا» (الفيزياء). وكان كونديّاك صديق دالامبير قد استند إلى نيوتن في تقويض فكرة النسق الفلسفي المتكامل، أو الميتافيزيقا، في كتابه عن **النظم الفلسفية** (*Traité des Systèmes*) في عام 1749[22] التي انتقد فيها النظم الفلسفية القائمة من القرن السابق،

---

(21) يصف روبرت دارنتون عملية انتشار الكتب وبيعها وشرائها ونشوء الدوريات وسوق الكتب بشكل عام في القرن الثامن عشر كخلفية لشرحه عملية تسويق الإنسيكلوبيديا.ويشرح كيف انخفض سعرها من عام إلى آخر، كما صغر حجم قطع الورق المستخدم، وازداد عدد النسخ المباعة. انظر: Robert Darnton, *The Business of Enlightenment: A Publishing History of the Encyclopédie, 1775-1800* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1979), p. 273.

(22) وسبقه إلى ذلك الفيلسوف والتأليهي الإنكليزي أنتوني كوبر إيرل شافتسبري (Anthony Asley Cooper, the Third Earl of Shaftsbury) (1671-1713)، المسمى باختصار شافتسبري الذي انتمى إلى مجموعة تولاند وتيندال وكولنز وغيرهم، والذي كتب ضد الأنساق الفلسفية الجاهزة كلامًا حادًا: «إن أحذق الطرائق للوصول إلى الغباء وأكثرها إبداعًا هي النسق، أو المنظومة». انظر: =

والقائمة على فكرة مبدأ واحد مجرد مثل الجوهر والمادة والموناد والفكر والامتداد وغيرها. وهنا بدأ الجمع في الواقع بين نيوتن ولوك في وحدة واحدة، هدفها الحقيقي إطاحة الثيولوجيا كملكة العلوم. ثم عادت المقدمة وصدرت في كتاب، وعبّرت عن ثورة في مقاربة الإنسان للمجتمع، وعن نفسها بتقليد المنهج العلمي الذي أثبت نفسه في الرياضيات والفيزياء، ونقله إلى مجالات أخرى.

كتب دالامبير بحماسة الانطلاقة العقلانية الكبرى التي عبّرت عن نفسها في القرن السابع عشر، قرن ديكارت وباسكال ونيوتن وبويل ولوك ولايبنتز وبايل حتى دالامبير نفسه. وتعتبر هذه المقالة بالنسبة إلى التنوير الفرنسي مثل مقالة ديكارت «في المنهج»، مع الفرق أنه حاول أن يطبق العلم على مجمل المعارف الإنسانية. فالوجود الإنساني والتجربة الإنسانية عنده أساس المعارف كلها. وعرضت المقالة في الجزء المخصص لما سمّاه «تقدم العقل البشري» الإنجازات المعرفية والعثرات أمامه، ولا سيما السكولاستية التي تحول الدين من نمط حياة أخلاقي إلى منظومة معرفية للكون، كما عرضت بنية الإنسيكلوبيديا ذاتها: العلوم والآداب والفنون الميكانيكية مع إشارة إلى المساهمين.

عبر عرضه صيرورة ما سمّاه «تقدم العقل البشري» بين أسباب تخلف العصر الوسيط حتى عن العصور القديمة، انتقد الثيولوجيا، كما انتقد وضع الفلسفة في خدمتها. ودعا إلى حرية التفكير واستقلالية العقل بناء على المثال الذي قدّمه ديكارت في تمرّد الفكر العقلاني على كل سلطة سابقة عدا سلطة العقل، وبناء على المثال الذي قدمه بيكون في دراسة الوقائع والتخلص من الآراء المسبقة[23]. ومن هنا اعتبر دالامبير تحدي مواجهة الإملاءات الكنسية والسياسية على حرية التفكير مهمة رئيسة، «فهي وحدها القادرة على اجتراح الأعمال العظيمة... والحرية هذه تحتاج إلى التنوير كي يحافظ عليها من

= Fritz Schalk, «Aufklärung,» in: Joachim Ritter, ed., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, unter Mitwirkung von mehr als 700 Fachgelehrten in Verbindung mit Günther Bien [et al.], 13 vols. (Basel: Schwabe, 1971-2007), vol. 1, p. 623.

(23) Alembert, pp. 73-76.

الانزلاق إلى المبالغة والإفراط»[24]. والمطلوب هو أن تؤسّس العلوم نفسها في العالم الدنيوي على وقائع حسية ملموسة وأفكارٍ مستمدة منها من دون تدخل العقيدة أو ممثليها، ومن دون آراءٍ مسبقة. وجسّد ديكارت هنا أنموذجًا لرفض التدخل السكولاستي اللاهوتي[25]، في حين شكّل المنهج التجريبي أنموذجًا للبحث العلمي الاستقصائي منذ بيكون الذي تحتفي الإنسيكلوبيديا بفكره كفاتحة العصر الجديد، حتى لوك الذي نقله كوندياك إلى الفلاسفة، والذي اعتبر أن كل فكرة يمكن تحليلها إلى أفكارٍ بسيطة مستمدة من الحس، وأن لا شيء في العقل لم يكن سابقًا في الحس.

لم يكن هذا «المنفيستو» التنويري إعلانًا صريحًا ضد الدين، واقتصر الموقف النقدي الصريح فيه على الإكليروس. لكنه أقر الإيمان ببعض «الحقائق» الإلهية، وببعض الممارسات الموصوفة دينيًا (عبادات). وبهذا اختزل الدين[26]. فالإنسيكلوبيديا عمل موجه إلى الجمهور الواسع القادر على القراءة، لا إلى نخبة مغلقة من الارستقراطية أو رجال الدين. وهي لم تتضمن فتحًا في المعرفة العلمية، بقدر ما كانت عملًا تنويريًا بالمعنى الحرفي للكلمة.

توجّه فكر التنوير عمومًا ضد المبادئ المسبقة التي تُفرَض على الواقع على شكل نظم فلسفية تستوعب الكون والطبيعة في مبادئها التفسيرية (ميتافيزيقا بالمعنى الحرفي). لذلك لا نجد لدى أي من مفكّري تلك الموجة الفكرية محاولة لتشييد منظومة فكرية من هذا النوع. لكن هذا لم يمنع دالامبير الرياضي المتأثر بعقلانية ديكارت وناقدها في الوقت عينه (إضافة إلى تأثره بنظرية لوك المعرفية الحسية التي نقلها صديقه كوندياك) من الإصرار على منهج علمي واحد في مقاربة الكون: «يمكن أن يكون الكون كله واقعة واحدة، وحقيقة كبرى لكل من يعرف كيف يحتضنه من زاوية نظر واحدة»[27]. والدافع هنا هو رؤية الترابط السببي في الكون، وكذلك إمكانية تفسيره في حالة توافر المنهج العلمي.

---

(24) Alembert, p. 62.

(25) المصدر نفسه، ص 80.

(26) المصدر نفسه، ص 26.

(27) المصدر نفسه، ص 29.

حاول دالامبير أيضًا تأسيس الدين على الأخلاق، لا العكس. فبالنسبة إليه في مقدمته المعروفة للإنسيكلوبيديا تنشأ فكرة العدالة من حالة الاضطهاد. وتعود فكرة المساواة بين البشر إلى التساوي الطبيعي بينهم في الحواس. والأخيرة أصل الأفكار. ففكرة المساواة بالتالي فرضية عقلانية عنده مع أنه لا يمكن إثباتها بالعقل والتجربة. لكنها كُسرت بالقوة في التاريخ الماضي. ثم تمأسست اللامساواة في الدول، وفسحت في المجال لنوع جديد من التوق إلى المساواة، يغلب عليها طابع العمل العقلي. وهذه المساواة توقد مشاعر المقاومة. ومن هنا تنبع فكرة الظلم ومعها الخير والشر. والشر ظلم، ولاعقلاني في الوقت نفسه. ويشتق دالامبير الخير والشر من الحفاظ على الذات، في تجربة مقاومة الظلم[28]. ويرفض تأسيسهما دينيًا أو ميتافيزيقيًا. ومن هذه الناحية تنجم فكرة العدل من حالة عدم العدل. لم يطالب دالامبير (ولا أي من فلاسفة التنوير عدا روسو وكوندورسيه) بالديمقراطية، ولم يطرحها أصلًا. لكن بدا له أن تأسيس فكرة المساواة ورفض الظلم أمرٌ ممكن عقلانيًا. وأعاد تفسير الدين على هذا الأساس، فالمسيحُ عنده واعظٌ أخلاقي من أجل العدل والمساواة بين البشر، والدوغما أو العقيدة أسّسها الرسل وآباء الكنيسة. ودعا إلى العودة إلى اعتماد الأخلاق أساسًا للدين بدلًا من العقيدة، وهذا ما اعتبره دين العقل. هنا تبدأ بالظهور معالم التقليد الذي يقود إلى كانْت. وكان التوجه إلى الدين أخلاقيًا، إذ بدا المسيح لدالامبير مثل فيلسوفٍ يعظ الإنسان بمحبة أخيه الإنسان.

حاول دالامبير أن يقنع الملك فريدريك الثاني بإقامة معبد لدين إنساني في بوتسدام يعظ بالمحبة ولا يُبَشَّر من على منبره إلا بدين الإنسانية. ومجرد اعتقاد دالامبير بضرورة إقامة معبد لدين الإنسانية هذا، هو تأكيد بأن الدين ليس أخلاقًا فحسب، كما أراده، وأنه لا بدَّ من الاحتفاظ بقدر من الشعائر والطقوس الجماعية. وهو بالضبط ما تطوّر لاحقًا عند روبسبيير في عبادة الكائن الأسمى، وعند سان سيمون في المسيحية الجديدة، وعند كونت في عبادة الكائن الأعظم. فعلى الرغم من محاولة التفكير بدينٍ مجرّد بديل، ظلّ

(28) Alembert, pp. 11-12 and 41.

هؤلاء الوضعيون الأوائل يعترفون بالحاجة إلى سلطة روحية ما، وإلى عبادة ما مشتركة.

إذًا، طالب دالامبير الملك فريدريك الثاني ملك بروسيا الذي اعتُبر متنورًا، بإقامة معبد في برلين أو بوتسدام لخدمة الله، حيث لا يكون الوعظ والتبشير إلا بالإنسانية والعدل، وإذا لم يأت الجمهور فسيكون ذلك إثباتًا على أن الملك على حق. وسبق أن اعتبر الملك في مراسلاته مع دالامبير (1770-1771) أن هذا لا يكفي للقيام بأي دين، وأن الناس تطلب من الدين أكثر من ذلك[29].

بحث دالامبير عن مصادر للأخلاق، لا هي نظرية ميتافيزيقية ولا دينية، فوجدها قائمةً عند الوثنيين أيضًا. لكن اعتباره المصدر الوثني للأخلاق مصدرًا غير روحي، أو غير ديني، كان ناجمًا أيضًا عن اعتقادٍ (مفترض أو غير واعٍ) بأن الدين المسيحي هو الدين الوحيد، أو الدين الروحي الوحيد على الأقلّ. أساس الأخلاق عنده هو الانسجام بين المصلحة وأداء الواجبات. لكن اللامساواة بين البشر وانعدام الملكية لدى بعضهم وتراكمها على شكل غنى لدى بعضهم الآخر يجعل مثل هذا الانسجام صعبًا، وبالتالي يصعب تأسيس منظومة أخلاقية واحدة في المجتمع. هنا نجد مصدر الحديث عن العلاقة بين الأخلاق والمصلحة والصراع الطبقي، وعلاقة الأخلاق بالمكانة الاجتماعية، كما نجد مصدر الحديث عن التخطيط الاجتماعي للمساواة والانسجام القائم بين المصلحة العامة والخاصة، وبين الغِنى والفقر عند الطبقة الوسطى التي يجب أن تتوسع. ويتطوّر خط التفكير هذا لاحقًا عند كوندورسيه (Marquis de Condorcet) (1743-1794) وبابوف في الثورة الفرنسية، وبعدها عند سان سيمون وكونت، ثم عند برودون والحركة النقابية الاشتراكية.

دحضت فلسفة الأنوار (فولتير تحديدًا) فلسفة لايبتز المتفائلة بأن العالم لا بد من أن يكون أفضل العوالم الممكنة. فهي تؤكد وجود الشر، لكنها تنفي أن الأصل في الخطيئة الأصلية. وتستند إلى الإنجاز الفلسفي المعرفي لجون لوك على نهج الفلسفة التجريبية والنظرية المعرفية الحسية، إضافة إلى التقاليد

---

(29) Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution*, Edited by John H. Hallowell (Durham, NC: Duke University Press, 1975), p. 80.

العقلانية الشكية من ديكارت. فمع أن فولتير في شبابه كان لذائذيًا أو مجونيًا (Hedonistic) مؤمنًا أن اللذة قائمة في الحاضر، وتجاهُل الشر أساس السعادة، إلا أنه عاد في سنوات النضج واعترف كاتبًا: «بما أن الشر قائم فإن من السخافة تجاهله»[30]. وعبر سخرية لاذعة من منظومة فكر لايبنتز الفلسفية والتي تفيد بأن الله خير وبالتالي فإن العالم الذي خلقه هو أفضل العوالم الممكنة، وصل فولتير في رواية كانديد إلى نتيجة مضمونها أنه ربما يقول الإنسان في يوم ما سوف يكون كل شيء حسنًا، أي أن يأمل ذلك، لكن ما يمكننا فعله في هذه الأثناء هو أن نقوم بواجبنا (أن نزرع حديقتنا)؛ أمّا القول إن كل شيء حسن كما يرد على لسان بانغلوس (الذي يرمز إلى لايبنتز) في روايته كانديد فهو وهم.

كان روسو قد نقل موضوع الخير والشر من الطبيعة إلى المجتمع والسياسة. فما يفسد الإنسان هو المجتمع[31]. وشُغل روسو بهذا الموضوع منذ صدور معالجته الفائزة عن العلوم والفنون، وأثرها السلبي في تعزيز الأخلاق في عام 1750. واستحوذ عليه ورافقه في فلسفته الاجتماعية حتى توصّل إلى أن الحكومات هي التي تجعل الناس أخيارًا أو أشرارًا. وقد استعاد تحليل باسكال لعدم قدرة الإنسان على تحمل عدم الفعل كي يعلّل هرب الإنسان من الهدوء، لأنه إذا فكّر في نفسه فسوف يسقط في هاوية اليأس.

ما يجمع الناس في المجتمع أمور مثل الأنانية والغرور وحب التسلط وإثارة إعجاب الآخرين. وأصل الرغبة في تكوين المجتمع ليس دافعًا أخلاقيًا ساميًا. فهو يتفق مع باسكال ويعتبر الحالة الإنسانية حالة انحلال. لكنه رفض حلول باسكال لمسألة الشر في تشخيص سقوط إنساني، أو في خطيئة أولى شوّهت الخلق الإنساني منذ البداية. فالإنسان الطبيعي هو إنسان «خير» (وللدقة

---

(30) Cassirer, p. 147.

(31) كتب روسو (بأسلوب أدبي) أن اللحظة التي سيج فيها شخص قطعة من الأرض وقال هذه لي ووجد من يصدّقه، هي لحظة ولادة المجتمع المدني. ولو وجد في تلك اللحظة من يصرخ في وجهه أن هذا غير صحيح، وأن ثمار الأرض ملك للجميع، أما الأرض فلا يملكها أحد لوفّر على الإنسانية عذابات لا تُحصى. انظر: Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality*, Translated by Donald A. Cress; Introduced by James Miller (Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1992), p. 44.

ورأى روسو عمليًا أن حالة اللامساواة هي التي تحتاج إلى المؤسسات والأخلاق التي تحميها وتُعيد إنتاجها.

عاش هذا الإنسان الطبيعي قبل نشوء التقسيم بين الخير والشر)، وتكمن المشكلة في الإنسان الاصطناعي (المتمدّن) (L'homme artificiel). وربما كانت هذه هي الخطيئة الأولى بلغة أخرى. فمشكلة الإنسان دنيوية صنعها الإنسان، وحلّها دنيويٌ أيضًا. فالإنسان الطبيعي لا يعرف الخير والشر، بل يتصرّف بغرائزه وحبه لذاته (Amour de soi). وهذا يختلف عن الأنانية (الأثرة) (Amour propre) التي تنبع من الرضا الناجم عن إخضاع الآخرين. ويتمثل الحل الذي يتوصل إليه روسو في خضوع الناس للإرادة العامة التي تقوم على المصلحة العامة، وهذه هي الجماعة الأخلاقية التي يقترحها روسو.

كتب روسو كتابه إميل أو عن التربية في عام 1762، واعتبره كتابه الأهم. ونظّر فيه للتربية على أساس الانصياع للطبيعة أو الانسجام معها، وتخليص الطفل من حب السيطرة على الآخرين. وخصّص فصلًا كاملًا للشأن الديني عبر التربية الدينية بواسطة عرض عقيدة على لسان كاهن سافوايار (Le Vicaire Savoyard). ومنه تتضح رؤية روسو أن العاطفة لا العقل هي التي تتعرّف إلى الله، وأنها هي التي تتوصّل إلى كون العالم من صنع عقل عظيم ومحب. ودعا روسو عمليًا إلى العودة إلى بشارة المسيح الأصلية في الموعظة على الجبل، وانتقد دين الرهبان وعقائد الكنائس. وحين هوجم موقفه هذا ودِين بحدة، دافع عن نفسه في رسالة منشورة موجهة إلى مطران باريس كريستوف دي بومون (Christophe de Beaumont) مؤكّدًا آراءه المنطلقة من أن الدين محبة وإحسان، لا عقيدة كنسية. وآمن روسو فعلًا كما يبدو بالدعوة التي وردت على لسان واعظ سافوايار في كتاب إميل: «احفظ روحك دائمًا في حالة تكون فيها أمنيتك أن الله موجود، وأن لا تشك أبدًا في ذلك!!». فالافتراض أن الله موجود يدفع الإنسان إلى السلوك بوازعٍ، ويُعزّي الإنسان بأنه سوف تكون هنالك عدالة، وأن فعل الخير لا يذهب سدى. فالإنسان يتمنى أن الله موجود حين يفعل خيرًا ولا يُقدَّر، أو حين يرى مرتكب الشرور وهو يفلت من العقاب. وهذا بحد ذاته تمسك ببوصلة أخلاقية. ويسهل هنا تشخيص تأثير روسو الواضح في فكر كانْت في شأن الدين في حدود العقل، تمامًا مثل تأثر الأخير به في فهمه الحرية، وكذلك هيردر، ولاحقًا هيغل.

حاول روسو أن يوفّق بين المنهج العقلاني الديكارتي ومنهج لوك الحسي.

وفي كتابه إميل تبنّى نظرية في التربية يمكن اعتبارها ديمقراطية، لكنها اعتمدت على العواطف في التحفيز أكثر مما اعتمدت على العقل. وانتقد الفلاسفة الماديين من هذه الزاوية على لسان واعظ سافوايار. وناقشه مفكر وعالم اجتماع من مفكري التنوير عاش في فترته نفسها هو هلفثيوس في كتابه الإنسان الذي نشر في عام 1771 أي بعد وفاته. وقد استرعى اهتمامي ما توصّلا إليه بمناهجهما المختلفة، وافتراضاتهما المتباينة في شأن طبيعة الإنسان. لكنهما توصلا إلى النتيجة عينها بالنسبة إلى المجتمع، عندما اعتبر كلاهما تشريع الدولة أساس الخير والشر في المجتمع.

انتقد روسو عدم التسامح الديني بقوة، وربط الحفاظ على التسامح بالدولة كرابطة بين المواطنين كمواطنين بغض النظر عن دينهم. ومن هنا مقولته المهمة في كتاب **العقد الاجتماعي**: «كل من يجرؤ على القول أن لا خلاص خارج الكنيسة يجب أن يُطرَد من الدولة»[32]. وفي مقدمة خطابه عن أصل اللامساواة بين البشر انتقد روسو من يتكلمون باسم «حقوق الله»؛ فهم في الواقع يسمّون مصالحهم «حقوق الله»، وهم مستعدون دائمًا للتضحية بدماء الآخرين شرط أن تُحفظ دماؤهم هم[33].

كان روسو ناقدًا للكنيسة الكاثوليكية، واعتبر خرافاتها مكشوفة إلى درجة أنها لا تستحق النقد. وطالب بإنشاء دين مدني يسند العقد الاجتماعي ويشكل أساسًا عقيديًا للفضائل التي يجب أن يتحلى بها المواطن. وهو لم يرَ أن المسيحية قابلة لذلك، لأن القيم التي ولّدتها منذ أن نشأت سلطة الكنيسة، أو الكهنة، إلى جانب سلطة الدولة هي ديانة فقراء وضعفاء مستخفين بالحياة الدنيا (لا يمكن هنا تجاوز الشبه مع تقويم نيتشه اللاحق للمسيحية). وحينما يحاربون ببطولة كالفرسان الصليبيين فإن ذلك لا ينجم عن قيم المسيحية، وإنما

---

(32) يترجم المؤلف عن الإنكليزية. الفصل 17: 8 في أي طبعة فرنسية أو غير فرنسية.

وبموجب الترجمة العربية الصادرة أخيرًا: «ولكن أيًا من الناس يجرؤ على القول بأنه لا وجود البتة لخلاص خارج الكنيسة وجب أن يُخسأ من الدولة، اللهم أن تكون الدولة هي الكنيسة، وأن يكون الأمير هو الحَبر». انظر: جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة وتقديم وتعليق عبد العزيز لبيب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص 251.

(33) Rousseau, p. 9.

عن التعصب لوطن هو الكنيسة وزعيم هو الحبر الأعظم، أي إنهم حين حاربوا فعلًا، لم يحاربوا كمسيحيين بل كـ «مواطنين» في كنيسة مدفوعين بالانتماء إليها. فالدافع إلى ما يبدو أنه حربٌ مدفوعة بالإيمان هو الانتماء (ولو كان كنيسة) والكبرياء، لا الدين نفسه. ونظر روسو إلى الكنيسة الكاثوليكية على أنها العدو الأول لمشروعه. ودعا إلى عدم تدخل الدولة في المذاهب الدينية، إلا بقدر ما تتناقض مع قيم المواطنة، ورفض ازدواجية السلطة التي أنشأتها الكنيسة في الدولة المسيحية.

اعتقد فيلسوف التنوير هذا أن الديانات كانت، حتى ظهور المسيحية ديانات شعوب وقوميات، وأن المسيحية أنشأت دينًا روحانيًا. لكنها حالما تحوّلت إلى دين دولة أقامت سلطة دينية إلى جانب السلطة السياسية. وهذا أعاق الدين وأعاق تشكّل الدولة المدنية في الوقت عينه[34]. لم يقبل روسو بعدم وجود دور نافع للدين في الدولة كرأي بيير بايل، ولم يوافق على أن المسيحية تصلح أساسًا راسخًا للدولة (وذكر هنا وليم ووربيرتون الذي سبق أن ذكرناه كمؤلف كتاب **تشريعات موسى الإلهية**)، بل رأى أن ما من دولة قامت من دون دين يستخدم كقاعدة لها. لكن الأسوأ بنظره هو الدين الذي يقيم الازدواجية التي أنشأتها الكنيسة في الدولة: «ويذهب في اعتقادي أنه لو بلورنا الوقائع التاريخية من هذا المنظور، لدحضنا بيسر الظنون المتضادة بين بايل وووربيرتون، فأحدهما يزعم أن ليس في الدين أي نفع للجسم السياسي؛ وخلافًا لذلك يقول الآخر إن المسيحية هي دِعامته الأرسخ. ومن الجائز أن نقيم الدليل على أن ما من دولة قد حدث أن أُسّست يومًا إلا واستخدم الدين قاعدة لها؛ وأن نقيم الثاني على أن القانون المسيحي إنما، في الصميم، ضرره أكثر من نفعه في تكوين الدولة تكوينًا قويًا». وباختصار صادرت سلطة الكنيسة الدينية من المسيحية بُعدها الأصيل الذي ميزها عن الديانات الأخرى، ألا وهو البعد الروحاني؛ وفي الوقت ذاته أعاقت نشوء ديانة مدنية للدولة. ومن هذه الناحية اعتبر روسو دولة الإسلام الأولى متفوقة على المسيحية لأن الدين عند مؤسسها لم يكن مستقلًا عن صاحب السيادة: «وأما محمد فكانت له تصورات

(34) Rousseau, pp. 240-242.

قويمة جدًا، فإنه أحسن شد عُرى نسقه السياسي»[35]. وأشاد روسو بجهد هوبس الفكري في إخضاع الدين لصاحب السيادة في كل ما يتعلق بالدولة، وذهب أبعد من ذلك حين كتب أن الدين الملائم للجمهورية هو الديانة المدنية. وأرسى بذلك الأساس لنقاش مهم دار في القرن العشرين عن القومية والوطنية والديانة المدنية. واعتقد روسو «مثل عدد من مؤسسي الديمقراطية الحديثة أن الحسَّ الأخلاقي المشترك والعقائد الدينية يجب أن تكون في خدمة المواطنة المشتركة للأمة الفرنسية»[36].

ما ساهم في أهمية فولتير وروسو أنهما لم يكتبا كما كتب فلاسفة مثل ديكارت ولايبنتز وباسكال وشبينوزا، فأفكارهما كانت مفهومة، وكتبهما لم تكن موجهة إلى المتخصّصين فحسب. ولم يستطع فولتير وروسو إنشاء منظومات فلسفية، وينطبق ذلك على فلاسفة التنوير عمومًا. ويجب قراءة أعمال كثيرة لفولتير للإحاطة بفكره، لأنه لا يوجد عمل واحد محدّد يُعبّر عنه كمنظومة. أما روسو فكان مغتربًا داخل المجموعة وجمع بشكل فريد العقل إلى العاطفة والتشكيك في التقدم، والإيمان بالمساواة. وعندما تخلّى عن الفلاسفة التنويريين كجماعة عاملوه كأنه مرتد.

أخلاقيًا، رفضت هذه الفلسفة فكرة الخطيئة الأصلية التي تعني عند أوغسطين أن الإنسان ما عاد قادرًا على الوصول إلى الخير والحقيقة من دون العناية الإلهية. فلا أحد في فكر القرن الثامن عشر التنويري يحمل خطيئة أحد؛ ولا أحد يُكافأ على إنجازات غيره. والاستقلالية الأخلاقية تعني المسؤولية الأخلاقية، كما صارت تعني لاحقًا أساس شخصية الفرد المواطن. وفي هذه المرحلة يعود تيار البروتستانتية الرئيس إلى التصالح مع فكر النهضة الإنساني. وبعد هذه المصالحة المتمثلة بالفكر الذي مثّله جون لوك ومفكرون تنويريون من أبناء الهوغونو (البروتستانت الفرنسيون) يصبح بإمكان هيغل أن يصوّرها كديانة الحرية التي تؤمن باستقلالية الإنسان الأخلاقية والعقلية. ففي فكر عصر التنوير انتصر برأينا إيرازموس على لوثر في إطار البروتستانتية ذاتها. ومن هنا

(35) Rousseau, pp. 240-242.

(36) Carole Lynn Stewart, «Civil Religion,» in: Lindsay Jones, ed., *Encyclopedia of Religion*, 15 vols., 2nd ed. (Detroit: Macmillan Reference USA, 2005), vol. 3, p. 1812.

أصبح التصالح بين الثيولوجيا والفلسفة ممكنًا في ألمانيا، في حين أن الشرخ بين الفلسفة والدين ازداد عمقًا في فرنسا.

اتخذ فولتير موقفًا تأليهيًا يتضمن إيمانًا بإله الفلاسفة الساكن، والخالق على نمط صانع الساعات الذي صنع ساعة دقيقة مُحكمة صارت تعمل وحدها، لكن لا يمكن تخيلها من دون صانع. لم يشكّك فولتير بوجود نظام في الكون، وأنه نتاج عمل الخالق. والواقع أنه لم يكن داعيةً إلحاديًا، بل ناقدًا لرجال الدين والمؤسسة الكنسية في عصره. واستخدم المسيحية المبكرة في نقده المسيحية الممأسسة، معتبرًا أن المسيحية الأولى هي دين التسامح. اعتمد في نقده الخرافات التي نشرها رجال الدين على مذكرة بأكثر من مجلّد كتبها راهب هو جان ميسلييه (Jean Meslier) (1664–1729)، واكتشفت بعد موته. وكتب عنها كثيرون، وصدرت موجزات عدة لها، أهمها ما عمّمه فولتير *Extraits des sentiments de Jean Meslier*. ووصل جان ميسلييه إلى نتيجة تقول: ليس في الكون إلا المادة والفضاء اللامتناهي. وهو موقف فلسفي مادي كلاسيكي شبيه بموقف البارون دولباك. لكن مسلييه الذي لقّبه فولتير بـ «الراهب الطيب» ظهر في الكتاب الأخير له ليس كملحد بل كتأليهي[37]. كما رفض فولتير ما اعتبره إلحادًا عند شبينوزا الذي رفض بدوره فكرة العناية الإلهية المستمرة، والذي تعرّض لإقصاء فكري بعد وفاته، حتى في مرحلة التنوير.

كان العالم ساكنًا في تصوّر فولتير، والأنواع لا تتطور بشكل تلقائي وغير محدود، فثمة حدود وضعت لها. وعلى الرغم من نقده رجال الدين والخرافات وممارسات الكنيسة، فإنه لم يكن فيلسوفًا ماديًا، وظل يعاني أزمات عاطفية في علاقته بالمادية، لأنه كان يرفض أن في الإمكان تفسير العواطف والحب وغيره كشكل من حركة المادة أو الذرات.

أما ديدرو فكان «أكثر وضوحًا» من فولتير في طرح آرائه في الدين، ولم يرَ سببًا للإيمان بإله الفلاسفة. واعتبر مسألة وجود الله من عدمه مسألة غير مهمة،

---

(37) Ira Owen Wade: «The Manuscripts of Jean Meslier's 'Testament' and Voltaire's Printed 'Extrait',» *Modern Philology*, vol. 30, no. 4 (May 1933), pp. 381-398, and *The Intellectual Development of Voltaire* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969).

وكذلك الإيمان أو عدم الإيمان. وهذا الموقف الذي لا يعتقد بوجود شيء غير الطبيعة وقوانينها، وأن العالم هو سلسلة غير متناهية من الأسباب والنتائج، هو الذي عبّر عنه البارون دولباك بشكل مثابر في فلسفة تنويرية مادية.

في المقابل اعتبر دولباك (الإلحادي بشكل واضح وصريح) أن الإنسان خلق الآلهة لأنه لم يجد تفسيرًا آخر يواسيه في المآسي التي تحيط به، ولخوفه من عدم وجود معنى في الكون. لكن التنوير لم يكن يصاغ كفلسفة مادية إلا في حالة دولباك. ورفض فولتير من خلال صفحات كثيرة خصصها لمناقشة مؤلّف دولباك نظام الطبيعة اعتبار هذه الكتابة فلسفة. وشكّك في قيمة الكتاب العلمية والأخلاقية، في حين اعتبر ما ألفه شبينوزا فلسفة، على الرغم من نقده لها، لأنها تفترض وجود عقل واعٍ مدبر في الكون، على الرغم من عدم إيمانه بإله خارج الكون. أما دولباك فلمَ يرَ إلا الطبيعة: مادة وقوانين قطعية لهذه المادة. وخلط في فكره المادي بين العلاقات السببية وافتراض وجود ضرورات فحسب، في حين رأى فولتير أن السببية لا تستثني وجود ضرورة ومصادفة ونظام وفوضى. كما اعتبر دولباك العقل هو نتاج تنظيم معقد للمادة[38].

سخر فولتير من هذا الموقف واعتبر استنتاج عدم وجود الله من عدم وجود أفكار مولودة هو استنتاج غير منطقي. والأهم من هذا كله أنه اعتبر إنكار وجود الله إغلاقًا لباب الأمل للإنسانية (يفيد هنا التأمل قليلًا بربط الدين بالأمل وعلاقة هذا لاحقًا بسؤال كانْت «ماذا يمكنني أن آمل؟»، وكذلك بمبدأ الأمل في تيارات فكرية أخرى معاصرة لا مجال لتفصيلها هنا). فوجود الله هو ما يمنح الأمل ويشكّل أيضًا رادعًا أخلاقيًا لكثيرين. في هذا السجال ضد دولباك حدد فولتير الفرق بين التنوير ومجرد الإلحاد بتحديده أن هدف التنوير هو محاربة الخرافات لا الدين. وهو يعتبر أن الخرافات تولد في رحم الدين. لكن

(38) الحقيقة أن من قدّر موقف دولباك ولامتري من الطبيعة وأولويتها على الفكر هو الفكر الماركسي، ولا سيما صيغته اللينينية في الكتاب الفلسفي المادية والنقد التجريبي. وهو كتاب أساس في الفلسفة المدرسية الماركسية مثل كتاب ضد دوهرنغ لفريدريك إنغلز. مع أن ماركس استبدل في فكره المادية الطبيعية هذه (الميتافيزيقية في الواقع) بالمادية التاريخية، وفكرة الطبيعة بفكرة التاريخ. ولا نجد عند ماركس فكرة لينين المأخوذة من دولباك أن التفكير هو نتاج أعلى درجات تطور المادة المركبة عالية التنظيم.

الهدف يجب أن يكون بلغته هو القضاء على الخرافات والحفاظ على حياة الأمم[39].

قدّم كل من هيوم وروسو اعتراضات نقدية على تفاؤل التنوير بدور العقل، وأكدا محدودية العقل وأهمية دور الإرادة والعاطفة. وكان التشكيك الهيومي ذاته تشكيكًا عقلانيًا، أما تشكيك روسو في دور العقل فكان رومانسيًا طبيعيًا. وردّ كانْت على نقد هيوم وروسو لحدود العقل في محاولته التأسيس للفصل بين العقل العلمي والأخلاقي. فالتناقضات ليست قائمة بل ناتجة من محاولة فهم اللانهائي بعقلنا المحدود، وهي عملية تكشف لنا حدود قدراتنا. وأكد كانْت أن التناقض بين الحرية والسببية ناجمٌ عن الخلط بين العقل النظري والعقل الأخلاقي. ولذلك حاول أن يفصل بينهما كي ينقذ العقل وحرية الإرادة بواسطة معرفة كل منهما حدوده. لذلك يمكن القول إن مشروع كانْت الفلسفي هو أيضًا محاولة كبرى للمصالحة بين العقل والحرية.

ثانيًا: الدين وأصل الآلهة كموضوعات للتفكير الفلسفي والعلمي عند التنويريين

لم يكن الدين في العصور «الكلاسيكية» القديمة موضوعًا طبيعيًا للبحث والتنظير. وكانت هناك بعض المحاولات الفلسفية النظرية في تفسير نشوء الآلهة وفي فهم منشأ الأسطورة وفي المقارنة بين عبادات الشعوب المعروفة. ومن نظريات نشوء الآلهة نظرية الأشباح التي أخذت بها الكنيسة لاحقًا، وجعلت الأشباح الشياطين هم الذين يثيرون الأفكار الوثنية الفاسدة، ونظرية الخوف من المجهول عند ديموقريطس واليوهيميرية التي تفسّر نشوء الآلهة في نوع من التقديس المتأخر للشخصيات العظمى والأبطال أو الأجداد، وحتى النظريات اللغوية. وتحمس فكر التنوير لهذه النظريات، حيث كان يميل

(39) انظر النقاش المطوّل مع دولباك في النسخة الإنكليزية الكاملة من مؤلفه المعجم الفلسفي:
Voltaire, «A Philosophical Dictionary,» Vol 5 (in ten volumes), in: Voltaire, *The Works of Voltaire: A Contemporary Version*, With Notes by Tobias Smollett; Revised and Modernized, New Translations by William F. Fleming; an Introduction by Oliver H. G. Leigh; a Critique and Biography by the Rt. Hon. John Morley, 42 vols. (Paris; New York: E. R. Du Mont, 1901), vol. 9, pp. 231-235 (Digital Collection).

عمومًا إلى العودة إلى الفكر الكلاسيكي اليوناني في نوع من نفي النفي للفكر القروسطي. وكانت هذه النزعة هي الدافع إلى أن يعتبره بعض مؤرخي التنوير نوعًا من إحياء الوثنية أو الوثنية الجديدة (Neo-paganism)[40]. فمن العصور الحضارية الأربعة التي عرفها مفكرو التنوير: الحضارات النهرية القديمة وعصر اليونان والرومان القدماء والألفية المسيحية (العصر الوسيط) والعصر الحديث (عصرهم)، رأوا أن الأقرب إليهم لناحية العقلانية والربط بينها وبين الأخلاق هو عصر الحضارة اليونانية والرومانية الذي اعتُبر العصر الكلاسيكي.

في عالم القرون الوسطى المسيحي كان لفظ الإيمان باللاتينية Fide (بالإنكليزية Faith) يستخدم للدلالة على الدين، وهذا يعني أن المسيحية في الأصل لم تعرف التمييز بين الدين والإيمان الروحاني. في بداية المسيحية كانت جماعة المؤمنين تُسمّى كنيسة لا دينًا. ولاحقًا أيضًا كانت الجماعة المنظّمة التي تمارس طقوسًا وشعائر وتتبع رجال الدين (أي تخضع لمبادئ عقدية لا يعرفها أعضاؤها بالضرورة بل يعرفها الكهنة) هي الكنيسة لا الدين. أما الدين فهو الإيمان. لكن في القرن السابع عشر بدأ بعض اللاهوتيين بالتعامل مع الدين كموضوع للتنظير والبحث مؤلف من ممارسات ومؤسسات، وانطلق تطوير مصطلح «الدين» (Religion)، وبالتالي أيضًا «الديانات» بما فيها غير المسيحية، حيث يبنى مصطلح الدين على أساس المشترَك بين الديانات المختلفة، كما يقوم على بحث في حياة «الآخرين» الدينية[41]. وبرأي كانتويل سميث فإن في ما يسمى «عصر العقل» (Age of Reason)، أي نحو القرن السابع عشر فحسب، جرت تسمية المظاهر الخارجية للحياة الدينية «دينًا»، وتحوّل الدين إلى موضوع غير شخصي. وبنى فكر القرن السابع عشر على هذه المحاولات الفكرية الفلسفية القديمة نظرية في الدين. فنجد مثلًا أن نظرية الخوف من الظواهر الطبيعية أو من الموت كتفسير للدين تتكرر عند هوبس

---

(40) Gay, vol. I: *The Rise of Modern Paganism*, p. 4.

نشر بيتر غاي كتابًا في مجلدين هذا أحدهما، في عام 1966. ونعتبره المصدر الجامعي الرئيس في فكر التنوير حتى اليوم، على الرغم من وجود كتب مهمة جدًا قبله وبعده، لكنها كلها أقل إحاطة بهذا الموضوع.

(41) Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (London: SPCK, 1978), pp. 48-50.

وهيوم وفيكو. كما طُوِّرت نظرية الخوف إلى التخويف، أي تخويف الناس بواسطة خداع الكهنة؛ وبموجبها يحتال الكهنة على المؤمنين، ويستغلّون خوفهم من المجهول لنشر أفكار دينية وأباطيل وتخويفهم أكثر من قوى خفية، وإرشادهم إلى سبل مواجهتها أو استمالتها بطقوس وأضحيات، وبطرائق لا يعرف سرها إلا الكهنة.

حتى نظرية الحقيقة المزدوجة التي تمارسها الكِهانة (Priestcraft)، والتي تتلخص بحقيقة يعرفها الكهنة، وحقيقة أخرى للشعب، نجد لها جذورًا في فكرة «الكذبة النبيلة» عند أفلاطون. واستخدمت النظرية اليوهيميرية بكثافة في التفسير التنويري للدين، وركّبت على نظريات أخرى. لكن الكنيسة أيضًا استعارتها كما أسلفنا للادعاء أن هؤلاء الوثنيين كانوا يعبدون بشرًا في الواقع. وبالفعل تطرح اليوهيميرية عمليًا أن عبادة الآلهة المتعددة هي نمط من أنماط عبادة الأسلاف العظام.

توالت خلال عصر النهضة المحاولات الفكرية في فهم الأساطير القديمة، ولا سيما اليونانية والرومانية، ولاحقًا لدى الشعوب «المكتشفة» حديثًا في أفريقيا وآسيا وفي «العالم الجديد». وسيطرت المدارس الدينية في فهم أساطير القدماء كضلال هو عبارة عن عبادة ملائكة ساقطين من الجنة، أو شياطين غضب الله عليهم؛ وسادت أيضًا المدارس التاريخية اليوهيميرية والرمزية الاستعارية (Allegorism) التي تناولنا بعضًا من مقولاتها في الجزء الأول من هذا الكتاب عند بحثنا في الأسطورة... وغالبًا ما أخذ اللاهوتيون بالتفسير الثاني على الرغم من كونه تفسيرًا غير ديني لسبب بسيط أنه يمكّنهم من اتهام الوثنيين بعبادة بشر، هم الأسلاف العظام. لكن التفكير بالميثولوجيا في نهاية القرن السابع عشر، وطوال القرن الثامن عشر اختلف عن التفكير بها قبل ذلك بأنه تجاوز حدود التاريخ الأوروبي القديم إلى تناول نشوء الدين البدائي ما قبل الأساطير المعروفة، ونشوء الشعور الديني لدى الأطفال، وما لبثت استنتاجاته أن شكّلت مدخلًا لمعالجة الدين نفسه كموضوعٍ بحث.

كانت المملكة البريطانية بعد عام 1688 تبدي تسامحًا وانفتاحًا في شؤون الفكر الديني، وليس بالضرورة مع المذاهب الدينية كلها. وفي هذه الأجواء نشأ

الفكر التأليهي. وكان فضاء النقاش متاحًا وحرًا للغاية، ولم يحتج التأليهيون الإنكليز إلى مناقشة الوثنية باعتبارها خداعًا سياسيًا. وكانت الطقسية والشعائرية المسيحية (واليهودية أحيانًا) خصمهم المعلن. وحتى حين تعرّضوا لمضايقات وتكفير منذ عهد جون لوك، إلا أن هذه المضايقات لا تقارن بما كان يجري في القارة الأوروبية، فلم يكن في إنكلترا باستيل يزج فيه المهرطقون من الكتّاب بناءً على قرارات السوربون. وأعجب التنويريون الفرنسيون بالحرية في إنكلترا واعتبروها أساس تطور العلوم والتجارة هناك خلال الفترة الماضية.

افترض التأليهيون الإنكليز عمومًا وجود توحيد إلهي أولي، واستورد فولتير الفكرة من إنكلترا إلى فرنسا مع الفلسفة التأليهية وواجه بها إلحاد دولباك ولامتري. لكن الفرق بين فولتير والتأليهيين الفلاسفة أنه لم يعتبر التوحيد وفكرة الله أفكارًا فلسفية. فهي في نظره قائمة عند الناس البسطاء قبل الفلسفة، ويتوصل إليها الإنسان بالشعور وبالمنطق الطبيعي القائم عند أقل الناس تطوّرًا. كما أنه اعتبر أن الله نظّم الكون ورتّبه ولم يخلقه من العدم، ويعيد تأكيد ما افترضته أغلبية الديانات، ومنها اليهودية، أن الله وُجد منذ البدء مادة أولوية قديمة «وعلى وجه الغمر ظلمة وروح الله يرفّ على وجه المياه»[42]. وأكد فولتير أن اليهود آمنوا بوجود آلهة عند الشعوب الأخرى، لكنهم اعتبروا «يهوه» أقوى. ويشير إلى التقارب بين تسمية «يهوه» و«جوبيتر» وكذلك «زيوس» عند اليونانيين، وكلهم كانوا يعتبرون أسيادًا على الألهة الأخرى[43].

ساد أيضًا اعتقاد أن ثمة قاسمًا مشتركًا بين الديانات. ونحن نجد بوادر مثل هذا الاعتقاد حتى عند كالفن الذي يرى إشراقةَ حقيقةٍ خفية حتى في الممارسة الوثنية. وشُغل التأليهيون أيضًا في الإثبات أن الإنسان هو «حيوان ديني» على وزن «حيوان سياسي» أو «حيوان ناطق» كما في الأرسطية، أي إن الدين صفة تلازم الإنسان على الرغم من الانتشار الواسع لأفكار جون لوك التي دحضت وجود أفكار مولودة أو باطنية كما في فلسفة ديكارت، بما في ذلك فكرة الله، وذلك في مقالته عن الفهم الإنساني في عام 1650. إلا أن

---

(42) الكتاب المقدس، «سفر التكوين،» الأصحاح 1، الآية 2.

(43) Voltaire, «*A Philosophical Dictionary,*» vol. 9, pp. 212-213 and 221-223.

التأليهيين اعتقدوا أن الإنسان خُلق وفي داخله جمرة دينية مشتعلة، تمامًا مثلما أن بعض المبادئ الأخلاقية يُعتبر مولودًا عند التأليهيين الإنكليز. كان التوحيد الأولي بنظرهم بسيطًا، كما أن الله بسيط، ولم يكن بحاجة إلى أماكن مقدسة وشعائر لأن الإيمان الطبيعي لم يكن مصطنعًا[44]. فماذا حلّ بهذا التوحيد خلال التاريخ، ولماذا تشوّه إلى هذا القدر من البشاعة التي يعرفها بعض الديانات الوثنية؟

أدرك التأليهيون عمق الفرق بين تصوّرهم لله ونمط تدينهم، وحاجات جماهير الشعب الذين يؤمنون بشفاعة القديسين، بل ويعبدونهم كما تُعبد الأصنام. واعتقد هيوم أن لا فرق بين الوثنيين في الماضي ومقدّسي البابا والمؤمنين بعجائب القديسين في الحاضر. لذلك في ما عدا تقسيمهم الدين بين البروتستانتية والكاثوليكية قسموا الدين في كل مجتمع قسمين. دين النخبة المثقفة أو ما يمكن اعتباره الأرستقراطية الفكرية، ودين العامة. وكان من الطبيعي أن تتولد مثل هذه الأفكار في بيئة بروتستانتية ضد مظاهر الكنيسة الكاثوليكية وتماثيلها وأيقوناتها. وكما أسلفنا طرح جون تولاند مثل هذه الأفكار قبل هيوم بخمسين عامًا مع أن هيوم هو الذي عُرِف بها.

آمن هؤلاء الفلاسفة الفرنسيون بأن الجماهير غير قادرة على أن تسلك سلوكًا أخلاقيًا من دون الدين. وساد هذا الرأي حتى عند إيمانويل كانْت لاحقًا، لكن الإلحاديين من أمثال البارون دولباك وأتباعه ادّعوا أن صاحب السيادة الدنيوي ليس بحاجة إلى الدين، وأن القاضي والجلاد لا الدين هما اللذان يردعان الجماهير عن القيام بأعمال غير أخلاقية. ولا حاجة في رأيهم إلى نظرية الحقيقة المزدوجة التي تنطلق من ضرورة وجود حقيقة دينية للجماهير، وأخرى للنخبة. وهي النظرية التي استخدمها عدد من الفلاسفة في فهم تدهور العقائد نتيجة تآمر مقصود من طبقة الكهنة منذ الكهنة المصريين، إذ كانوا يعرفون الحقيقة، حقيقة الله الواحد، وكانوا يمارسونها في سرّهم، لكنهم استخدموا الخرافات في خداع الجماهير، أي إنهم كانوا يبيعون الجماهير حقيقة أخرى،

---

(44) Frank Edward Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods* (New York: Harvard University Press, 1967), p. 61.

واحتفظوا بالدين الحقيقي والطبيعي لأنفسهم. وهذا هو ملخص نظرية الخداع والحقيقة المزدوجة.

طرح التأليهي الإنكليزي ترينشارد هذه المسائل أيضًا في كتابه الذي صدر في عام 1709 *Natural History of Superstition*. وكان ترينشارد قد نشر مجموعة مقالات أخرى بهذه الروح في مجلة *The Independent Whig* في عام 1720. وأثرت في صراحتها وجرأتها في هيوم والفلاسفة الفرنسيين، كما نسخ دولباك أجزاءً كاملة منه (مثله مثل كثيرين غيره).

اعتبر ترينشارد أن العقل يُقاد ويُضَلل ويُخضع بسبب تركيبة البشر الجسدية والنفسية. واحتل عنده التفسير النفسي مكان الخطيئة الأولى. فالإنسان يرغب في تجنب الألم، والألم الأكبر هو الموت، وسبب الموت وما بعده مجهولان. ومن هنا يميل الإنسان إلى قبول تفسيرات خيالية تُشكّل قابلية لأن يخدعه الآخرون أيضًا. وهنا ينشأ ذعر وخوف حقيقيان من كائنات غير مرئية. ويستغل الحكام والكهنة وغيرهم هذا الخوف والذعر بالخداع. هذا هو المرض الذي سُمي لاحقًا عند دولباك «وباء المقدّس». وبالمنطق نفسه اعتقد هيوم أن من بين النوعين الرئيسين في إفساد الدين، وبالتالي المجتمع، وهما الإيمان بالخرافات والغلو، يقود الإيمان بالخرافات غالبًا إلى الاعتماد على الكهانة في الوساطة مع الله، وبالتالي إلى سيطرة المحافظين والكهنة على الجمهور. أما الحماسة الدينية وحركاتها فتبدأ بالتمرد على رجال الدين، وبعد أن تطلق شحنات الغضب والعنف الأولى، تميل إلى الهدوء، كما تميل غالبًا إلى التحالف مع الليبراليين للدفاع عن حقوقها المدنية كجماعات أقلية (وهنا يستقرئ هيوم التجربة الإنكليزية)[45].

كان المنهج التاريخي والمنهج الرمزي أكثر المناهج انتشارًا في تفسير الأساطير حتى بيير بايل. وكانت العقيدة التاريخية اليوهيميرية أكثر النظريات انتشارًا في تفسير الميثولوجيا تفسيرًا عقليًا، حيث تبدو كأنها تجعل الأسطورة

(45) David Hume, «Essay XXI: «Of Superstition and Enthusiasm»,» in: David Hume, *The Philosophical Works of David Hume*, Including all the Essays, and Exhibiting the More Important Alterations and Corrections in the Successive Editions Published by the Author, 4 vols. (Bristol, England: Thoemmes Press, 1996), vol. 3: *Essays, Moral, Political, and Literary*, pp. 77-82.

واقعًا دنيويًا سابقًا جرت أسطرته مع الزمن. وتبنّاها نيوتن فازدادت انتشارًا، ولا سيما بعد أن نُشر بعد وفاته في عام 1722 كتاب *The Chronology of Ancient Kingdoms Amended*. وكان التيار التاريخي في فهم الأسطورة يبدأ بموضعتها في الظرف التاريخي العيني، ليبحث هناك عن أسماء ملوك وأبطال وعلماء وغير ذلك، وليبحث في كيفية تحوّل قصصهم إلى قصص دينية بمساعدة التحليل التاريخي وتحليل أصول الألفاظ إيتمولوجيًا. أما التفسير بالرمز والاستعارة فيتجه في الاتجاه المعاكس، لأنه يعمّم التجربة العينية ويحوّلها رمزًا واستعارة لقيم إنسانية.

آمن نيوتن بالتوحيد البدائي الأصلي، واعتبر الديانات الوثنية صناعة قام بها الملوك، وانتشرت أسماء الآلهة بالتبادل الثقافي وتنقلات الشعوب والاحتلالات وغيرها، وجاءت الآلهة المصرية واليونانية (والكنعانية إلى حد بعيد) من المصادر نفسها. وعندما لم يتمكن من تفسير عبادة الحيوانات عند المصريين من خلال التفسير التاريخي السياسي، لجأ إلى التفسير بالرموز والاستعارات من جديد.

بعد نيوتن جرت أيضًا محاولات لتأريخ سنوات التوراة بشكل دقيق وتفسير العجائب التي وردت فيها باعتبارها ظواهر طبيعية وغير ذلك. وساهمت هذه المحاولات في نزع السحر، لا عن الدنيا، بل عن الدين والإنسان القديم، حتى أنهم حرموه الدهشة والانبهار. وأرادوا أن يفهموا ويبسّطوا ويعمموا كل شيء، فأصبح الوضوح والتغلب على الغموض شعار العصر، كل شيء يجب أن يُبسّط ويُفهم عقليًا.

كان بوسويه (Bossuet) في كتابه (1651) *Discours sur l'histoire universelle* قد تبنّى الرواية التوراتية بكاملها، بما في ذلك نشوء عبادة الأصنام قبل عصر إبراهيم الخليل. وبقي هذا هو الموقف الرسمي الكاثوليكي طوال القرن الثامن عشر. لكنَّ الفضول لمعرفة أصل الأشياء، وهو من صفات التنوير الأساسية، كان يدفع باستمرار إلى اعتبار طبيعة الأشياء قائمة في التعبيرات الأولى عنها. ولأنهم لم يؤمنوا بأفكار موجودة، جعلوا العالم القديم موضوعًا لتحليلاتهم النفسية والاجتماعية. ومن هنا فإن الفهم الحديث هو أن أصل الدين يجب

أن يُدرس في إطار نظرية عامة في شأن الطبيعة الإنسانية ليس أقدم من القرن السابع عشر. واستمرت هذه النزعة إلى أن أمضى فرويد حياته الفكرية وهو يحاول التعامل مع هذه المسألة ومع مستقبل هذا «الوهم».

دار نقاش في القرن السابع عشر في شأن إمكانية أن تكون أمّةٌ من دون دين أو أمة ملحدة قد وُجِدَت في مكان ما وفي زمن ما. وساد الاعتقاد أن أغلبية أمم الأرض متدينة أو تمتلك شعائر دينية. واستمر في القرن الثامن عشر تطوير مقاربات سابقة في فهم نشوء الآلهة والدين. فمنذ أبيقور وديمقريطس انطلق تقليدٌ يعتبر الدين ظاهرة ناجمة عن الخوف أو المخاوف العميقة. ثم جرى إحياؤه في فكر شبينوزا وهوبس وصولًا إلى كثيرين من مفكري القرن الثامن عشر كما أسلفنا. ومن كريتياس من أثينا[46] (460 ق.م - 403 ق.م) انطلق تقليد اعتبار الدين من اختراعات السياسة وخِدَعها التي تستخدمها الدولة في السيطرة على الرعايا. وهنالك تقليد آخر انطلق من يوهيميروس (شخصية حقيقية أكانت أم خيالية) يعتبر أن أصول الآلهة تعود إلى قادة وأبطال وشخصيات تاريخية أُلّهت عبر الزمن. ومن أفلاطون انطلق التقليد الفكري الذي يعتبر الآلهة رموزًا واستعارات عن القيم الحسنة والقبيحة، وعن الخير والشر. وواصل الرواقيون وبعض مفكري النهضة الأفلاطونيين الجدد هذا النهج في التفسير. أما في الكنيسة فنشأ تقليد طويل يعتبر الآلهة الوثنية تجسّدات لملائكة سقطوا أو لشياطين. ونجد نسخة معدّلة عن هذا النوع من التفسير، أو متأثرة به، في بدايات فكر التنوير في نهاية القرن السابع عشر عند مفكرين اعتبروا الأسطورة تحريفًا للتاريخ المقدس التوراتي، وأن أصول الآلهة اليونانية هي تحويرات وتغييرات لفظية في أسماء آباء وأنبياء اليهود في العهد القديم. واستعين هنا بعلم أصول الألفاظ (الإيتمولوجيا (Etymology) «الواسع الذمة» والطيع جدًا لأهداف مستخدميه) لوضع هذا التفسير الذي يحوّل فهم نشوء الآلهة من ملائكة وشياطين تساقطوا، إلى نوع آخر من التساقط والتحويل، هو تساقط أسماء وألفاظ التوراة والعهد القديم. فقد شكّلت الأفكار الفلسفية عن الدين والآلهة في القرن السابع عشر قاعدة لفكر التنوير في القرن الثامن عشر

(46) يظهر في حوارات عدة لأفلاطون كصديق لسقراط. ويُكتب عنه أنه كان عم أفلاطون.

بعد أن اختفت منها التفسيرات الشيطانية. وكان صيد الساحرات ومحاكمتهن من الظواهر التي عاشت حتى نهاية القرن السابع عشر في أوروبا.

كان القرن الثامن عشر قرن التنوير ونقد الأسطورة والخرافة، لكنه على نحو متناقض ليس مرحلة عدم مبالاة دينية، لأنه بمعنى ما آخر قرن ديني أيضًا، لأن تفسير الأسطورة ونقدها انتقلا إلى داخل النقاشات في شأن المسيحية، وهو ما أدى إلى نشوء مدارس كاملة تدافع عن المسيحية وتبررها بأدوات عقلانية حديثة. واستخدم المتخاصمون نظريات عن الإنسان الأول لإثبات دين الوحي أو لدحضه. وشكل البحث في علاقة الإنسان البدائي بالدين نوعًا من القناع لحالة من البحث عن الروح والمعنى عند مجتمع الباحث الذي يحاول أن يجد أجوبةً عن الأسئلة من خلال معالجات الطبيعة الإنسانية والحالة الطبيعية.

انطلق التيار الرئيس في فهم أصول الأساطير وأهميتها في القرن الثامن عشر من تأليف بين تفسير يوهيميري- تاريخي وتفسير نفسي يؤكد الخوف الإنساني باعتباره مصدرًا للمشاعر والتخيلات الدينية، أكان الخوف من المجهول أم من الموت أم من اللانهائي أو المطلق، أم الخوف من الظواهر الطبيعية غير القابلة للتفسير في عقل الإنسان البدائي. ومن أهم تجديدات القرن الثامن عشر أنه اعتبر تعددية الآلهة سابقة على التوحيد عند البشر. وهي فكرةٌ تتناقض مع ما روّجته الكنيسة عن وجود توحيد أولي بدائي انحط إلى تعددية آلهة لاحقًا. فيلائم هذا الأنموذج الفكري الذي يفترض توحيدًا بدْئيًا قصةَ التوراة، ويفسح مجالًا لتفسير ظهور الأنبياء المتكرر لإعادة الناس إلى جادة التوحيد الذي تفقده الشعوب ويعاد فرضه بالنبوة. وكانت فكرة وجود توحيد بدائي لدى الإنسان هي السائدة أيضًا في الفكر التأليهي في بداية القرن.

كان نيوتن وشبينوزا وديفيد هيوم وفيكو العقول المفكرة الرئيسة التي أثّرت في بحث أصل الدين في القرنين السابع عشر والثامن عشر[47]. أما

---

(47) تعترض المؤسسة الدينية في أي مكان في العالم على محاولات شرح أصل الدين شرحًا نفسيًا أو طبيعيًا. فهذا الشرح هو في نظرها إلحاد مقنّع لأنه يعني أن أصل الدين ليس إلهيًا. واتُّهم هوبس وشبينوزا بهذه التهمة، مع أنهما أكدا أنهما يشرحان الديانات الوثنية شرحًا علميًا يقوم على طبيعة الإنسان. لكن حتى هذا لم يكن مقبولًا. انظر: Thomas Hobbes, *Leviathan*, Edited by A. P. Martinich =

العقول الفلسفية التي أسست لمنظومات في القرنين مثل لايبنتز وكانْت فلم تخض في هذا النقاش عن أصول الأسطورة والدين، في حين بحث كانْت أصل الدين النظري في إطار فلسفته الأخلاقية. نعيد التذكير أن عددًا من الباحثين في شأن أصول الدين ونشوئه، ومنذ جون لوك في القرن السابع عشر، كانوا متدينين ورجال دين يدافعون عن العقيدة، أو يمثّلون وجهة نظر في نقاشات دينية جارية في شأن طبيعة الله والمسيح وغيرها، وهم يثبتونها من خلال البحث في أصل الديانات ونشوئها، أي إن هذه البحوث لم تكن مدفوعة بمواقف ناقدة للدين من النوع الذي نراه في القرن الثامن عشر (عند الجيل الثاني من مفكري التنوير) وفي القرن التاسع عشر. لكنها على الرغم من كونها متدينة، أو على الأقل صادرة عن متدينين، إلا أنها ساهمت مساهمة كبرى في «علمنة» الثقافة بتحويلها مجال الدين إلى مجال محدد قابل للتحوّل إلى موضوع بحث ودراسة، بدءًا بالأساطير والديانات القديمة، ما شكّل مقدمة لنقد الدين المسيحي ذاته.

علينا هنا أن نميز، على الرغم من أي شيء، القرن السابع عشر من القرن الثامن عشر (ليس بالحدود الزمنية حرفيًا). فجيل شبينوزا وباسكال وديكارت ولوك وهوبس وغيرهم عاش في قرن كان الفيلسوف فيه ما زال متدينًا جدًا. وعمومًا، في ما عدا شبينوزا وهوبس وبيير بايل، كان مفكرو العصر وعلماؤه متدينين. ومن هنا كان صيت شبينوزا وهوبس سيئًا جدًا في عصرهما، بل كانا منبوذين فيه.

كان أفراد الجيل الأول من تنويريي القرن الثامن عشر عمومًا تأليهيين، يحافظون بالمظهر فحسب على الدين، أو جوهرًا ومظهرًا ، ويعترفون بأهميته في المجتمع. واعترف هيوم وفولتير بتدين لوك ونيوتن الفعلي، وافترضا أنهما

= and Brian Battiste, Broadview Editions, Revised ed. (Peterborough, Ont.: Broadview Press, 2011), vol. 1, chap. 12.

والشرح المفضّل عند الكنيسة هو اعتبار الوثنية تدهورًا أو تشوّهًا لدين توحيدي صافٍ قديم هو دين أولاد آدم، وهذا ما قدمه كل من كودزوورث وفوسين (Vossin)، ونيوتن أيضًا، لكن هوبس لم يقبل مثل هذه التفسيرات، وكذلك هيوم بالطبع.

كانا مخلصين في تدينهما، واحترما ذلك[48]. وفي الجيل الثاني من تنويريي القرن الثامن عشر نجد أكثرية عظمى من الماديين والملحدين الذين يستخدمون لغة المنفعية في فهم سلوك البشر. في القرن السابع عشر بدأت الثورة العلمية وأُسّست الأكاديميات، وبدأ التعليم يتطور، لكن الأجواء والثقافة السائدة كانت دينية للغاية. وفي القرن الثامن عشر بدأ التنويريون دعاية ضد الثقافة الدينية وتغلغلها في مناحي الحياة المختلفة.

إسقاط من الحاضر على الماضي في فهم أصل الدين

تُعلمنا دراسة العصور القديمة، ولا سيما دراسة الأسطورة ومنشئها، عن روحَ العصر الذي تجري فيه الدراسة ذاتها مثلما تعلمنا عن العصر الذي تدرسه، وربما أكثر. يصح ذلك على العصور السابقة وعلى عصرنا الراهن. فمعالجاتها السوسيولوجية والنفسية والفلسفية للأسطورة تجري من زوايا نظر عصرِ الباحث وتطرح أسئلة عصره في شأن الله والعقل والأخلاق، فهي مثلًا تسقِطُها على ما تعتبره «طبيعة الإنسان» المتجلّية في «الإنسان الطبيعي» الذي تفترضه في بداية التاريخ. وتفيدنا بذلك في فهم منظور عصر الباحث نفسه لطبيعة الإنسان أكثر مما تفيدنا في فهم شخصية الإنسان البدائي ذاته الذي يبحثه.

بالنسبة إلى بيير بايل مثلًا ظهرت ممارسات الشعوب الدينية في الديانات الوثنية أشبه بالاستثمار. فمن منظور المثقف ابن النصف الثاني من القرن السابع عشر في فرنسا بدا الناس الذين قاموا بأداء الشعائر الدينية لإرضاء الآلهة كأنهم «يستثمرون» كي تجود عليهم الآلهة بخيرات زمنية أو دنيوية مقابل العبادة ، أو أن تدفع عنهم أو عن محاصيلهم شرًا قد تطلقه إذا لم يقدّموا القرابين ويؤدوا الشعائر. كان هذا تفسيرًا عقلانيًا بالطبع (وإن لم يكن علميًا للغاية من منظور الأنثروبولوجيا المعاصرة). ويصعب التخلص من انطباع أن صاحبه يعيش في بداية تطور الرأسمالية التجارية (المركانتيلية) في الحداثة، ويرى الأمر كأنه عملية تبادل تجاري أو «تحويلات بنكية» و«تسليف» بين الآلهة والناس.

---

(48) Gay, vol. 1: *The Rise of Modern Paganism*, p. 320.

من ناحية أخرى لم يكن في إمكان باحث أن يفحص ديانة بدائية ما من دون مقارنتها بالديانات التي يعرفها في عصره. وكانت هذه الديانات التوحيدية غير المسيحية هي التي غالبًا ما يُتّخذ منها موقفٌ إقصائيٌ حاد. ولاحقًا أصبح في الإمكان مقارنتها بديانات الشعوب في البلدان المكتشفة حديثًا في أميركا وأستراليا وجزر المحيط الهادئ وغيرها. واللافت أيضًا أن ممارسي الديانات البدائية يبدون للباحث أطفالًا سُذّجًا، وهو يطبّق فهمه لسيكولوجيا الأطفال في بلاده عليهم في تحليله حركاتهم، وفي دراسته ما يتخيله عن عقائدهم. إنه يسقط عليهم سيكولوجيا الأطفال في ما يتعلق بالخوف أو بفهمهم الظواهر الطبيعية، أو حتى فهمهم الشعائر كنوع من اللعب. لقد جرى التعامل مع الديانة الوثنية باعتبارها نتاجًا للتفكير البسيط الحسي غير القادر على التجريد. ومن هنا جاءت مقارنة العقل الوثني بتخيلات الأطفال المسيحيين لله والملائكة، وهي تخيلات ينقصها التجريد وتنزع إلى التشبيه.

في منتصف القرن السابع عشر بدأت دراسة ديانات الصين واليابان والسكان الأصليين في أميركا، الأمر الذي فتح مجالات أوسع للمقارنة بالديانات الأوروبية كتجارب إنسانية. لكن دراسة الديانات الوثنية في آسيا وأميركا ساهمت أيضًا في دراسة مجددة من منظور جديد للديانات القديمة، وللميثولوجيا المشكلة للوعي الأوروبي، ولا سيما اليونانية والرومانية.

تجرّأ عدد قليل من الباحثين في القرن السابع عشر على معالجة الدين أو العاطفة الدينية بشكل عام من زاوية الطبيعة الإنسانية، أي اعتبار الدين جزءًا من الطبيعة الإنسانية، لا ظاهرة متجاوزة من عالم آخر. وفي هذا المجال تحديدًا عمل بيير بايل من فرنسا والتأليهيون الإنكليز. وكانت المهمة في فرنسا أكثر صعوبة. ففي بعض الحالات كان حتى نقد الشياطين والأشباح والأرواح في الديانات القديمة أمرًا محفوفًا بالمخاطر لناحية الرقابة الكنسية ورقابة السوربون كمؤسسة إكليريكية. وصدقت الكنيسة فعلًا في خشيتها من أن ما يبدأ كنقد للديانات الوثنية والخرافات سيتحوّل لاحقًا نقدًا للدين عمومًا. وما بدأ عند بايل نقدًا للديانات الوثنية، تحوّل إلى نقد تاريخ الخرافات بشكل عام، بما فيها الخرافات المسيحية، عند جون ترينشارد وهيوم الريبي للغاية في شؤون الدين والميتافيزيقا في كتابه **التاريخ الطبيعي للدين**، وأخيرًا في تعامل البارون

دولباك مع الدين باعتباره «وباء المقدّس» أو «**العدوى المقدسة**» (*La Contagion Sacrée*). وهذا التعبير الأخير مميز لنظرة التنويريين إلى أنفسهم كمن يقومون بعلاج المجتمع، وكمن يعتبرون الخرافات والشعوذات (بما فيها الدين) نوعًا من المرض الذي يُصاب به المجتمع، فخرافات الدين في نظرهم تشبه أحلام رجال مرضى. إنها المرحلة عينها التي بدأ فيها الطب يتحول علمًا.

كان نقد الشعائر والخرافات الوثنية في كثير من الحالات غطاءً لنقد بروتستانتي لشعائر الكنيسة الكاثوليكية وإيمانها بالقديسين وغير ذلك. ولا شكَّ في أن لبروتستانتية بيير بايل الفرنسي[49] دورًا في نقده هذا. لكن الأمور كانت أوضح في الدول البروتستانتية نفسها، حيث عُقِدت مقارنات بين الوثنية والكاثوليكية نجدها مثلًا في كتابٍ ليس معروفًا في عصرنا لكنه كان معروفًا في ذلك الحين: رسالة من روما في عام 1729 لمؤلفه ميدلتون (Conyers Middleton, *A Letter from Rome, showing an exact conformity between Popery and Paganism*). إذ يعرض بالتفصيل ما يعتقد أنه تشابه دقيق بين ممارسات البابوية والوثنية. كان هذا نقدًا بروتستانتيًا للعبادات الكاثوليكية اتخذ شكل بحث في الممارسات الوثنية.

حطّم كل من بيير بايل وبرنار فونتينيل (Bernard de Bovier de Fontenelle) (1656-1757) التفسيرات الرمزية الأخلاقية و«نظريات» الأصل الشيطاني لتعددية الآلهة التي سادت في ظل هيمنة الكنيسة الثقافية. وأطلقا عمليًا مرحلة جديدةً في دراسة الأساطير. وكان القرن السابع عشر قد شهد ظهورَ أعمالٍ فلسفية تفسّر نشوء الدين بالخوف، ولا سيما في حالات شبينوزا وهوبس سلفي بيير بايل الفلسفيين المباشرين. لكن خلافًا لشبينوزا، توصّل بايل وفونتينيل إلى هذه النتيجة ليس فلسفيًا، بل بالاستدارة إلى دراسة التاريخ وتحليل الشعائر الوثنية، وبناءً على فحص التجارب الدينية في مناطق مختلفة من العالم.

في جملة اعتراضية نقول إن هذا المنحى التاريخي في تأكيد وجهة نظر فكرية أو فلسفية بالبحث عن أدلة تاريخية أصبح نهجًا عند آباء حركة التنوير، فنحن نجده عند مونتسكيو الذي أرّخ لأنظمة الحكم وللمجتمعات

---

(49) كان في الحقيقة ابن قس بروتستانتي.

ذاتها في محاولة فهمه العلاقة بين طبيعة المجتمع ونظام الحكم الذي يلائمه (وهذه العلاقة هي روح الشرائع)، وتورغو (Anne Robert Jacques Turgot) (1727-1781)، وفولتير أيضًا في كتابه المعروف عن عصر لويس الرابع عشر. ومن الجدير بالذكر أن تورغو يقف في بداية التقليد الذي يصل إلى كونت، والذي يرى التاريخ عملية تقدم. وهو الذي قسّم تاريخ الفكر ثلاث مراحل: ثيولوجية وميتافيزيقية ووضعية، قبل كونت.

حتى القرن السابع عشر كانت الرؤية الدينية للرموز والاستعارات الأخلاقية بوصفها تفسيرًا للأساطير هي السائدة. لكن منذ منتصف القرن السابع عشر وخلال القرن الثامن عشر انقلب الأمر وأصبحت مهمّة الفلاسفة التفسير بالوقائع والعقل السليم ونزع الاستعارات عن الظاهرة (Deallegorize)، والبحث عن التفسير البسيط والعادي والواضح الذي يقبله ما أصبح يسمى منذ لوك «العقل الشائع»، أو «الحس المشترك». فمثلًا قرر بايل باقتباس بعد آخر أن «الوثنيين» كانوا مقتنعين تمامًا بموضوعات إيمانهم، وأنها لم تكن استعارات أو رموزًا بالنسبة إليهم، وأن عادات الآلهة الغريبة وصراعاتها وما ترتكبه من مفاسد وفظائع لم تكن بالنسبة إلى المؤمنين بها رموزًا لصراعات قيمية بين الكرم والجشع والنبل والقوة والحكمة وحب السيطرة كما فسّر الفلاسفة لاحقًا، ولا حتى بين غرائز متخيلة على شكل آلهة، بل كانت بالنسبة إليهم حوادث وقعت فعلًا، بما في ذلك مجون الآلهة وممارساتها الجنسية وافتراسها بعضها لبعض وكل ما ينفّر الإنسان المتحضر منها، مثل سِفاح الأقارب وأكل لحوم البشر وغيرها من ممارسات الآلهة اليونانية الفظة والمخيفة. ويشكّل تكرارها في الأساطير بالنسبة إلى بايل دليلًا على انعدام الخيال عند الإنسان الوثني. كان الوثنيون في نظره ماديين وبدائيين وخرافيين، مثلما رأى الأوروبيون سكان المناطق المكتشفة حديثًا في عصره. وشكّلت دراسته أساسًا لنظريات دي بروس[50] (Charles de Brosses) (1709-1777) في شأن الصنمية.

أخطأ بايل بالطبع حينما اعتقد أن ثمة تناقضًا بين الرمزية والإيمان الفعلي،

---

(50) بارون ورئيس برلمان مدينة ديجون (Dijon) وكان عدوًّا لفولتير، ومنع ضمه إلى الأكاديمية الفرنسية لأنه كان يعارض السلطة المطلقة للملك.

فالنظرية الرمزية لا تعني أن المؤمن يعتبر ما يعبد رمزًا، بل هو يؤمن بالأشخاص والحوادث المقدسة في نظره، لكن الترميز يحصل تاريخيًا وحضاريًا في مبنى المعاني في الثقافة السائدة، ومن دون أن يكون المؤمنون بالضرورة واعين لهذه الرموز. فلا شك في أن المؤمن بأي دين لا يؤمن بهذا الدين كرمز، لكننا قد نفسر إيمانه أو دوافع هذا الإيمان على أنه عملية ترميز غير واعية بناء على دراسة المعاني في الثقافة السائدة.

كان بايل مدركًا حقيقةَ أن فكرَه يشكّل امتدادًا لتقليد ديمقريطس وأبيقور المناقض لتقليد الرواقيين. واعتبر أن تسرّب الأفلاطونية إلى المسيحية غطاءٌ لتسرّب التفسيرات الرمزية التي تبرر الممارسات الوثنية بأن الآلهة والطقوس عينها هي رموز لقيم وفضائل. ومن الواضح أن جزءًا كبيرًا من هذا النقد، ولا سيما ذلك الموجّه إلى الشعائر الوثنية المعقدة والمعدّة سلفًا مثل وصفات لمخاطبة الآلهة يمثّل في الواقع نقدًا بروتستانتيًا موجّهًا إلى الكاثوليكية. وشكّل نقد احتفالية الديانات الوثنية وشعائريتها وشكلانيتها من دون مضمون أخلاقي نواة هذا النقد الصلبة. وخلافًا لما كان أنبياء الديانات التوحيدية لاحقًا يفعلون عند تقريعهم شعوبهم، منبّهين إلى مسؤوليتهم الأخلاقية عما يحلّ بهم من مصائب طبيعية هي في الواقع «لعنات» من الله. ونسب الوثنيون النوائب التي حلّت بهم إلى إهمال هذه الشعيرة أو تلك، أو عدم إتقانها بشكل صحيح، أو بسبب سوء توقيتها وغير ذلك. وبهذا المعنى وجد بايل في الشعائرية الوثنية بذرة اللاأخلاقية الدينية، أو عدم مبالاة الدين بالأخلاق والتركيز على الشكل والمظهر الطقسي. وسبق أن نبّهنا في الجزء الأول من هذا الكتاب إلى التمييز بين تدين النبوّة الأخلاقي وتدين الكهانة الشكلي في مراحل معينة في الديانات التوحيدية. وننبه هنا إلى مفهوم العلاقة بين الفهم العقلاني للدين ووظيفته الأخلاقية كما نجده عند بعض مفكري التنوير من جهة، وبين المعرفة العقلانية والاستقامة الأخلاقية عند مفكرين آخرين من مفكري التنوير. فروح التنوير بأكملها ترى أن العقلانية (عبر الوظيفة الأخلاقية للدين أم من دونها) تحمل علاجًا للآفات الأخلاقية أيضًا التي يكمن في أساسها الجهل.

لم يجد بايل إثباتًا على وجود توحيدٍ ديني بدائي ساد قبل التعددية الإلهية. لكنه أكد العكس، أي إن التعددية الإلهية وأعراضها مثل السحر والشعوذة وتأليه

البشر وعبادة الأصنام تغلغلت إلى داخل الديانات التوحيدية بعد نشوئها في أوروبا المسيحية[51]. وأخذ ديفيد هيوم هذه الفكرة عن بايل، كما انتقلت إلى البارون دولباك أيضًا. فالانتقال من تعددية الآلهة إلى التوحيد في رأي هؤلاء المفكرين هو انتقال متدرّج لا عملية قطع، ولا سيما على مستوى تدين الناس البسطاء، إذ يصعب التخلّص من العقليات والعادات السائدة. كما أن تديّن البسطاء يميل بموجب وجهة نظر هيوم إلى إعادة إنتاج تعدديّة الآلهة من خلال تقديس مريم العذراء والقديسين والشفعاء عند الله[52]. وينطبق هذا أيضًا على الانتقالات المختلفة إلى العقل المتنوّر، فقلة من العقول النيرة يمكنها تجاوز الخرافات والأفكار البالية والوصول إلى قوانين العقل. وهذا كان رأي ديفيد هيوم أيضًا. واعتبر أن جميع الشعوب كانت وثنية قبل 1700 عام من عصره، وكان دينها في الحقيقة هو تعددية الآلهة (Polytheism)[53].

لم يرَ بايل أي منفعة للإنسانية يمكن أن تنجم عن الديانات الوثنية، أي إنه رفض التفسير النفعي للدين، كما اعترض على الاهتمام الزائد بالعصر الكلاسيكي لأنه عصر وثني في الواقع. وساءت سمعته كثيرًا في الأوساط المحافظة في عصره حين ذهب إلى درجة القول إن الله يفضّل الإلحاد على الوثنية، كما سبق أن بينّا. فقد تضمّن ذلك نفيَ كون الدين هو قاعدة عامة، وأنه يسود في كل مكان. وبالفعل تضمّن كلامُه افتراضَ وجود أمم ملحدة، لأنه افترض وجود إنسان بدائي قبل نشوء الديانات الوثنية. وافترضه إنسانًا مسالمًا ولطيفًا ووديعًا بسجيته. وحين أعاد تفسير نشوء الآلهة بعد حالة بدائية تكاد تكون فردوسية من هذا النوع استخدم نظرية الخوف من ظواهر طبيعية يجهل الإنسان أسبابها فينسبها إلى قوى خفية. الخوف يولّد حس الخيال، أو ما يشبه الأحلام، لكنها أحلامٌ في اليقظة. وفي حالتها تنقطع المؤثرات الآتية من الخارج عبر الحواس لتحل محلّها مؤثرات داخلية، أي إن الخيال هنا نوع

---

(51) Manuel, p. 39.

(52) David Hume, «The Natural History of Religion,» in: David Hume, *A Dissertation on the Passions, the Natural History of Religion: A Critical Edition*, Edited by Tom L. Beauchamp, Clarendon Edition of the Works of David Hume (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2007), pp. 53-55.

(53) المصدر نفسه، ص 34-35.

من الهلوسة المنقطعة عن العالم الحسّي. نجد هنا عند بايل أيضًا نواة تفسير الدين باعتباره نوعًا من العصاب أو الانحراف النفسي الجماعي أو العام، وهذا ما سوف نجده لاحقًا على شكل منظومة نظرية عند فرويد بعد أكثر من قرن ونصف القرن.

إن أصل الدولة والدين عند بايل وهوبس واحد، وهو ليس في السماء. إنه سبب إنساني غريزي هو الخوف. ونحن نضيف أنها ليست حالة الخوف نفسها، فالخوف المؤدي إلى الدين هو خوف بشري من الطبيعة، في حين أن الخوف المؤدي إلى الدولة هو خوف «طبيعي» من البشر، وأقصد خوف الإنسان في حالة الطبيعة من البشر الآخرين. الدين والدولة من هذه الزاوية إجابتان اجتماعيتان عن أنماط مختلفة من الخوف الإنساني. ونحن نؤكد هنا أن هذا الالتقاء بين الدين والدولة في كون مصدرهما هو الخوف المؤدي إلى تأليف كيان اجتماعي في الرد عليه، يولّد الكيان الاجتماعي الأول صاحب السيادة الأرضي المتحكّم بالمجتمع، ألا وهو الإله الاصطناعي الناجم عن تعاقد البشر، في حين يتواصل الاتحاد الاجتماعي الثاني مع صاحب السيادة المتجاوز المتحكّم بالطبيعة.

أما فونتينيل فبقي أثرُ أعماله عن العقلية البدائية والديانات الوثنية قائمًا حتى بداية القرن التاسع عشر، ولا سيما كتابه في عام 1724[54] في أصل الخرافات (*De l'Origine des Fables*) الذي ترك أثره في فكر تورغو، وأثّر في كونت في مرحلة متأخرة أيضًا.

ربط فونتينيل قراءاته الفاحصة للديانة اليونانية عبر شعر هوميروس وهسيود بملاحظات عن شعائر وعادات الهنود الحمر، السكان الأصليين في أميركا. كان تفسيره الديانة البدائية أيضًا امتدادًا لتفسيرات ديمقريطس وأبيقور

---

(54) كتبه في عام 1680، ونشره بعد أكثر من أربعين عامًا لتخوّفه من الملاحقة، لأنه تضمّن القول إن أصل دين القدماء هو جهلهم بالظواهر الطبيعية، الأمر الذي كان يمكن تطبيقه على بعض العقائد المسيحية أيضًا. انظر: Otis Fellows, «Fontenelle, Bernard Le Bovier De (1657-1757),» in: Donald M. Borchert, ed., *Encyclopedia of Philosophy*, 10 vols., 2nd ed. (Detroit: Thomson Gale/ Macmillan Reference USA, 2006), pp. 682-683.

لناحية أنسنة الظواهر الطبيعية التي لم يعرف الإنسان البدائي لها تفسيرًا بواسطة افتراض أو اختراع مخلوقات هائلة تُحدث مثل هذه الظواهر. وتوصل جيوفاني باتيستا فيكو (Giovanni Battista Vico) (1668-1774) إلى استنتاجات شبيهة لاستنتاجات المرحلة نفسها تقريبًا، أي في العقد الثالث من القرن الثامن عشر. فقد قام الخيال الوثني على تخيُّل مخلوقات هي عبارة عن تضخيم للبشر أو للقوى البشرية. واعتبر أن فظاظة الآلهة اليونانية وعدوانيتها هي من فظاظة عادات البشر الذين خلقوها. واعتقد فونتينيل أن تطوُّر التصور المسبَغ على الآلهة مع تطوُّر البشر والثقافة هو دليل على ذلك، ففي عصر سيسيرو وفي حواراته التي ذكرناها في الجزء الأول عن طبيعة الآلهة مثلًا، أصبح في الإمكان تصور آلهة فلسفية رقيقة هادئة ومتأمّلة كالفلاسفة[55]. وهذا يعني أن البشر طوّروا تصورهم للآلهة بموجب تطور مداركهم. وهذا يعني أن العلم ينهي الحاجة إلى أنسنة الظواهر الطبيعية، أي ينهي الحاجة إلى الآلهة التي تقبع خلفها.

رفض فونتينيل اعتبار الأساطير شأنًا له علاقة بالإقليم والمناخ. واعتبر أن بناء الأساطير مرحلة عقلية (وللدقة مرحلة جهل) إنسانية عامة (مع استثناء «شعب الله المختار» الذي حمّله الله الحقيقة)[56]، وليست مسألة شرق وغرب، ولا مسألة خيال شرقي ناجم عن المناخ الحار وغيره. وأكد أن الأساطير المتأخرة عند اليونانيين ناجمةٌ عن تحريفات لغوية لأسماء الآلهة

---

(55) ينوه مارسيل ديتيان بتشابه محاولاته ومحاولات اليسوعي لافيتو عند مقارنة ديانة «المتوحشين» (أو البرين) الأميركيين بديانات قدماء اليونانيين والحضارات القديمة في كتابه عام 1724، أي عام صدور دراسة فونتينيل في أصل الخرافات (*De L'Origine des Fables*)، ويرى بينهما شبهًا. مع الفرق أن لافيتو يبحث عن ديانة أولى توحيدية هي أشبه بديانة مدنية تضبط المجتمع في طقوس عبادة اجتماعية، ويعتبر أن اليونانيين أفسدوا هذه الديانة بخرافاتهم وخيالهم وشهوانيتهم. انظر: مارسيل ديتيان، اختلاق الميثولوجيا، ترجمة مصباح الصمد؛ مراجعة بسام بركة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 48-50.

(56) يقوم هذا الاستثناء الفج على تديّن قسم من رموز الجيل الأول من مفكّري التنوير، كما يقوم عليه نفورهم من الخرافات. وفي حالات كثيرة يحسب في أثناء الكتابة حساب الكنيسة لعدم إثارة الانطباع أن دحض الخرافات ونسبها إلى حالة من الجهل ينطبق على الدين بشكل عام. فأساطير شعب الله المختار تُعتبر دينًا.

الفينيقية والمصرية وقصصهم على طريقة نيقولاس فريري عينها الذي سوف يأتي ذكره. واعتبر فونتينيل أساطير «المتوحّشين» في أميركا وغيرها من بنية الأساطير اليونانية نفسها، وأنه لو أُمهل هؤلاء لتوصّلوا هم أيضًا إلى طريقة التفكير الفلسفي المجرد الذي لا يعبّر عن عبقرية إغريقية خاصة. والأساطير نتاج رغبة البشر في معرفة الأشياء وتفسيرها بالحكايات، وكلما كان الناس أكثر جهلًا ابتدعوا خرافات أكثر.

من وجهة نظره، حين جفّت المصادر الطبيعية والاجتماعية للأساطير، تمسّك الناس بها كثقافة شعبية وتصورات شعبية عن طبيعة الأشياء ومصادرها، يدعمها الكبرياء الوطني الذي صار يعتبرها جزءًا من الهوية. ومن هنا لم يرفض فونتينيل الرمزية تمامًا، لكنّه قصرها على التبنّي المتأخر للأساطير قديمًا في عالم فكري وشعوري مختلفٍ تمامًا عن مرحلة نشوء الأسطورة. وبدأت الأسطورَة الوثنية كخطأ في تفسير الظواهر أو كخطأ لغوي لاحق، لكنّها تحولت في العصور القديمة إلى خداع مقصود يقوم به الحكام والكهنة للسيطرة على البسطاء بواسطة مخاطبة الثقافة الشعبية وما يمكن تسميته بـ «الكبرياء الوطني».

انصب جهد ميثولوجيي القرن السابع عشر والثامن عشر على نقد الدين الوثني وشرح أصوله الإنسانية بلغة «العقل السليم». ومهما حاول المفكّر التنويري تأكيد تدينه، ومنطلقات بحثه المدافع عن «الدين الحق» ضد الأساطير والخرافات الوثنية، كان في إمكان الكنيسة والمثقفين المحافظين أن يلحظوا دائمًا نبرة هرطقة في كتابته. وثمة فرق بين نقد هؤلاء الموجه إلى الخرافات والأساطير في الدين والنقد المادي الإلحادي للدين بشكل عام كما في حالة البارون دولباك ولامتري، ويصعب علينا التأكيد أن أحدهما مهّد للآخر. وثمة تأكيد أن الإلحاديين ترجموا عمليًا أعمال المشككين الفرنسيين والتأليهيين الإنكليز إلى نقدٍ للمسيحية. لكننا نرى أن الإلحاد كان دائمًا قائمًا في جيوب فكرية منعزلة، وله تقاليده. لكن لا شك في أن ثمة تيارًا في التنوير اتخذ بالتدريج موقفًا ناقدًا من الدين عمومًا.

هنا لا بد من التمييز بين مسار التنوير الإنكليزي والاسكتلندي والفرنسي (وحتى الهولندي) من جهة والفرنسي (والإيطالي) من جهة أخرى. ففي الحالة

الأولى نجد شواهد على استيعاب الثيولوجيا البروتستانتية بعض أفكار التنوير كما أظهرنا في الفصل السابق، وبالتالي شهد الفكر مسارًا توفيقيًا واضحًا عند أفلاطونيي كامبريدج والتأليهيين وغيرهم، في حين أن في فرنسا ميز الصدامُ علاقةَ الكنيسة بالذين سمّوا الفلاسفة (أي مفكري التنوير). ومن هنا حتى عندما نُقِلت الأفكار الإنكليزية، كما في حالة نقل كونديالك أفكار لوك بشكل إبداعي، فإنها نقلت بصيغة أكثر راديكالية.

ملحق: الطوفان في كل مكان

كان فريري (Nicolas Freret) (1688-1749) أهم عالم أساطير في النصف الأول من القرن الثامن عشر. وسّع إطار تاريخ الميثولوجيا حتى باتت تعتبر تاريخًا ثقافيًا للشعوب وتنقلاتها، ولا قصصَ الملوك والأبطال ومغامراتهم فحسب. وهو لم يفنّد أسطورة الأصل اليوناني للحضارة الأوروبية ناسبًا تأثيرًا أساسًا إلى الفينيقيين والمصريين فيها، بل فنّد أيضًا أسطورة الفرانك (الذين اعتُبروا في عصره أجداد الأمة الفرنسية) كشعب متحدر من اليونان أو طروادة، ناسبًا قبائلهم إلى روابط قبلية جرمانية جنوبية، محاولًا تمييز الكتابة التاريخية من الأسطورة. ويمكن اعتبار هذا التمييز من أهم مزايا فكر التنوير. وانفصلت الأسطورة عنده بالتدرّج عن الشخصية الإنسانية، وأصبحت معبّرة عن التطور التاريخي والحضاري وتقدُّم العلوم والفنون. فمنها نعرف متى تعلمت الأمم زراعة الحنطة وتخمير النبيذ وترك الغزو والسطو لمصلحة التجارة وغيرها. ومع أنه عارض بقوة التفسير اليوهيمري البسيط عند نيوتن وغيره، إلا أننا نجد في هذا النوع من التفسير التاريخي جمعًا للتيارين، التيار الرمزي الاستعاري والتيار التاريخي في تفسير أصول الأسطورة. لكن التاريخ عنده تنقيب بحثي فعلي يؤدّي إلى نسف أساطير، محتفظًا لها بقيمة تسجيلية لثقافة الشعوب ومعارفها. وفي دراسته الأساطير المصرية والصينية توصّل إلى نفي معتقِد رائج عن تأثير الأولى في الثانية، بما في ذلك في مجال اللغة. وبعد فريري أتى من اعتبر الأسطورة درجة من درجات التطور الديني النفسي للشعوب والحضارات، ونقصد فيكو.

كان أسطورة الطوفان شأن كبير في التفسير الميثولوجي في هذه المرحلة.

فهي التي مكّنت من تفسير انتقال التوحيد البدائي (المفترض للتوفيق مع فكر الكنيسة عند كثير من المفسّرين) إلى تعددية الآلهة، وطرحت تفسيرًا لتدهور العقائد الدينية. وشكّل الطوفان بالنسبة إلى مؤرخي القرنين السابع عشر والثامن عشر قصّة تكوين بديلة أصبح في الإمكان الانطلاق منها لتفسير البداية الوثنية، بتحوّل الدين من دينٍ توحيدي بدائي إلى دين تعددية الآلهة كبداية جديدة بعد الطوفان. فإذا كان حلُّ مسألة أصل الدين في فكرة باطنية عن الله هي أساس الدين الحق، فإن مسألة نشوء الدين الحق تكون محلولة ويبقى حل مسألة نشوء الوثنية فحسب، إذ لا يمكن أن تكون الوثنية فكرة مزروعة في الإنسان.

هنا أتى دور الطوفان في التفسير. فقد اعتبر بانييه (Antoine Banier) (1637-1741)، وهو رجل دين كاثوليكي متنور تعامل معه الإنسيكلوبيديون على هذا الأساس، أن الوثنية ردٌّ متطرف عند الناس على الطوفان، حيث غُيب ما كان قبله من توحيد. واعتبر الأساطير تأليهًا لبشر فعليين بالأسلوب اليوهيميري. في حين اعتمد جيكوب بريان[57] (Jacob Bryant) (1715-1804) وقبله شوكفورد[58] (Samuel Shuckford) على أدوات اليوهيمرية والإيتمولوجيا كي يثبتوا أن أسماء آلهة عدة هي تحريفات لاسم نوح أو توسيع لشخصيته، ومنها بروميثيوس وأطلس وزيوس وإيناخوس وأوزيريس وديوس وديونيسوس وباخوس وناووس ونوس. واعتبر بريان أن الآلهة المصرية عبارة عن تأليه لنسل نوح بدءًا بحام، وأن أسماء مثل آمون أو عمون مشتقة من حام.

أقام مفكرون مثل دي بروس وبولانجيه وفيكو جدارًا تاريخيًا بين التوحيد

---

(57) مؤرخ ديانات وثيولوجي إنكليزي أهم كتبه: Jacob Bryant: *A New System: or, an Analysis of Ancient Mythology*, Introd. by Burton Feldman, Myth and Romanticism; 5 (New York: Garland Pub., 1979); *Observations upon a Treatise, Entitled A Description of the Plain of Troy. by Monsieur le Chevalier* (London; Eton: [s. n.], 1795), and *Dissertation Concerning the War of Troy and the Expedition of the Grecians, as Described by Homer: Shewing that no such Expedition Was Ever Undertaken, and that no such City of phrygia Existed* (london: [s. n.], 1796).

(58) المتوفى في عام 1754، وهو مؤرخ ديانات أيضًا، ملتزم عمليًا قصةَ الطوفان والاشتقاقات منها، وأهم مؤلفاته: Samuel Shuckford, *The Sacred and Profane History of the World Connected, from the Creation of the World to the Dissolution of the Assyrian Empire at the Death of Sardanapalus, and to the Declensions of the Kingdoms of Judah and Israel under the Reigns of Ahaz and Pekah: Including the Dissertation on the Creation and Fall of Man*, 4 vols. (London: [s. n.], 1740-1753).

والوثنية بواسطة الطوفان. وحتى لو كانت الديانة قبل الطوفان توحيدية، فهي في رأيهم باهتة ولا يمكن قول الكثير عنها. وتنطلق البداية التاريخية الجديدة بعد الطوفان. وهو نوع من قصة تكوينٍ ثانية تسمح بتجاهلٍ ما سبقها من تاريخ توراتي قائم على افتراض التوحيد سابقًا عبر قصة الخلق وآدم. وبدلًا من الكفر به يفترض عالمًا جديدًا بعد الطوفان، أي بدايةً جديدةً، ليتمكّن المفكر في القرن الثامن عشر من البدء بداية «علمية». فبعد التسليم أن الطوفان هو المشترك بين أغلبية الديانات التي عرفوها، مع استثناء اليهود من هذا التاريخ التالي للطوفان، ينطلق التاريخ بعده كتاريخ واقعي منفصل عن التاريخ المقدس. وهو يبدأ بتعددية الآلهة وعبادة الأوثان. وبعد هؤلاء الثلاثة جاء ديفيد هيوم وكتب تاريخ إنكلترا من دون أن يبدأ بآدم وحواء، ولا بتوحيد بدئي شاحب أو غير شاحب أبدًا، ومن دون أن يحتاج إلى تأكيد أسطورة الطوفان، لأنه اعتبر التعددية الإلهية سبقت التوحيد تاريخيًا.

بالنسبة إلى فيكو كانت الشخصيات التاريخية، أو الذوات الفاعلة في التاريخ، هي الجماعات البشرية مثل الأمم والدول والطبقات داخل الأمم. ويمكن تسجيل محاولته الفلسفية كمحاولة مبكرة في وضع نظام لحركة التاريخ (بعد ابن خلدون) في كتابه **العلم الجديد** الذي أصدره ثلاث مرات في حياته في الأعوام 1725 و1730 و1744.

تُسلِّم فكرة وجود قوانين في التاريخ بأن كل إنسان يتصرّف بموجب دوافعه ومصالحه، لكن النتاج الاجتماعي يخضع للقوانين، وهو مجمل السلوك الإنساني. واعتبر فيكو العناية الإلهية معطى قائمًا، وتضمن وجود المؤسسات الاجتماعية وتمنع الأنانية والشر الإنساني الطبيعي من الدفع إلى تدميرها. وحالما يسلّم الإنسان بالعناية الإلهية، فإن المجتمع يمكن أن يفهم كتاريخي ودنيوي كأنها غير موجودة، بل يُفهم بالنشاط الإنساني وحده[59]، بما في ذلك العمل وبناء المؤسسات، والعبادة أيضًا. ولا يبقى شيء من العجائب وغيرها من التدخلات الإلهية في تفسير التطوّر التاريخي.

يمكن القول إن ابن مدينة نابولي هذا اكتشف وظيفة الدين الاجتماعية قبل

(59) Karl Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History* (Chicago: University of Chicago Press, 1949), p. 123.

دوركهايم، حين كتب يقول إن الحضارات كلها، والقوانين والمؤسسات، ولا سيما المؤسسات البدائية مثل الزواج وتشييع الموتى وحتى الزراعة، تقوم على الشعائر والقرابين، أي على شكل من أشكال الدين صحيحًا أكان أم خاطئًا، مسيحيًا أم وثنيًا، «لأن الأمم كلها بدأت بعبادة آلهة ما ...»[60]. بهذا المعنى تحيّد العناية الإلهية الشرور الإنسانية وتمنعها من عرقلة التحول إلى المدنية. وكان للديانات قبل المسيحية الوظيفة ذاتها، لكن الناس لم تكن قادرة على استيعاب الدين الحقيقي.

كما أن الشعوب تمر بمراحل طفولة، مثل عصر الآلهة حين آمن الناس بأنهم يعيشون في ظل حكومات تديرها هذه الآلهة وتوجهها بواسطة التنجيم والعرافة، ثم عصر الأبطال وهو عصر شباب الشعوب التي تسود فيها أرستقراطية ترى أنها متفوقة طبيعيًا على العامة، وأخيرًا عصر النضج، أي عصر الرجال، حيث يعرف الناس أنفسهم كمتساوين بطبيعتهم. كما أن ثمة دورات تاريخية تبدأ بالبحث عن سد الحاجات، وهي مرحلة الضرورات، إلى مرحلة الميل إلى الراحة والرفاه، وأخيرًا مرحلة الانحلال وتبديد الثروة التي جمعت. وهنا إما أن يخرج زعيم قوي يُعيد إلى الأمة مجدها مثل أغسطس قيصر، أو يعود المجتمع إلى البربرية، أو يتعرض لاحتلال خارجي وغير ذلك. ويمكننا ملاحظة الشبه بمراحل ابن خلدون هنا مع الفرق في المبدأ الذي يحافظ على العصبية.

تعامل فيكو مع الشعور الديني للإنسان الأول وتصوّره للآلهة كأمر مهم جدًا، لأنه جسّد بداية تطلّع الإنسان إلى الحقيقة، وحتى بداية البحث عن نظام اجتماعي وقوانين. فهو لم يرَ أن الخداع هو أساس نشوء الآلهة، بل السذاجة والخوف. الخوف صنع الآلهة، والآلهة جعلت البشر يقمعون شهواتهم لإرضائها. ومن هنا فمن الخوف من الطبيعة وتخيلات الآلهة ثم الخوف منها، ولد المجتمع المدني، أي إن للدين فضلًا على البشرية بمعنى أن المدنية ما

---

(60) Löwith, *Meaning in History*, p. 122, and Giambattista Vico, *The New Science of Giambattista Vico*, Unabridged Translation of the 3rd ed. (1744) with the Addition of «Practic of the New Science» Translated by Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch, Cornell Paperbacks (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1984), p. 80.

كانت لتنشأ وتقوم لها قائمة من دون قمع الشهوات والغرائز، وهذا ما يفعله الخوف من الآلهة. وكان الإنسان الأول في نظره متوحّشًا وغبيًا، وليس حكيمًا ووديعًا كما رآه إنسانيو النهضة. وكانت الأسطورة، لغة الإنسان البدائي، نوعًا من الشهادة التسجيلية للتاريخ الإنساني. ورأى فيكو أيضًا أن حالة الطوفان هي حالة عامة للديانات كلها، وأن الناس بعده عادوا إلى حالة ما تحت إنسانية، أي ما قبل إنسانية. وكانوا في حينه بمعنى ما لا وحوشًا ولا بشرًا، فقد كانت لديهم قدرات البشر الفكرية، لكنهم لم يستَخدموها لقرون طويلة، فبالتالي لا يبدون ولا يتصرفون كبشر. ومن هنا فإن نشوء الدين كان خطوة كبيرة إلى الأمام من منظور فيكو، حيث ساهم في تهذيب الإنسانية وتمدينها. واستبدلت النظريات الاجتماعية من القرنين السابع عشر والثامن عشر العاطفة الدينية بالعاطفة الدنيوية بين البشر أنفسهم، واعتقد نيوتن أن اضطرارنا إلى العيش في مجتمع هو أساس القانون الطبيعي. ونحن نجد ذلك يتكرر عمليًا عند جميع منظِّري نشوء المجتمعات والدول، لأنهم يتجهون إلى تأسيسها على حاجات أو غرائز بشرية. وليست مصادفة أن هؤلاء يتجاوزون نيوتن والتأليهيين الإنكليز، ويؤسسون الدين نفسه ونشوء الآلهة على مشاعر وغرائز ومخاوف بشرية.

في منتصف القرن الثامن عشر صاغ دي بروس مفهوم الصنمية (Fetichism) وقبلته الأكاديمية الفرنسية في عام 1853. وأخذ أيضًا الكثير من كتاب هيوم التاريخ الطبيعي للدين في كتابه *Du Culte de Dieux fétiches ou paralléle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie* في عام 1760. ودي بروس هو أحد مؤسسي علم الإثنوغرافيا وعلم اللغويات، وكان له تأثير مهم في مفكري التنوير، وفي مفكري القرن التاسع عشر وعلمائه.

اعتبر دي بروس الدفاع عن التوحيد البدائي موقفًا تبريريًا في خدمة العادات الطقسية الكنسية، حيث يفسّر التشابه بين الشعائر الكنسية وعدد من الشعائر الوثنية باعتبار أن الأصل مشترك، وهو التوحيد. وبالتالي ينشأ الوهم أن هذه المظاهر الكنسية ليست وثنية، بل هي توحيدية الأصل، وأن الوثنية احتفظت ببعضها، لا العكس. ورأي أن هذه الفرضية إشكالية، كما رفض التفسيرات الرمزية والاستعارية عن تعددية الآلهة. وكان تعريف دي بروس

للصنمية شاملًا إلى درجة اعتبار أي تقديس لشيء أو لمكان نوعًا من الصنمية، بما في ذلك التماثيل في الكنائس. وأصبحت هذه الفكرة مفتاحًا لتفسير مظاهر الديانات القديمة. كما اكتشف الكثير من الأشياء الصنمية في التوراة عند آباء الدين في اليهودية بما في ذلك الأشياء التي حملها الناس أو وضعوها في بيوتهم لجلب الحظ أو للوقاية أو للتعوذ من الشر.

كان سجالٌ حادٌ قد دار في القرن الثامن عشر بين الدومينيكان واليسوعيين في شأن الشعوب الوثنية: هل كانت تقدس الأشياء بذاتها أم تعتبرها رموزًا لكائنات روحية؟ ومال اليسوعيون إلى الاحتمال الثاني، وتجلّت أهمية موقفهم هذا حين اعتبروا تقديس السماء عند الصينيين تقديسًا رمزيًا غير صنمي، ويجوز قبوله عند من انضم منهم إلى الكنيسة، أي أصبح مسيحيًا. والحقيقة أن تيارًا يسوعيًا قد نشأ آنذاك يعتبر الديانة الصينية مسيحية ممارسةً قبل ولادة المسيح بألفي عام، وذلك لتبرير ضم صينيين إلى الكنيسة مع حفاظهم على عاداتهم التي لم يتخلوا عنها. ونشر هذا الموقف في بداية القرن الثامن عشر مبشر يسوعي هو الأب لويس لو كونت (Louis Le Comte) (1655-1727).

لكن دي بروس اعتبر «الفيتشية» نوعًا من الهوس أو المرض في العقل البشري، بما يذكّر ببيير بايل. فالصنمية في نظره ظاهرة عبثية إلى درجة لا يمكن فهمها. ومثل مفكرين آخرين في القرن الثامن عشر ومنهم فيكو، راقب دي بروس سلوك الأطفال وشبّه تقديس الإنسان للأشياء بلعب الأطفال، وبعلاقة الأطفال باللعب. واعتقد أن عملية التجريد نشأت في الدين واللغة في الوقت عينه، وأوصلت الإنسان تدريجًا في صيرورة بلوغ عبر التاريخ إلى مفهوم عام وكلّي لله. وظل عنصر الخوف عنده العامل الرئيس الذي يؤدي إلى الصنمية، في غياب القدرة على الربط بين السبب والنتيجة، الأمر الذي يؤدي إلى الخوف من المجهول[61]. واستخدم دي بروس تعبير «فيتيش» (Fetich) و(Antifetich) في وصف الصراع بين رجال الدين المتعصبين ونقّادهم في عصره. والفرق بينه وبين الخط الفكري الذي مثله تورغو وكوندورسيه أن هؤلاء آمنوا بأن التقدم العلمي سيقود أيضًا إلى التقدم الأخلاقي والاجتماعي، في حين اعتقد

(61) Manuel, p. 207.

أن «الفيتشية» سوف تبقى ملازمة للإنسانية حتى في مراحلها المتقدمة، وهو ما يجعله أقرب إلى خط هيوم التشكيكي والسلبي والمتشائم تجاه تطور العقل عند عامة الناس. وبالنسبة إلى هذا التقليد الفكري لا تنحسر التقاليد اللاعقلانية في المجتمع بقدر تقدم العقل، ولا تنحسر بالسرعة نفسها التي يتقدم بها العقل، ولا سيمّا بعد أن تتحوّل إلى عادات في حالة تقوى البسطاء الممزوجة بالسذاجة.

جعل دي بروس التثقيف ضد الصنمية من مهمات الاستعمار. وهو تثقيف تربوي يصب في مصلحة «المتوحشين» أنفسهم. وتطوّر هذا الخط عند كوندورسيه وسان سيمون (1760-1825) أيضًا باعتباره من مهمات الحضارة الغربية في الشرق.

أخذ مفكر تنويري آخر هو بولانجيه (Nicolas Antoine Boulanger) (1722-1759) بأسطورة الطوفان من منطلق محاولته أن يكتب تحديدًا روح الدين كما فعل مونتسكيو في حالة روح الشرائع. ووجد بولانجيه أن المشترك بين الديانات كلها هو الاعتقاد بوجود كارثة تاريخية أولى كالطوفان. وهي في حالته تخلّف وراءها بشرًا متحضرين لكنهم مذعورون وخائفون. ومن هذه الناحية جهنم ليست خيالًا، بل أحسها الناس بالتجربة في تلك الكارثة. وهكذا استدعى بولانجيه النظرية الحسية في المعرفة لتبرير وجود تصور الجحيم عند الإنسان. فالطوفان عند بولانجيه كان هو الجحيم الفعلي على الأرض، ونجا منه من صعد إلى الجبال. جعل بولانجيه من الطوفان مفتاحًا لفهم التاريخ[62]، واستنتج منه التصورات في شأن إله غاضب وانتقامي وعقابي. وهذا ما أدى أيضًا إلى تطوّر أو اختراع الأمل بحياة أفضل. لكنه حاول غصب كل ظاهرة وكل شعيرة أو طقس على الدخول في إطار هذا التفسير، إلى درجة التأويلات العبثية أحيانًا. والفرق بين فيكو وبولانجيه أن الأول افترض الناس بعد الطوفان أشبه بالمتوحشين، والدين هو بداية الحضارة والتقدم والمدنية، في حين اعتبر الثاني الدين تعاسة وعائقًا أمام التطور. فوظيفته كانت تهدئة المخاوف البشرية الفائضة التي تولّدت من حالة من الذعر والارتباك العاطفي الشعوري.

اعتبر بولانجيه أوروبا موطن انطلاق وتطوّر التنوير والعلم والتحرر

---

(62) Manuel, pp. 215-216.

من الأسطورة والتقاليد الدينية العصية على التغيير في الشرق. وقال مخاطبًا أوروبا: «عليك أن تدركي مدى تفوّقِك وما المطلوب منك. استمري في التنكّر للأساطير الغريبة عنك والتخيلات غير المقصود أن تكون لمناخك التي تقلل من امتيازك. مصيرك أن تكوني الجزء المفكر في الإنسانية، وسيأتي يوم يضع فيه العقل والطبيعة وحدهما قوانينك، وسوف تتبعينهما بحكمة وكرامة تمتد إلى سنواتك الناضجة. لذلك عجّلي في قدوم ذلك العصر لتطوير العلوم والفنون والتنافس الدائم في البحث عن الحقيقة، وفي إيصال مناقبك الاجتماعية إلى درجة الكمال، وأشيحي بنظرك عن آسيا التي تعلّم رعاياها عناصر الأخلاق بتسليتهم بقصص الأطفال وأحلام اليقظة»[63].

ارتبط التنوير في هذه الحالة بتنقية الثقافة من الغيبيات والأساطير بربطها بعملية تنقية الهوية الحضارية الغربية من الرواسب الشرقية فيها. وبذلك ارتبط التقدم الفكري والعقلي بالشعور بالتفوق على الحضارات الأخرى، ولا سيما الشرقية. وقد نُشِرت أعمال بولانجيه كلها بعد وفاته، ولا سيما كتابه **بحث في أصول الاستبداد الشرقي** في عام 1761. وأصدر البارون دولباك كتاب بولانجيه **عن العصور القديمة** في عام 1766. لكن دولباك نشر كتابه الإلحادي المعروف **المسيحية بلا قناع** في عام 1761 باسم بولانجيه. فالبارون الإلحادي لم يعنَ كثيرًا بمسائل الأمانة العلمية.

أعمال دولباك بالمجمل جمع وتركيب لكل ما قيل عن الدين وأصوله وطبيعته منذ اليونان القديمة. وكان الهدف الجامع لكل ما راكمه في كتبه هو تدمير الدين كقوة اجتماعية. ولم يكن دولباك انتقائيًا في جمع الحجج، تاريخية أكانت أم سياسية أم نفسية، وفي استخدامها في حربه على الدين، من دون الاهتمام بتماسكها كمنظومة فكرية. واستفاد الهولباخيون (أتباع دولباك) من التأليهيين الإنكليز، لكنهم لم يميزوا المسيحية الأولى من الديانة الكنسية الرسمية، أو من المسيحية عمومًا وغيرها من الديانات، كما فعل هؤلاء. وسخّر دولباك نظريات الخوف والطوفان، ونظريات خداع الكهنة، والنظريات التاريخية في تفسير الدين وجمع بينها بشكل تلفيقي في نقده الدين، وكان مثابرًا

---

(63) Manuel, p. 227.

في هذا النقد أكثر من أي مفكر آخر في القرن الثامن عشر باستثناء لامتري صاحب كتاب **الإنسان بصفته آلة**.

نشر البارون الإلحادي من قلعته المغلقة ما لم يجرؤ على نشره أحد من قبل. واعتبر الدين كما سبق وذكرنا نوعًا من وباء المقدس لا بدَّ من تشخيص أسبابه ونشوئه من أجل معالجته. والحل هو التنوير بالمعرفة، فالتخيلات الدينية تولد من الجهل وتتضخم بواسطة الخيال المريض. هذا ما كتبه في كتابه المعروف **نظام الطبيعة** (*System de la nature*). إن ما جمع الهولباخيين والتأليهيين الإنكليز هو النظرة التاريخية التي ميزتهم من بقية محلّلي الديانات البدائية. لكنهم حرروا أنفسهم من غطاء نقد الوثنية التاريخية كطريق التفافية لنقد المسيحية، وانتقدوا الأخيرة مباشرة.

كان التحليل النفسي للدين قائمًا قبل دولباك عند فيكو وهيوم ودي بروس وبولانجيه، وجميعهم ربطوه بظروف تاريخية، بينما ربطه البارون مباشرة بخوف الطفولة عند البشر. فهو إذًا حالة من عدم النضج. وبذلك سبق دولباك فرويد في تقديره خوف الطفولة الذي يتحوّل بنظره إلى «حاجة إلى الخوف». فالإنسان يشعر بالخوف إذا لم يشعر أن هنالك ما يخافه. كما أنه وسّع النظرية اليوهيميرية لتشمل في صفوف الزعماء والأبطال الذين أُلّهوا كلًا من موسى ويسوع ومحمد والقديسين المسيحيين. فهؤلاء جميعًا بنظره كانوا بشرًا عاديين جرى تقديسهم لاحقًا. ولم يسع إلى التوصل إلى نظرية واحدة لنشوء الدين، بل قبِل نظريات عدة كتفسيرات لأصل الدين ما دامت تنزع عنه القداسة والمتجاوز.

ثمة بنظره علاج اجتماعي لهذا كله، فالعلم يحرر الإنسان من المجهول، كما أن في الإمكان تحرير الإنسان من الخوف من الله. ولا حاجة أخلاقية إلى الدين، وفي مقدور الدولة أن تقوم بمهمة الردع والثواب والعقاب. والدين لم يحارب الشرور، ولا شجّع على المساواة بين البشر، بل شجّع من منظوره على ارتكاب الشرور. إن أساس عدم الاستقرار والثورات في المجتمع هو رجال الدين والمتعصبون على أنواعهم. وإذا تراجع نفوذ هؤلاء لن يتجه المجتمع إلى الثورة بل إلى البحث عن السعادة.

لم يرتبط الموقف المعادي للدين في تلك المرحلة بنزعة ديمقراطية على الإطلاق، بل بنزعة تعليمية فوقية تجاه المجتمع تميل بشكل طبيعي إلى تفضيل الاستبداد المتنوّر. وأيد دولباك الاستبداد المتنوّر في دولة إلحادية تقوم على المكافأة والعقاب الدنيويين. ومن الممتع معرفة رأي فريدريك الثاني ملك بروسيا في أفكار الفيلسوف المعجب به، وهو من كان أنموذج المستبد المتنور في نظر البارون وغيره من مفكري التنوير. وهذه في حد ذاتها فكرة خيالية، إذ أحب فريدريك الثاني والقيصر كاترينا ملكة روسيا مراسلة مفكري التنوير والظهور في مظهر الملوك المفكرين، لكن في الحقيقة لم يُلحظ ذلك على طريقتهم في حكم بلادهم.

علّق فريدريك الثاني ساخرًا على هذا النوع من التفكير الداعي إلى التخلي عن الدين بالقول إن الملك يظل أسير معتقدات شعبه وخرافاته، أما الفيلسوف فيبدو جاهزًا لأن يشن حربًا[64]. إن فرض تحرير الإنسان من الخرافات هو عملية تتضمن سفك المزيد من الدماء مثل فرض أي عقيدة، وفريدريك الثاني الذي يمكن اعتباره ملكًا حكيمًا أدرك ذلك.

من الأفكار كلها عن الدين في القرن الثامن عشر، حظيت فكرة التطوّر التاريخي بالانتشار الأوسع. ومنها بدأت محاولة دراسة العقلية البدائية والتعرف إليها. فحاول هذا العقل التاريخي إنقاذ العقل من الحالة المنفّرة المسماة الديانات البدائية. وحين لم ينجح العقل التاريخي في الدفاع عن العقل الإنساني دخل علم النفس ليرى في البشرية البدائية نوعًا من الطفولة. وتحوّلت هذه الأفكار التي تتناول التطور التاريخي للدين في مراحل إلى أفكار وتعميمات منتشرة عالميًا. أما علماء النفس في عصرنا فيكتشفون في الآلهة تعبيرات خارجية عن الدراما المأساوية للنفس البشرية. فالآلهة البدائية متوحشة متعطشة إلى الدم ومخادعة ومتقلّبة وهي بذلك أقرب إلى مزاجنا الإنساني[65].

---

(64) Manuel, p. 241.

(65) المصدر نفسه، ص 312.

ثالثًا: عن تقليد التقدم وزرع المعنى في التاريخ في فكر التنوير

أدى ظهور العقلانية وصراعها مع القيم الدينية إلى أزمة معنى. وبدأت المشكلة الكبرى للمسيحية في الصراع بين الرموز والروحية المسيحية من جهة، والمنهج النقدي العلمي من جهة أخرى. هذه الرموز الدينية التي أتت من مصادر عبرية وهيلينية كانت عند نشوئها أدواتٍ للتعبير عن ظهورٍ للواقع المتجاوز وتجسّده وفعله في الإنسان. لكنها لم تكن في عصرها أسطورةً بل تعبيرًا عن الظاهرة الدينية. وتحوّلت إلى أسطورة عندما اخترقت العقلانية عالمنا، ودمّرت المعاني المتجاوزة. ويظهر القلق من غياب المعنى عند صاحب عقل حاد مثل فولتير الذي يبدأ بتركيب معنى جديد من خلال تاريخ مقدس جديد، ومعه يبدأ الهجوم المنظم على الرموز المسيحية وبناء إنسان كوني يقوده العقل. هذه الهجمة المتواصلة طوال القرن الثامن عشر هي التي نقلت جيلًا كاملًا من تأليهية الفلاسفة الإنكليز وتدين نيوتن إلى الحادية البارون دولباك ولامتري كجزء من فكر التنوير في فرنسا.

يتناول الكاتب إريك فوجلين (Eric Voegelin) بداية المقاربة التنويرية للتاريخ بقصة يرويها نقلًا عن فولتير. إذ يذكر الثاني تأثّره بتساؤلات سيدة معروفة من سيدات المجتمع في تلك المرحلة، هي عشيقته الماركيزة دي شاتليه (Marquise du Chatlet) التي كان انطباعها بعد قراءة كتاب بوسويه المعروف والمرجعي في تلك المرحلة عن التاريخ العالمي، *Discours sur l'histoire universelle* في عام 1681، أنها رأته بعيدًا عن التاريخ الدنيوي الفعلي. فالكلام فيه عن شعب إسرائيل أكبر من حجمه في العالم الواقعي، ويلائم مكانته الثيولوجية أكثر مما يلائم مكانته التاريخية ودوره الحقيقي. وينطبق ذلك أيضًا على حصره التاريخ في عصر الإمبراطورية الرومانية وحدها. وانتبهت هذه السيدة إلى حقيقة أن روسيا وحدها أكبر حجمًا من الإمبراطورية الرومانية برمّتها، وينطبق هذا على الصين وحدها[66]. فعند بوسويه كما عند أوغسطين،

---

(66) Voegelin, p. 5.

وعلى الرغم من أنه عاش بعد الأخير بأكثر من اثني عشر قرنًا، تكمن العالمية في العناية الإلهية كدليل على الديانة الحقيقية التي تجلّت في تاريخ إسرائيل حتى ظهور المسيح وتأسيس الكنيسة. أما التاريخ الحقيقي العالمي فيجري في ظل هذا التاريخ المقدس.

تكمن أهمية ملاحظة هذه السيدة كما نقلها فولتير، أكانت هي مصدر الملاحظة أم لا، أنها تعتبر مهمة المؤرّخ أن يكتب التاريخ الدنيوي الواقعي، وأن يبحث عن الحقائق التاريخية، لا عن التاريخ المقدس. كانت هذه طريق فولتير في التعبير عن نقده التاريخ المقدّس، معتبرًا أن الحوادث التاريخية الواقعية أكثر أهمية وأثرًا في حياة البشر من ذلك التاريخ المقدس. لذلك حين كتب تاريخًا عن تاريخ الشعوب من شارلمان حتى لويس الثالث عشر (لأن كتاب بوسويه يبدأ بالخليقة التوراتية وينتهي بشارلمان) شمل فيه الصين والهند وفارس والدولة الإسلامية، بل بدأ فيه بالصين معتمدًا على رسائل اليسوعيين وتقاريرهم من تلك البلاد، ونشره في عام 1753. وهو من كتبه المهمة والمعبّرة عن المزاج الفكري الجديد للتنوير[67].

كان فولتير أول من استخدم مصطلح فلسفة التاريخ في كتاب يعود إلى عام 1756: **مقالة عن سلوك الأمم وأذهانهم**. ونرى أنه يؤكد فيه إعجابه بتاريخ الصين واحتقاره تاريخ اليهود الذي يعجّ بنظره بالسرقة وكراهية الشعوب الأخرى[68]. لذلك غالبًا ما اتهمه بعض المؤرخين التنقيحيين بأنه أحد آباء اللاسامية. لكنه في الواقع انتقد الكرونولوجيا المسيحية للتاريخ وإقصائية تاريخ العهد القديم ضد الشعوب الأخرى، كما حاول أن يبيّن الجوانب الدنيوية جدًا في سلوك ملوك إسرائيل وأنبيائهم، بل الشر والقبح أيضًا في هذا التاريخ المقدّس المزعوم.

آمن فولتير بأن التاريخ يُصنع بأيدي البشر، لذلك يمكن العقل الإنساني أن يفهمه، وأن يفهم مبادئ تطوّره. كما آمن بأن معنى التاريخ وغايته قائمان

---

(67) كتب فولتير كتابين مهمين في التاريخ: *Le Siècle de Louis XIV* (عصر لويس الرابع عشر) (1751)، و *L'Histoire universelle Depuis Charlemagne Jusques à Charlequint* (التاريخ العالمي من شارلمان إلى شارلكان) (1754).

(68) Löwith, *Meaning in History*, p. 106.

في قدرة العقل على تحسين شروط حياة الإنسان، وأن يجعله أقل جهلًا وأكثر سعادة. ومن هذه الناحية فإن التاريخ في حالة تطور وتقدم. ولا يدور في دوائر كما كان يبدو للقدماء. كسرت المسيحية مقاربة مسار التاريخ كأنه يدور في دوائر، وجعلت التاريخ (المقدس على الأقل) يتّجه تصاعديًا إلى غاية هي الخلاص. ولم تخطر هذه الفكرة في بال فولتير طبعًا، لكنه انتمى إلى هذا التقليد الحضاري الذي تعامل مع التاريخ بأفق مفتوح على المستقبل لا في دوائر تبدأ بالنشوء ثم النضج لتنتهي بالاندثار.

تحوّلت محاولة فولتير إعادة تركيب المعنى التاريخي عبر حقب التاريخ عينها وتسلسلها إلى أنموذج أو نمط لأكثر من قرن لإعادة إنتاج التاريخ بصيغة علمانية. فتاريخ فولتير وعملية التحقيب عبارة عن تصوّره تاريخ الروح الإنسانية مصوغة على شكل تاريخ حضارات أو شعوب في حقب متتالية. فخلال كتابة هذا التاريخ نظر إلى الصراع بين السلطات الروحية والسلطات الدنيوية الزمنية كمبدأ في فهم التاريخ المسيحي، وأصبح هذا مقدمة لاستنتاج يشكّل نوعًا من الدعوة إلى التخلّص من سلطات الملوك والبطاركة والأمراء والمطارنة على العقل. فتنقية العقل منها هي شرط الدخول في عصر العقل. ويقول فولتير إن هذه الطريق بدأت منذ عصر هنري الرابع الذي حكم فرنسا بين عامي 1569 و1610، الذي ارتبط التسامح باسمه وفترته. فهذا الملك غيّر مذهبه من البروتستانتية إلى الكاثوليكية بعد أن أصبح ملكًا كي يتمكّن من حكم فرنسا، وكان قد تعرّض للملاحقة بصفته بروتستانتيًا ينتمي إلى الهوغونو الفرنسيين. وهو الذي أصدر مرسوم نانت الذي أسّس مرحلةً من التسامح الديني بعد حرب أهلية في فرنسا.

في عصرِ العقل تحتل روح الإنسان الدنيوية مكان الطبيعة المتجاوزة للمسيح ، وبدلًا من تغيير القلب الذي تطلبه المسيحية ندخل في عصر تغيير الرأي. وخلال ذلك يقوم المؤرخ بتركيب بنى محدّدة وجزئية تحمل معنى، أو يشخِّص وجودها ضمن الوقائع، مثل الصراع بين العقل ووصاية الدين أو وصاية الدولة، وينسّق الحقائق التاريخية بأناقة في شأن هذه البنى العقلية المختارة، وبذلك يزرع المعنى في التاريخ من جديد بعد أن كان فصَلَه كتاريخ دنيوي عن التاريخ المقدس.

ما يسترعي الانتباه أنه في الأغلب ينشأ من زرع المعنى هذا ثلاثيات متكررة في الكتابة المعلمنة للتاريخ تشبه ثلاثية الآب والابن والروح القدس، مثل ثلاثية العصر القديم والقرون الوسطى والحداثة؛ أو ثلاثية السقوط والخلاص والمملكة الثالثة، مملكة العدالة؛ أو ثلاثية العصر الديني يتلوه العصر الميتافيزيقي والفلسفي، وأخيرًا الوضعي والعلمي عند سان سيمون وكونت؛ أو القرون الوسطى ثم عصر الإصلاح والتسامح حتى هنري الرابع، وثالثًا عصر فولتير باعتباره بداية عصر العقل؛ أو المشاعية البدائية والنظام الطبقي والشيوعية في الماركسية. وهي تشابه ثلاثية يواكيم فلورا المذكورة أعلاه، مع الفرق أن العهد الثالث هو في حالات الفكر العلماني (عهد العقل عند فولتير، عهد العلم الوضعي عند كونت: عهد الشيوعية عند ماركس) في حين أنه عند يواكيم فلورا عهد الحب والحرية وسيادة الروح الحقيقية. هذه كلها ثلاثيات كونية وبدائل مزروعة في التاريخ كبديلٍ من فقدان المعنى من التاريخ بفصله عن التاريخ المقدس. النماذج التي تُقدَّم لفهم التاريخ في هذه الحالات هي نماذج نظرية لا تخلو من المعنى البديل من المعاني الدينية بعد أن نُزعت الأخيرة في عملية «علمنة» مسار التاريخ.

تبدأ فلسفة التاريخ بتوحيد التاريخ الكوني وتفسيره بناء على مبدأ أو مجموعة مبادئ. ومع أنها نظرية وفلسفية وليست لاهوتًا، إلا أن بنيتها هي بنية لاهوت للتاريخ. بهذا المعنى يُعرّف فوجلين العلمنة من زاوية النظر هذه كعلمنة فكرية تنظر إلى التاريخ الدنيوي بمعناه الواسع كموضوع: إنها مقاربة أو سلوك يُفهم بموجبه التاريخ، بما فيه الظاهرة الدينية المسيحية كسلسلة من الحوادث الإنسانية. وفي الوقت عينه يحتفظ بالإيمان المسيحي بوجود تاريخ كوني ذي معنى. فالعلمنة من وجهة نظره لم تلغِ المعنى من التاريخ. إنها تنظر إلى التاريخ كسلسلة من الحوادث الواقعية، إلا أن الإنسان بقي محتفظًا بالنزعة إلى إضفاء المعنى على التاريخ الدنيوي نفسه.

صحيحٌ أن الفلسفة المسيحية قطعت مع التاريخ القديم بتحديد ولادة المسيح، وهذا حدثٌ سماوي في زمنٍ إنساني علماني، لكن ليس هذا الفعل اللاهوتي هو الذي أسّس المفهوم الجديد للتاريخ بخطٍّ مستقيم تصاعدي. وإنما بقي هذا التقسيم بين ما قبل الميلاد وما بعده لفترة طويلة تاريخًا روحانيًا

لا علاقة له بالتاريخ الدنيوي الجاري. وظل التاريخ الدنيوي من زاوية النظر اللاهوتية المسيحية يدور في دورات العصور القديمة. وهي تبحث فيه عن علامات الخطيئة والخلاص، والثواب والعقاب، ونهاية التاريخ. وظلّ التاريخ الديني التاريخ الحقيقي لأنه التاريخ الخلاصي الروحاني.

كانت هذه هي الحال حتى الثورة الصناعية وبدء الحداثة وظهور التفسيرات التطورية للتاريخ التي كسرت دائرة التكرار التي كانت تصوّر مجرى التاريخ الإنساني الدنيوي حينئذٍ. ولا شكّ في أنه قبل ذلك كانت هناك اقتحامات لحركاتٍ دينية تفرض على التاريخ الدنيوي تصوّرَها بتقريب الخلاص وظهور المخلّص. لكن النظرة إلى التاريخ الإنساني كصيرورة خطّية تصاعدية، أي كعملية تقدّم، بدأت بالفعل في عصر النهضة عندما نُظر إلى التاريخ كعملية تطوّر. لكن في الوقت ذاته لم تنج هذه الرؤية من آثار عمليات زرْع المعنى والبحث عن خطة الخلاص الكامنة في التاريخ.

علينا هنا أن نحذّر من الانجراف بحماسة في تقويم النظريات الاجتماعة تقويمًا دينيًا. فمادية ماركس التاريخية وإن كانت متأثرة بنزعات صاحبها لإنقاذ البشرية من حكم الاستغلال الطبقي، ومدفوعة بالبحث عن تفسير لمعاناة البشر وفقدانهم حريتهم عبر موضعة «الخطيئة الأولى» في الملكية الخاصة، إلا أنها مع ذلك نظرية ساهمت في تحليل الواقع الاجتماعي للرأسمالية وتطورها التاريخي. يمكن القول إن المادية التاريخية هي «علمنة» للخطة الخلاصية المسيحية والرؤيوية التي ترى نهاية للعالم في مملكة عادلة للإنسان على الأرض[69]. لكنها مع ذلك طوّرت أداة تحليلية في فهم التطور التاريخي أيضًا. هذه النظريات الفلسفية والاجتماعية عمومًا تتضمن بعدين: البعد العلمي التحليلي ولاهوت التاريخ. ولا شك في أن تحويلها إلى أيديولوجيا بواسطة قوى وأحزاب تتبناها كعقيدة تسترشد بها، وحتى تتعصب لها مثل عقيدة دينية، يقلّل من البعد العلمي التحليلي فيها.

من ضمن السمات المشتركة لفكر فلاسفة التنوير التي تحدّد حقبتهم،

---

(69) Bryan S. Turner, «Preface to the New Edition,» in: Karl Löwith, *Max Weber and Karl Marx*, Routledge Sociology Classics (London; New York: Routledge, 1993), p. 24.

إدراكهم أهمية الصراع بين السلطة الدينية والدنيوية، وأهمية صعود استقلالية العقل باعتباره مفصلًا في التاريخ الأوروبي. تبدأ هذه المرحلة باستقلالية العقل، لكنها تتّجه بشكل دائم إلى تأسيسه على أسس أكثر مادية. ويستمر هذا التقليد حتى يصل إلى مأزق واضح في القرن التاسع عشر عند كونت الذي يختزل العقل بالعقل الهندسي المخطّط للمجتمع، وفي مراحل لاحقة نجده عقلًا اقتصاديًا، وللدقة ماديًا تاريخيًا عند ماركس، أو نفسيًا عند فرويد، أو بيولوجيًا في مدارس أخرى... وهكذا. وينشأ مع هذه النزعة ميل دائم إلى البحث عن الروحانية والمعنى في المجتمعات. كل عقيدة تدوم جيلًا أو أكثر، وتنشأ حالة من عدم الاستقرار الشعوري على شكل خلق مستمر للآلهة الدنيوية وتحطيمها، وخلق غيرها من دون توقف. فمن يبدأ بالتجديد يصبح أنموذجًا للتجديد اللاحق. وحالما يُكسر التقليد على يد مجدّد يصبح الفرد المجدد أنموذجًا يدفع آخرين إلى أن يكونوا أفرادًا مجددين.

ربما لهذا السبب كانت الكنيسة ترى أن الهرطقة صادقة مع نفسها حين لا تتوقف عن خلق هرطقات جديدة. فهذه طبيعة البدعة والإبداع. لذلك فإن الفكر الديني لا يشجّع على طرح أسئلة بحثية عن أصول التقاليد المتوارثة، ولا عن سلطة المرجعيات الدينية، فهي تفتح أبوابًا يصعب غلقها. وكما بينا في الجزء الأول من هذا الكتاب، ومن أجل الاعتراف بأن النص الديني الذي نُقل إلينا هو نص صحيح، لا بدَّ من الاعتراف بسلطة المرجعيات الدينية، وهي الكنيسة في حالة المسيحية. لكنَّ ذلك يصحّ في حالة الإسلام أيضًا، فالوحي لا ينزل على كل مسلم وإنما يسلّم بالكتاب، ويسبق ذلك تسليم بالسلطة المرجعية لمن نقل الكتاب ونصّه ونسخه... إلخ، وهو ما ورد على لسان الرسول محمّد ونقله ودوّنه الصحابة وجمعه الخليفة عثمان. أما البحث النقدي في النص نفسه فلا بدَّ من أن يؤدي في النهاية إلى انحلال الدين. ومعنى أن يدّعي فرد أنه يفهم النص الديني أكثر من المرجعيات الدينية كلها، يعني أن يكون في المستقبل نظريًا عددٌ من تفسيرات النص الديني يساوي عدد الأفراد[70].

(70) في تفسيره ضرورة كتابة التاريخ بموجب النص المقدس حرفيًا، ومن دون إبداء رأي، نجد عند بوسويه أسقف مو (Maux) الذي ذكرناه آنفًا بصفته مؤرخًا تقليديًا على النهج الكنسي. وكما ذكرنا، ألّف بوسويه تاريخًا كونيًا حفّز فولتير على كتابة التاريخ من منظور دنيوي. نجد تعبيرًا صارمًا عن الفكرة =

كان وعي فكر التنوير بالمجمل تاريخيًا. ولا يكاد يوجد مفكّر واحد من مفكري التنوير إلا حاول أن يكتب التاريخ، أكان ذلك تاريخ فرنسا تحت حكم لويس الرابع عشر أم روسيا تحت حكم بطرس الأكبر أم تاريخ الشعوب كما فعل فولتير؛ وكتب إدوارد غيبون تأريخًا مهمًا هو نشوء الإمبراطورية الرومانية وسقوطها، وجعل فيه البرابرة أيضًا موضوعًا للتأريخ، أما مونتسكيو فعرض نظرياته عبر التاريخ. وكتب هيوم تاريخ إنكلترا، وغيرهم كثيرون. وتجاوز هؤلاء إلى حد ما تاريخ السياسيين إلى الاهتمام بالعادات والمجتمع والزراعة والصناعة في حالات قليلة. كما توجه بعضهم إلى كتابة تاريخ العالم لإثبات فرضية نظرية معينة أيضًا. وبالمجمل عبّرت الكتابة التاريخية عن وجهة نظر متفائلة[71].

إضافة إلى ذلك، وفي سياق الفصل السابق في محاولة فكر التنوير فهم الدين تاريخيًا يمكننا أن نرى النظريات والفرضيات الفلسفية في شأن نشوء الآلهة وكأنها شكّلت بديلًا عقلانيًا من سِفر التكوين؛ فهي في الواقع تضع سفرَ تكوين بديلًا ينطلق في فهم نشوء الفكر الإنساني والثقافة الإنسانية انطلاقًا من المخاوف الإنسانية أو الحس والخيال، أو انطلاقًا من فكرة أصالة التوحيد. وتبدو لنا نظريات تورغو وكوندورسيه عن التقدم في التاريخ في هذا السياق، أشبه بنبوءات عقلانية بديلة من الرؤية الكونية الدينية للتاريخ كتاريخ متّجه إلى الخلاص. فبين سفر التكوين الجديد هذا من جهة، والوعد التاريخي المتفائل بقدرة العقل على تغيير المجتمعات نحو الأفضل من جهة أخرى، تشكّلت

= أعلاه: «من هنا يفهم بوضوح الأصل الحقيقي لمفهومي كاثوليكي وهرطوقي. والهرطوقي هو ذلك الذي يملك رأيًا، وهو معنى هذه الكلمة بالذات، وماذا يعني أن يكون للمرء رأيٌ؟ معنى ذلك هو اتباع المرء فكره بالذات وشعوره الخاص. لكن الكاثوليكي هو كاثوليكي، أي إنه شامل، فيتبع المرء من دون تردد شعور الكنيسة من دون أن يكون له شعور خاص به...». مقتبس من: بول هازار، أزمة الوعي الأوروبي، 1680-1715، ترجمة يوسف عاصي؛ مراجعة بسام بركة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 246. ألا يذكّر ذلك بدلالات مصطلح «أهل الأهواء» في مقابل أهل الديانات عند الشهرستاني مثلًا في العصر الوسيط؟ والمقصود في الواقع هم المسلمون الذين يدّعون لأنفسهم رأيًا مخالفًا للسُنّة أو للإجماع كما يراه من عيّنوا أنفسهم حراسًا لحرفية العقيدة.

(71) Sidney Pollard, *The Idea of Progress; History and Society*, Pelican Book (Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1971), pp. 31-39.

عمليًا رؤية القرن الثامن عشر «التقدمية»، حيث حُطّمت الآلهة القديمة ونُصّبت في مكانها آلهةَ العلم والتقدم.

لم يكن فلاسفة التنوير حتى منتصف القرن الثامن عشر بهذه السذاجة، وأبدوا تحفظات على عمومية فكرة التقدم، وأظهروا الكثير من الشك في شأنها. وانطبق هذا على بايل وفونتينيل وفيكو وهيوم ودي بروس وبولانجيه والبارون دولباك، جميعهم كانوا متردّدين في شأن فكرة التقدم وانطباقها على المجتمع بشكل عام، وكانوا يميلون عمومًا إلى قصرها على النخبة المفكّرة. وفي نهاية القرن فحسب تحوّلت فكرة التقدّم في التاريخ إلى رؤية شاملة عند كوندورسيه بشكل خاص[72]. وتعود جذور الفكرة في التنوير إلى مفكر سابق عليه وهو هلفثيوس، ويعود صوغها إلى تورغو.

طبّق هلفثيوس[73] (Helvétius) (1715-1771) مبادئ لوك، خصوصًا تلك المستمدة من المعالجة في الفهم الإنساني على مسائل السياسة، وهذا ما لم يفعله لوك نفسه. واستنبط منه مبدأ السعادة الأعظم للعدد الأكبر من الناس كمبدأ في السياسة ومرجع للأخلاق العامة... وطرح هذا المبدأ عمليًا كمرجع بدلًا من الدين. وتأثّر به المفكر القانوني ومنظّر فكر المنفعة الإنكليزي جيريمي بنثام (Jeremy Bentham) (1748-1832) والنفعيون الإنكليز بشكل عام. يمكن القول إن هلفثيوس شكّل حلقة الوصل بين أفكار لوك وفكرة المنفعة. وليست مصادفة أن يصف نيتشه كتاب هلفثيوس الروح (*De L'Esprit*) بأنه آخر عمل عظيم في الأخلاق. ويعود ذلك بالضبط إلى أنه وضع معيار السعادة الإنسانية بدلًا من القيم الدينية المسيحية التي اعتبرها نيتشه قيم عبودية. ونظر هلفثيوس إلى إسبارطة باعتبارها أنموذجًا لدفع المجتمع الإنساني للوصول إلى أقصى درجات الكمال، بما في ذلك تحرير ميوله الحسية وإطلاق الحرية الجنسية لإطلاق قدرات الإنسان والتمتع بها بشكل علني، بل والتشارك فيها. واعتبر قمع الإنسان عواطفَه من أهم نواقص النظام الإقطاعي الملكي (بموجب تقسيمات مونتسكيو لتسلسل الأنظمة).

---

(72) Manuel, p. 11.

(73) أهم مؤلفاته الروح (*De L'Esprit*) في عام 1758 وكتاب الإنسان (*De l'Homme*) في عام 1769 الذي نشر بعد وفاته.

بذلك تميز هلفثيوس من معاصريه أمثال ديدرو وروسو اللذين اعتقدا بوجود حسٍّ أخلاقي داخلي طبيعي، وأن جزءًا على الأقل من محددات شخصية الإنسان يولد معه. ومن هنا اعتبرت الكنيسة هلفثيوس المعبّر الصريح عن نزعاتٍ معادية للدّين عند مفكري التنوير الذين شملتهم جميعًا بتسمية «الفلاسفة». فقد قدّم هلفثيوس إلى الكنيسة «الدليل» على أن فكر التنوير معادٍ للدين ومؤيد للحرية الجنسية وهدم العائلة. وهي المقاصد الحقيقية التي تقبع وراء نفي «الفلاسفة» للخطيئة الأولى/ الأصلية برأي الكنيسة.

طبّق هلفثيوس رفض لوك وجود أفكار باطنية داخلية مولودة عند الإنسان من الأخلاق، فرفض فكرة وجود حس أخلاقي داخلي، وجعل السعي إلى اللذة وتجنّب الألم محدداتٍ للسلوك الإنساني. ومن هنا فإن الخير والشر ليسا إلا أسماء أخرى للمتعة والألم أو ما يرافقهما[74]. وعلى الإنسان برأيه أن يفحص كل قاعدة أخلاقية تُقدَّم إليه على هذا الأساس. في حين أن المعيار المطلق عند لوك هو توسّع مبدأ السعادة والألم إلى المتجاوز، حيث يعاقَب ويُكافَأ كل إنسان بعد الموت بالسعادة أو الألم. واعتقد لوك أن اكتشاف هذا المبدأ، وهو مبدأ خلود الروح، ليس بحاجة إلى وحي بل يتوصل إليه الناس وحدهم. لكن لوك لم يضع بدائل من الأفكار الداخلية، فالأفكار عنده مصدرها الأحاسيس. واستنتج هلفثيوس من ذلك أن النفس والروح مكتسبان.

مع أن لوك كان قد قسّم الحس إلى داخلي وخارجي. واعتبر أن هناك بنى مولودة ليست أفكارًا، لكنها قدرة داخلية على الإحساس بالأحاسيس. وهذه القدرة هي أساس التفكير والإيمان وغيرهما من الظواهر العقلية الفكرية. لكن مفكري القرن الثامن عشر الفرنسيين الذين نقلوا أفكار لوك عبر كوندياك أُخذوا بما يمر عبر الأحاسيس والأفكار البسيطة المتولّدة منها فحسب.

اعتبر هلفثيوس العاطفة في عالم الأخلاق مثل الحركة في العالم الفيزيائي، لأنها تتحول إلى دافع عظيم. والعاطفة الرئيسة عنده هي الرغبة في

---

(74) يمكن متابعة هذه الأفكار في أي طبعة من كتاب *De L'Esprit* في الكتاب 2، الفصل 2، الجزء 5، وفي الكتاب 2، الفصل 20، الجزء 8.

السيطرة[75]، وهو يحددها في إطار آلية الألم والسعادة. وكتب هلفثيوس أن وجود الإنسان في حالة من عدم الفعل أو عدم النشاط يولّد ألمًا خفيفًا وثابتًا يشبه نوعًا من السأم الـ (Ennui)[76]، وهذا ما يوّلد العواطف التي تدفع إلى فعل شيء (Passion). وفي هذا ما يشبه أفكار روسو وباسكال قبله الذي كتب[77] أن مصدر مصائب الناس كلها أمر واحد هو عدم مقدرة المرء على أن يبقى مسترخيًا وحده في غرفة ما. فثمة شعور بعدم الارتياح ناجم عن عدم الفعل. وخلافًا لموقف باسكال فإن الألم الناجم عن العطالة هو دافع إيجابي إلى الفعل عند مفكر التنوير.

القانون القائم على الخير الأعظم للعدد الأعظم هو الذي يوفّق بين المصالح الفردية والمصلحة العامة، وهو الذي يجعل الأخلاق حسنة أو سيئة. وفي ظل مثل هذا القانون الجيد يصبح الأغبياء فحسب أشرارًا، أو يرتكبون القبائح. القانون الصادر عن مشرّع عاقل هو الذي يدير العواطف الإنسانية، بما فيها إرادة القوة والسيطرة القائمة عند البشر، حيث تتحول إلى مناقب تصب في مصلحة المجتمع. ومن هنا ليس الإنسان بحاجة إلى أن يتجدد روحيًا بواسطة الإيمان الديني، وليس بحاجة حتى إلى أن يكون مدفوعًا داخليًا إلى المناقب، فهذه المهمة تقع على عاتق الدولة. ليس الناس بنظر هذا المفكر التنويري أخيارًا أو أشرارًا، بل إنهم ببساطة يَنشدون مصالحهم، وعلى الإنسان ألا يتذمر من شرور البشر، بل من سوء المشرعين الذين يسنّون القوانين للبشر في المجتمع المنظّم.

---

(75) إن المرء ليس بحاجة إلى نباهة خاصة ليدرك أن شوبنهاور ونيتشه أُعجبا بهذا التحليل.

(76) فكرة هلفثيوس عن الـ Ennui مأخوذة من باسكال، فعند باسكال ليس هناك أمرٌ أكثر إيلامًا للإنسان من العطالة. وهذا أيضًا مصدر روسو لا هلفثيوس فحسب كما يبدو. لكن عند باسكال يقع الإنسان بين اليأس الناجم عن إدراك هشاشته وضعفه والكبرياء الناجم عن إدراك إمكاناته. وفي تأمله الوجود وغياب المعنى عنه، يجد الإنسان نفسه أمام هاوية العدم، فينتقل مباشرةً إلى علاقةٍ بالله الخالق، وتملأ هذه العلاقة النفس. وحينها يرتفع تواضع المقدّس فوق الكبرياء ويجعل الإنسان يبحث عن الخير الأسمى، ألا وهو الله. فالعودة إلى الوجود كمخلوق وتقبّل العناية الإلهية هي الإجابة المسيحية عن الفزع الوجودي. أما عند هلفثيوس فتدفع إلى الفعل. وكان باسكال قد اعتقد أن المصائب كلها في الدنيا تبدأ مع شخص لا يمكنه الجلوس بهدوء وعدم فعل شيء.

(77) مقتبس من: هازار، ص 15.

هذه المنفعية التنويرية الطابع التي شكّلت نقلة نوعية في وضع المسؤولية على الدولة في تصميم الخير العام وفي التشريع هي في الوقت عينه بداية التفكير الشمولي الدنيوي شبه الديني، وهي التي اعتبرت إدارة المجتمع والدولة بشكل عقلاني ونشوء المصلحة العامة أساسًا لانسجام المصالح الشخصية لأفراد المجتمع. لكنها قادت أيضًا إلى اختزال مسؤولية الفرد ووضع المسؤولية كلها على الدولة، لأنها شكّلت منطلقًا فكريًا للتخطيط الاجتماعي الكلّي كمحدّدٍ للمصلحة العامة. والأهم من ذلك أنها جعلته أساس الأخلاق. هذه الأفكار لا تتحمل المسؤولية عن قيادة آخرين لها وفي مراحل تاريخية أخرى إلى نتائجها القصوى، لكن لا بد من الإشارة إلى أن الأفكار الوضعية والشيوعية والاشتراكية القومية التي وضعت الدولة في موقع المهندس الاجتماعي والمتحكّم بكل شيء واصلت هذا النمط من العقلانية. وعلى الرغم من أنه ثبت بالتجربة والبرهان العقلي مرة تلو أخرى أنه لا يمكن تفسير الأخلاق بواسطة السعي إلى السعادة، ولا بواسطة الخير الأعظم والعالم الأعظم، فإن هذا النوع من الأفكار ما زال يجذب الناس. والسبب أن الأيديولوجيا الجمعية في الدولة تحوّله إلى عقيدة شبه دينية بديلة، تقطع الصلة بأصولها العقلانية وتركّز على نشوء مصدر جديد لمعنى الحياة الفردية باندماج الفرد في العموم، أو في الجمهور، واشتقاق السعادة من هذا التلاحم. كما أنها تسمح للفرد بالتهرب من المسؤولية الأخلاقية، بل وتُغني عن نظرية الأخلاق. وهذه بذور تنويرية للاستغناء عن النظرية الأخلاقية في الفكر الشمولي الذي يستبدلها بنظريات عن النظام الاجتماعي الأمثل من جهة، وتحديد الفضيلة والرذيلة بموجب مصلحة الفئات التي تحدَّد كصاحبة المصلحة مثل الطبقة والحزب والطائفة والقومية وغيرها. وربما لم يدرك المفكر التنويري أنه يضع لبنات أولى في بناء النوع من التفكير بتحريره الإنسان الفرد من مسؤولية الحكم الأخلاقي، ويربط الأخلاق بالمصلحة وبالنظام التشريعي القائم.

من الجدير ذكره أن هلفثيوس أعجب بالرهبانية اليسوعية كتنظيم (لم تقم بعد الأحزاب الشمولية التي نشأت لاحقًا في نهاية القرن التاسع عشر وفي بداية القرن العشرين)، واعتبرها أنموذجًا لجماعة أخلاقية ومجتمع سياسي له رأس تشريعي عقلاني. ويمكن اعتبار بنية العواطف وتصوّرها لدى هلفثيوس

كنوع من تدين دنيوي. وهو يبدأ بتقويض الجوهر الروحاني للإنسان، أي تلك السمات التي تجعله منفتحًا للتواصل مع المتجاوز. ويعتبر الإنسان هدفًا أو جوهرًا قائمًا بذاته. لكن هذا الهدف سرعان ما يتحوّل إلى أداة في بناء المجتمع كما يتصوّره المخطِّط أو المشرِّع العاقل، أي إنّ العلاقة بين الهدف والأداة، والإنسان والدولة تنقلب بسهولة وتتغير الأدوار. ويتكرر ذلك في الديانات الدنيوية والأيديولوجيات الشمولية التي تبدأ بالسعي إلى سعادة الإنسان، ثم تشتقها من سعادة المجموع، ثم تحوّل «سعادة الكل» إلى كيان منفصل عن المجموع ذاته في تصور الدولة، ثم يجري باسمها تبرير تعاسة الإنسان التي يجب أن يفرح بكونها أداة في سبيل سعادة المجموع.

يحوّل تقويض أيديولوجيا العلاقة بين الإنسان ومركزٍ روحي للكون، افتراضًا، الإنسان إلى عقل مستقل وكيان أخلاقي مستقل. لكن السعي الاستحواذي إلى تقويض العلاقة الإيمانية ذاتها قد يؤدّي إلى تبنّي ذلك بحد ذاته كأيديولوجيا. وهذا لا يحوّل الإنسان إلى عقل مستقل، أو إلى هدف قائم بذاته بالضرورة، بل قد يجعل الإنسان عرضة للتحوّل إلى أداة. فقد تحوّلت دراما الخلاص الإنساني الروحي إلى دراما دنيوية اجتماعية بقيادة الدولة. ولم تنقض بذلك حياة الإنسان الروحية ولا حاجاته، بل جرى قلبها وجرت دنيَوَةٌ للرموز الدينية لتعبّر عن هذا التغير.

بسبب صدمة الأيديولوجيات الشمولية في النصف الأول من القرن العشرين عاد كثيرون من الباحثين الأوروبيين إلى البحث في جذورها الحديثة، فوجدها بعضٌ في الفكر الاشتراكي، وآخرون في العنصرية الارستقراطية وفي اللاعقلانية عمومًا، ومن ضمنها الفكر الديني. لكن مفكّرين أوروبيين آخرين عادوا إلى بداية الحداثة وشخّصوا نزعات دينية بديلة في الأيديولوجيات العلمانية التي بحثت عن خلاص للبشرية في العلم والتقدم، أو في تنظيم المجتمع وتخطيطه على أسس علمية، أو في تسييد روح الأمة والشعب. ونجد فصلًا كاملًا عن هلفثيوس في كتاب إشعيا برلين عن أعداء الحرية، ويشمل

فيهم روسو أيضًا[78]. وبرأي الباحث الألماني إريك فوجلين، أحد أهم ممثلي هذا النمط من الباحثين المحافظين، تعود جذور الأيديولوجيات العلمانية إلى بعض تيارات الفكر التنويري... لكنه يرى في النزعة الثورية الراديكالية لتغيير المجتمع وتخليصه من تعاسته استمرارًا لروح خلاصية قائمة في الفكر الديني للحركات الألفية. وبرأيه يعود الوعي الأوروبي الحديث الذي تقوم عليه رؤية الحقبة التاريخية الثورية الفرنسية لذاتها، كحقبة خلاصية يحرَّر فيها الإنسان، إلى فكر يواكيم الفلوري (الذي سبق أن ذكرناه في الفصل الأخير من الجزء الأول، وعدنا إلى التذكير به في الجزء الثاني) الذي تحدث عن حقبته في نهاية العصر الوسيط «كمملكة ثالثة للروح بعد مملكة الأب التي تلتها مملكة الابن»، منقّحًا بذلك مفهوم القديس أوغسطين للزمن كزمن دنيوي (Saeculum)، أي كزمن انتظار قدوم المسيح. فالخلاص يكون في الدنيا، وهي وزمانها ما عادا دنيويين فحسب.

كانت الكنيسة الكاثوليكية قد دانت يواكيم الفلوري مهرطقًا وزنديقًا يحاول تقريب نهاية التاريخ وفرض ما هو خارج الزمن الدنيوي على الزمن الدنيوي[79]. ولاحقته البابوية، كما لاحقت أتباعه بضراوة، لكن أفكاره كانت قوية إلى درجة أشعلت الخيال عند رهبانيات الفرنسيسكان، وأيقظت توقعات وآمال بقدوم قريب للمسيح. وتحوّل هذا الفكر الخلاصي في التاريخ الحاضر من عملية تقديس الحقبة الزمنية للمجيء المبكر للمسيح إلى مزاج خلاصي دنيوي منتشر عند الحركات الدنيوية التي تطرح نفسها كمخلّصة للجماعات البشرية على الأرض وفي التاريخ، لا خارجه. وهذا هو البعد الذي أدخلته إلى الحداثة الثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر. وهي فعلت ذلك بالترافق مع تأكيد النزعة الإقليمية في الدولة القومية، إذ تزامن ذلك مع ازدياد الوعي القومي في الدول الناشئة على أنقاض الإمبراطورية المسيحية. ولم يطل الوقت حتى

---

(78) Isaiah Berlin, *Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*, Edited by Henry Hardy (Princeton, NJ: Oxford: Princeton University Press, 2002).

وفيه يتناول هلفثيوس وروسو وفيشته وهيغل وسان سيمون ودي ماستر. والكتاب مجموعة محاضرات ألقاها برلين في الإذاعة.

(79) وهو ما يحاول أي مدعٍ للنبوة عمومًا أن يفعله.

تحول الإيمان بالأمة أو القومية إلى بديل دنيوي من شعب الله المختار[80]. ونحن لا نتفق مع إريك فوجلين في شمل فكر التنوير بشكل عام في ذلك، ولا الثورة الفرنسية والنزعات التحررية عمومًا، لكننا نوافق على وجود تيار يحمل هذه البذرة داخل فكر التنوير، كما يحمل بعدًا خلاصيًا في الأمل بالتحرر، ومنحى خلاصيًا عمومًا في الشحن الراديكالي وتعبئة الجمهور للفعل، وأن هذا يصبح مسيطرًا ليس على الفعل السياسي عمومًا، بل على الحركات الراديكالية. وهذه قد تتحول إلى طليعة قيادية في ظروف تاريخية، وعندها يكون الثمن غاليًا.

لا يمكن اختزال فكر التنوير والحداثة بشكل عام إلى بعد واحد. فالمرحلة من النهضة إلى التنوير هي نفسها التي أدّت فيها الاكتشافات الجغرافية المدفوعة دينيًا أو تجاريًا أو سياسيًا إلى الوعي المسيحي الحضاري الذاتي في مقابل الحضارات والثقافات الأخرى في العالم، وكانت دافعًا إلى نقد المسيحية وتاريخها المقدس كأنه تاريخ كوني. فالعملية التاريخية نفسها التي أدت إلى الشعور بتميز المسيحية كديانة متفوقة، أو على الأقل الشعور بها كهوية، قادت أيضًا إلى رؤية نسبية الأفكار القروسطية المتوارثة، أي إن نقد المسيحية مورس في ظل الانضواء ضمن الشعور بتميز المسيحية، أو ضمن الانتماء إلى هوية وحضارة مسيحيتين. وهي أيضًا المرحلة التي شهدت محاولة فرض الأيديولوجيات الجديدة القائمة على الأفكار والمناهج العلمية العقلانية الناشئة على العالم كله كنوع من رسالة جديدة لا تقلّ تبشيرية عن التبشير المسيحي. ومشكلة هذا النوع من الفكر أنه لم يجد له وكيلًا يحمله أكثر فاعلية من الاستعمار.

الدليل على الفرق الشاسع بين فولتير وهلفثيوس أن الأول وضع الأخلاق تحت عنوان الدين الطبيعي، فالدين الطبيعي بالنسبة إليه هو مبادئ الأخلاق المشتركة بين أنواع البشر، وقاعدته الذهبية هي القاعدة العامة التي قال بها

(80) تسود هذه الروح كتابه كله من التنوير الى الثورة الذي ترجم إلى الإنكليزية. وحاول فيه أن يربط فكر التنوير بالأفكار الشمولية التي نهضت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وتحديدًا نزعات كونت الدينية الشمولية وباكونين ولينين. انظر: Voegelin, *From Enlightenment to Revolution.*

المسيح وغيره من الأنبياء: «عامل الآخرين كما تحب أن يعاملوك»[81]. كان فولتير تنويريًا واقعيًا يمكن اعتباره ممثلًا لفكر التنوير، لكنه رأى الأمور بنسبية ونقدية بقدر كافٍ يمنعه أن يجعل العقل يحتكر مجمل حياة الإنسان، أو أن يحتكر المعرفة، أو أن يعلن نفسه بأنه هو العقل أو النور، كما فعل عمليًا فلاسفة عقلانيون لاحقًا مثل كونت وسان سيمون وبعض ممن تبنوا الفكر الماركسي لاحقًا ممن احتكروا الحقيقة وقسّموا العالم بين نور وظلمة.

كان تورغو المنظر الثاني لفكرة التقدم، لكنه أول من صاغها بوضوح بين مفكري التنوير. وكان اقتصاديًا ورجل دولة، خدم وزيرًا في ظل حكم لويس السادس عشر بين عامي 1774 و1776، وكتب للإنسيكلوبيديا موضوعات عدة. لكن ما يهمنا هنا هو موقفه من الدين، وكونه من أول من صاغ تعبيرات واضحة عن فكرة التقدم في التاريخ. فقد كتب أنه في بحث الإنسان عن الأسباب والنتائج ينشأ لدى الإنسان الافتراض البدائي لوجود كائنات خفية عاقلة مثلنا خلف الظواهر. فكل ما يحدث ولا يمكن إرجاعه إلى العقل الإنساني يصبح في نظر الإنسان من فعل هذه الكائنات. فالإنسان عبر التفكير التماثلي يتخيل الأسباب كلها كأنها فعل عاقل يشبه الفعل الإنساني. وهذا هو أساس أنسنة الظواهر الطبيعية (Anthropomorphism) والإحيائية (Animism) والصنمية (Fetishism). ويُميز التفكير التماثلي (Analogical Thinking) المرحلة الأولى في التفكير الإنساني، أما المرحلة الثانية فهي الفلسفية التي يجري فيها اللجوء إلى تعابير مجردة مثل الجواهر والعناصر والصفات. وهي تعابير لا تشرح شيئًا لكنها تشكل أساسًا لشطحات فكرية، وتشكل كائنات بديلة من الآلهة. أما المرحلة الثالثة في التفكير فناجمة عن مراقبة حركة الأجسام وتفسيرها بشكل يمكن من صوغها في قوانين الرياضيات، وهذا هو الأنموذج الفكري لمرحلة العلوم الحديثة، إذا صحّ التعبير (لاحظ أن لدينا مرة أخرى ثلاث مراحل!).

كانت هذه الأفكار قائمة عند تورغو ودالامبير. وهي خلافًا لما يُكتب في الأغلب ليست «إنجازات» كونت في تقسيم تاريخ التفكير البشري. فهو لم يبدعها، بل «أبدع» تحويلها إلى أفكارٍ شبه دينية، حين حوّل هرمية المعرفة الإنسانية هذه إلى نوع من العقيدة الدينية.

---

(81) Voegelin, p. 27.

يكشف تورغو عن خطوط للتطوّر يمكن اعتبارها تقدّمًا في التاريخ البشري، مثل التهذيب المتدرّج لطباع البشر وأخلاقهم وتنوير العقل وتطوّر التبادل التجاري بين أمم وشعوب كانت معزولة. وقد توجد انقطاعات وتعرّجات في خطوط التطور هذه تمنع تشخيص اتجاهها، لكن إذا نظرنا إليها من منظور التاريخ الكلّي سيجد الإنسان خطّ التطور قائمًا في الصيرورة التاريخية. ومع ذلك لم يصل تورغو إلى تثبيت فكرة عقائدية أيديولوجية عن التقدم. فهو يعتبر أن التاريخ بحد ذاته لا معنى له. فلا يهم الإنسان الذي يعيش في ظروف بائسة إذا كان معنى التاريخ هو التطور إلى الأفضل. ولا يمكن رؤية التقدم التاريخي إلا عبر منظور الجمهور الواسع.

ميز تورغو بين تعدد الآلهة وتعدّد الديانات. ولاحظ أن الدين في عصر تعدد الآلهة كان واحدًا تتعدد آلهته وتتصارع، لذلك لم يحارب الناس من أجل الدين ضد الديانات الأخرى، بل حاربوا من أجل الآلهة كما كان فرسان القرون الوسطى يحاربون من أجل سيداتهم. أما الحروب من أجل الدين فتنشأ مع ظهور الديانات التوحيدية. فهي تتنافس مع الديانات الأخرى على الحقيقة المطلقة، وهذه الأخيرة بطبيعتها إقصائية. فمجرد ادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة هو ادعاء ضد الآخرين الذين يعتبرهم هذا الادعاء بحد ذاته على ضلال. لأن الحقيقة المطلقة إقصائية ولا ترى خارجها إلا الضلال.

بهذا المعنى يكمن التناقض في أنه في حالة تعدد الآلهة كان هناك عمليًا دينٌ واحدٌ في المناطق التي ساد فيها هذا التعدد الذي يستوعب تعددية الآلهة من ثقافات عدة، في حين أنه مع التوحيد نشأت ديانات متعددة متخاصمة على تفسير الله نفسه، أو على تمثيله حصريًا. ونحن نضيف إلى ذلك أن ما يجلبه التوحيد هو دمج الغاية الفلسفية الفكرية في الدين، أي إن هدف الدين في الديانات التوحيدية يصبح هو الحقيقة. ومن هنا علاقة التناقض بين الفلسفة والدين. فالدين التوحيدي يسعى إلى أن يكون هو الفلسفة، مع الفرق أنها الفلسفة الوحيدة المتاحة. في حين أن الحقيقة ليست هدف تعددية الآلهة في مجتمعها، بل هو هدف الفلسفة. وفيها مجال للفلسفة إلى جانب الدين. الديانات التوحيدية اعتبرت نفسها في الواقع الحقيقة، وبالتالي لم تسمح في مرحلة هيمنتها بسبل أخرى للبحث عن الحقيقة. وعندما يضاف إلى الحقيقة المطلقة هدف نشرها بين الأمم تبدأ صراعات سياسية دينية من نوع جديد.

تورغو، كما سبق أن ذكرنا، هو الذي أطلق فكرة التقدم مباشرةً في محاضرته في السوربون (في عام 1750)، التي طرح فيها عمليًا الفرضية القائلة إنه مع التطور العلمي والمعرفي، ومع تطور التجارة والاقتصاد فإن سلوك البشر يصبح أكثر حضارية والعقل أكثر تنورًا وتقترب الأمم بعضها من بعض. وأن الجنس البشري سوف يتطور بشكل بطيء لكنه مستمر ومثابر نحو الأفضل. وخلال تولّيه وزارة المالية في المرحلة الملكية دفع تورغو إلى رفع القيود عن التجارة الحرّة، ورفض عمل الفلاحين بالسخرة في شق الطرق، وطالب بانتخاب مجالس محلية في المقاطعات وتفكيك الامتيازات الاقطاعية وتوحيد ضريبة الأملاك على المستوى الوطني، الأمر الذي أدى إلى إقالته بعد عامين. وعمليًا يمكن القول إنه آمن بإزالة القيود كلها عن حرية التعاقد، أي إزالة العوائق من أمام النظام الرأسمالي. فتورغو من الحالات الواضحة القليلة التي يمكن فيها ربط فكر التنوير مباشرة بصعود الاقتصاد الحديث.

بعد هلفثيوس وتورغو رأى كوندورسيه، وهو المؤسّس المعلن لفكرة التقدم في تفاعلٍ مباشر مع تورغو الذي ألف كتابًا عن فولتير، أن استخدام الطباعة مكّن المثقف من مخاطبة الفرد القارئ مباشرة من دون المرور بمؤسسات وبنى تقليدية ذات مصالح، في حين لم تكن مخاطبة الفرد في الماضي ممكنةً من دون المرور عبرها. وقصد كوندورسيه بذلك مؤسسات الكنيسة على وجه الخصوص. لكن المقولة تنطبق في رأيي على المؤسسات الأهلية القروسطية كلها. وأكد كوندورسيه في مجمل إنتاجه الفكري ضرورة أن يقف المثقف ضد الطغيان والتعصب وأن يتمتع باستقلال العقل. اتهم كوندورسيه المسيحية بالعداء للفلسفة والعلوم الاجتماعية (Sciences Humaines) لأنها تخشى روح الاستقصاء فيها. وهي الروح التي لا تقبل الكثير من الأمور الغيبية القائمة في كل دين بدرجات متفاوتة[82].

كان كوندورسيه عالمًا رياضيًا ومفكرًا يدفعه الإيمان إلى القول: ما دام في الإمكان التنبؤ في شأن الطبيعة، فإن في الإمكان التنبؤ في شأن المجتمع بعد التوصّل إلى قوانين عامة قائمة على معرفة صفات الإنسان العقلية والروحية.

---

(82) Gay, vol. 1: *The Rise of Modern Paganism*, p. 212.

وبذلك يصبح في الإمكان التخطيط للمجتمع، أو ما يمكن تسميته اليوم هندسة المجتمع، بالقضاء على عدم المساواة بين الأمم، وتقدم المساواة بين المواطنين في داخل كل أمّة، وبدفع الإنسان إلى الكمال. هذه النقاط الثلاث التي دُفِع إليها الفيلسوف بحسن نية وإرادوية تنويرية حقيقية هي نفسها الأساس الفكري الذي شكّل تبريرًا ذاتيًا للاستعمار، بأن له مهمة تنويرية هي المساواة بين الأمم بجعلها كلها مشابهة للأمم الأوروبية، ولا سيما باستخدام الاستعمار الاستيطاني. وهي أيضًا العقلية التي دفعت إلى أنواع الهندسة الاجتماعية كلها التي كمنت في أساس الأنظمة الشمولية الحديثة من ناحية التخطيط للمساواة داخل المجتمع ودفع الإنسان إلى الكمال.

نميز هنا بين التبرير والدافع الحقيقي. فغالبًا ما يكون الدافع ماديًا أو دينيًا أو أرستقراطيًا، أو عنصريًا غير مساواتي على الإطلاق، لكن افتراض المهمة التنويرية لفرض التشابه بالتمدين وبفرض الثقافة الأوروبية شكّل تبريرًا ذاتيًا للمستعمِر في مراحل معينة، وغالبًا ما يختلط التبرير الذاتي بالدافع، أو يتحول دافعًا عند بعض البشر.

كان كوندورسيه كذلك مقربًا من دالامبير الموسوعي وعالم الرياضيات، لذلك ساهم معه في كتابة فصول الإنسيكلوبيديا. ويمكن اعتباره آخر فلاسفة التنوير الكبار لناحية الجمع بين التخصص والموسوعية والفلسفة والسياسة والمشاركة المباشرة في العمل السياسي. ولا شك في أن إنسانيته وإيمانه بالتقدّم والديمقراطية التي آمن بها واتخذت صيغة إعلان الاستقلال الأميركي، دفعاه إلى المشاركة في الثورة، حيث ساهم مع زوجته وتوماس باين (Thomas Paine) في تأسيس النادي الجمهوري في باريس في عام 1791، وهو النادي الذي نشر صحيفة **الجمهوري**. ويمكن القول إن دالامبير وتورغو أثّرا فيه مباشرة، وعمل مع تورغو حين عيّن لويس السادس عشر الأخير وزيرًا للمالية في عام 1774.

في ملاحظات تحريرية على أعمال فولتير ورد في كتاب كوندورسيه أن على الأمير ألا يدير الكنيسة، بل أن يسعى إلى الفصل بين الكنيسة والدولة،

وألا يسمح لرجال الدين بالتدخل في الشؤون السياسية والعامة[83]. بنى كوندورسيه على نظرية تورغو، لكنه جعلها أكثر راديكالية. فتورغو الاقتصادي المعروف كان مُعدًا ليصبح رجل دين، وآمن بشكل واضح بدور الدين المسيحي الحضاري في عملية التقدم، كما آمن بدور الرجال العِظام في تطوير المجتمعات. أمّا كوندورسيه فرفض أي دورٍ بنّاءٍ للدين في عملية التطور، واعتبر المسيحية عائقًا أمامها. كما أنه دعا إلى تنوير الجمهور بالتعليم، وبالتالي بنى على دور الشعوب في تثقيفها وتعليمها، لا على دور الشخصيات العظيمة. الأهم من هذا كله أن هذا الثوري الذي رئس عمليًا في مراحل قصيرة الجمعية الوطنية المصغّرة، أي حكومة الثورة، والذي دعم الجيرونديين ودانتون، وصاغ بيان إدانة الملك حين حاول الهرب منتقلًا من موقف ملكي دستوري إلى موقف جمهوري، على الرغم من إصدار اليعاقبة قرارًا بإعدامه، وخلال مرحلة اختبائه من السلطات خشية اعتقاله، كتب خطةً لمؤلّف كبير عن تقدّم البشرية في عشر مراحل Tableau historique des progrès de l'esprit humain. لكنه اعتُقل ومات في السجن، ولم ينه هذا الكتاب. فتحوّلت خطة الكتاب بحد ذاتها إلى نص معروف هو *Esquisse* وبالإنكليزية *Sketch* ونشر في عام 1795 بعد وفاته. في هذا النص حاول كوندورسيه أن يجمع المساواة والحرية في التوق إلى التقدم في المرحلة العاشرة والأخيرة من التاريخ البشري. وهو لا يقصد المساواة الطبيعية، فهي غير ممكنة، بل المساواة الاجتماعية، والمقصود المساواة في الثروة والمكانة والتعليم[84].

دافع كوندورسيه عن الحقوق المتساوية للنساء، وعن الزواج المدني والطلاق المدني، وإقامة ملاجئ للأمهات غير المتزوجات، وعن تعليم علماني للذكور والإناث. وما أثار حفيظة مؤرّخي أفكار محافظين ضده باعتباره مقدمًا للفكر الشمولي أنه آمن بوجود حقائق أخلاقية أو معايير موضوعية للأخلاق،

(83) Philip Hamburger, *Separation of Church and State* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), pp. 59-60.

(84) Jean-Antoine-Nicolas de Caritat Condorcet, «The Sketch,» in: Jean-Antoine-Nicolas de Caritat Condorcet, *Condorcet: Political Writings*, Edited by Steven Lukes and Nadia Urbinati, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), p. 130.

وأن الناس كلما عرفوا أكثر سيصبحون أخلاقيين أكثر. فهو من هذه الناحية واقعي أخلاقي (Moral Realist)، وبحسب رأيه يعود سبب كثير من الشرور إلى العادات الموروثة عند الإنسان من دون تفكير وإلى الجهل. وهذان الأمران سببا أنواع التمييز كلها ضد البشر بما فيها العبودية التي يرفضها. وقد ساهم في تأسيس «جميعة أصدقاء الزنوج» (1788) المعادية لاستعباد الشعوب الأفريقية وتجارة العبيد. وهو في مقالته عن الموضوع يضع ميثاقا ضد العبودية ويعتبرها لاإنسانية ومعادية لفكرة الإنسان المتنور. وهو صاحب المقولة التي يبدو أن ماركس أخذها عنه وهي أن الشعوب لا يمكنها أن تحتل شعوبًا أخرى من دون أن تفقد حريتها وإنسانيتها[85]. ولكنه كان يقصد استعباد العبيد، لا احتلال إنكلترا لإيرلندا كما في حالة ماركس.

أوّل كوندورسيه استخدام الرياضيات وعلم الإحصاء الذي ساهم عمليًا في تأسيسه، في تقدير أفضل الطرائق للتغيير الاجتماعي وللتعبير عن إرادة الناس في الطرائق الانتخابية المختلفة، وجعل وظيفة الدولة المركزية هي تعليم المجتمع وتنويره، إضافة إلى الحفاظ على الحرية. تعرّف إلى بنجامين فرانكلين وتوماس جفرسون في أثناء وجودهما في باريس، وكتب في عام 1781 **تأملات في عبودية الزنوج**، وبرّر موقفه الرافض العبودية بأمرين: **أولًا**، الحرية الطبيعية التي التقى فيها مع موقف روسو القائل إن الحرية الطبيعية قائمة في القلوب كلها، وأنه لا يمكن طرح ادعاء عقلاني واحد لمصلحة العبودية، ولا حتى العبودية الطوعية. **ثانيًا**، أن العمل الحر يزيد الإنتاجية والنجاعة الاقتصادية.

اعتبر كوندورسيه أن التقدم الأخلاقي يقع في الفضاء بين الحس الداخلي لما هو عادل من جهة، والرأي العام من جهة أخرى. والمقدرة على مقاومة

---

(85) Jean-Antoine-Nicolas de Caritat Condorcet, «On Slavery: Rules of the Society of the Friends of Negroes (1788),» in: Condorcet, *Condorcet: Political Writings*, pp. 148-155.

في هذه المقالة التنويرية فعلًا ضد العنصرية يذكر كوندورسيه جهد الكويكرز في معارضة تجارة العبيد في أميركا ويؤكد أن أغلبية سكان أميركا الشمالية تعارض هذه التجارة. كما لفتني أنه يذكر بإعجاب جهد تورغو في محاولة القضاء عليها حين كان وزيرًا للبحرية الفرنسية مدة شهر واحد. انظر: المصدر المذكور، ص 151-152.

الثاني حين يناقض الأول، أي حين يناقض الحس الداخلي بالعدل عند الإنسان، هي علامة على أن التقدم الأخلاقي ممكن حتى لو كان صعبًا وغير شعبي. وأخذ جون ستيوارت ميل عنه هذه الفكرة في أطروحته عن الحرية في عام 1859. وكرر محاولاته الجمع بين المساواة والعدل في أطروحاته عن الاستبداد والحرية[86].

آمن كوندورسيه بأن التخطيط يمكّن المثقف من أن ينشئ مجتمعًا على صورته، وذلك بواسطة المساواة في التعليم والسعي إلى التغلب على انعدام المساواة في الثروة. وهو لم يكتف بذلك بل أعد فعلًا خطة التعليم العام والمجاني للجمهورية الفرنسية الوليدة. وهكذا ارتسمت صورة جديدة للمثقف لا تجمع بين العقل والمناقب فحسب، بل يبدو فيها مسلّحًا بعاطفة العقلانية والعدالة، وتضع له مهمة تغيير المجتمع، وتشكيله على صورته ومثاله. وهذا من دون شك تصوّر جديد للمثقف نابع من القرن الثامن عشر. ولا يسعنا تجاهُل أن ثمة دوافع عاطفية شبه دينية في هذا التصور استعاضت عن الروح بالعقل، والمخلّص بالمخطط أو المدير العام الذي يدفع الإنسان إلى الكمال، فبدلًا من الابن لدينا الإنسان الجديد الفرد. هذه هي ثالوثية الإيمان بالتقدم، أي تحوّل الإيمان بفكرة التقدم إلى نوع من الدين لناحية وجود معنى في التاريخ الإنساني يدفع المجتمعات والبشر نحو التقدّم كبديل من عملية الخلاص في التاريخ المقدس. وربما أعان الإيمان بفكرة التقدم كوندورسيه وهو في السجن ينتظر الإعدام الذي عاقبته به سلطات الثورة الفرنسية في نهاية المرحلة اليعقوبية[87]. وتلك من المفارقات المميتة لصيرورة التقدم التاريخي التي آمن بها هذا العالم الرياضي والفيلسوف الذي اعتُبر أحد أهم رموز فكر التنوير وأيديولوجيا التقدم.

---

(86) Condorcet, «On Slavery,» pp. 163-181 and 183-189.

(87) الحقيقة أنه وجد ميتًا بعد اعتقاله في سجن خارج باريس، ولم يتسع المجال لإعدامه بالمقصلة، لكن القرار كان قد صدر ضده.

رابعًا: التأليهية الصريحة والتنوير كحالة نضالية ودعوية توماس باين

سبق أن ذكرنا توماس باين (1737-1809) مرة واحدة في هذا الفصل حين تعاون مع كوندورسيه وزوجته إبان الثورة الفرنسية. وهو مفكر وثوري أميركي إنكليزي المولد، غادر إنكلترا إلى فيلادلفيا وهو في السابعة والثلاثين، ونشر كتابه *The Common Sense* في عام 1776 الذي وصفه هو نفسه بأنه دعوة إلى الثورة في أميركا وإلى الانفصال عن بريطانيا كي تحقق الإمكانات الكامنة فيها. وقد صدر الكتاب في أجواء الإعداد للثورة الأميركية، فيما ورد الوصف بجمل صريحة في كتابه **عصر العقل** (*The Age of Reason*)[88] الذي كتبه بعد ذلك بعقدين تقريبًا. وهو بلغته السهلة وسرعة انتشار كتبه ممن نحتوا هذا التعبير وغيره في عصره، وفي القرن التاسع عشر بدرجة أكبر. فهو صاحب كتاب *The Rights of Man* الشارح مبادئ الثورة الفرنسية ضد نقّادها المحافظين مثل إدموند بيرك. وعرض نقده المنهجي للديانات الممأسسة، ولا سيما المسيحية واليهودية، في كتاب عصر العقل، آخذًا مواقف تأليهية، واضعًا أحكام العقل فوق ما اعتبره مغالطات المسيحية واليهودية، أو حقائقهما لدى المؤمنين، مثل الغيب والعجائب وغيرها. وتبنّى موقف نيوتن من مسألة وجود الله كمحركٍ أول لا يمكن قوانين الميكانيكا أن تحل محله. ونادى بموقف علماني كلاسيكي معتبرًا الدينَ مسألة شخصية، لكن من دون التضحية بموقفه النقدي؛ فهو لا يتوقع أن يقبل إنسان عاقل المصالحة بين العلم الحديث و«حقائق المسيحية القديمة». وملخص القول: إن الموقف العلمي غير ديني، لكن المتنوّر يتسامح مع التدين ما دام مسألة شخصية لكل مواطن.

مع أنه كان مقرّبًا من بنجامين فرانكلين وحمل منه رسائل توصية، وعلى الرغم من مشاركته في الثورتين الأميركية والفرنسية، وأثره المشهود في خطاب الثورتين، فإنه سُجِن، وكاد يموت إعدامًا بالمقصلة في مرحلة «لجنة السلامة العامة» برئاسة روبسبيير، لأنه حاول أن يقنع زملاءه بعدم إعدام الملك. لكنه

(88) Thomas Paine, *The Age of Reason*, with an Introduction by Bob Johnson, Complete ed. (Escondido, CA: Truth Seeker Company, 2009), p. 37.

بقي مخلصًا لأهداف الثورة، واعتُبر على الرغم من كل شيء من ممثلي الموقف الراديكالي في الثورة الفرنسية، ومن ناشري أفكارها.

كان باين راديكاليًا في إيمانه التنويري بالعقل، وفي حدة أحكامه الأخلاقية في قضايا حقوق الإنسان التي اعتبرها طبيعية، أي مرتبطة بطبيعته كإنسان. ومن هذه الناحية رأى العالم بالأسود والأبيض، ولا مكان للرمادي. هذه الحدة الأخلاقية هي التي جعلت بعض الباحثين يقلل من شأنه ويصفه بالكاتب الداعية، أو كاتب البيانات الألمعي(Brilliant Pamphleteer)(89). وأعتقد أنه لم ينقصه العمق التحليلي والثقافة وحدّة النظر، لكنه حمل عاطفة الثوريين في زمن التحولات الثورية الكبرى.

اعتقد باين أن قوانين المجتمع مثل قوانين الطبيعة، والإنسان قادرٌ على اكتشافها بسهولة حالما يتحرر من التقاليد السياسية و«سخافات» ديانات الوحي. لهذا فإن انتشار المعرفة سوف يؤدي في النهاية إلى بناء الحكومات على أسس عقلانية. ومن هذه الناحية فإن عصره، عصر العقل، هو مثل ولادة جديدة للإنسانية، عصر آدم جديد. وما على الناس فعله هو أن يفكروا بعقلانية كي لا يجري خداعهم، وكي يتوصلوا إلى الحكم الصحيح على الأشياء. ولا يرى باين بالطبع الحلقة المفرغة هنا بين قدرة الناس العقلية والعوامل الاجتماعية التي تؤدي إلى خداعهم، فتفاؤله بقوة الحجة وفاعليتها مكّنه من تجاهل ذلك.

الإنسان اجتماعي بطبيعته، لا يمكنه العيش خارج المجتمع، وهو يجعل المجتمع متماسكًا، ويرى الجميع مصلحة في ذلك، إنه المصلحة العامة. وإذا كان المجتمع يقوم نتيجة حاجات البشر، فإن الحكومات تقوم نتيجة شرورهم وتناقض مصالحهم. هي إذًا بموجب تحليله هذا وتقليد لوك الليبرالي، تجيب عن الاستثناء لا عن القاعدة؛ ولهذا يجب الحفاظ على حكومة الحد الأدنى التي يتقلص دورها كلما تقلصت الشرور الاجتماعية. قوانين المجتمع هي قوانين الطبيعة، وتطاع لأن في طاعتها مصلحة للجميع، ومهمة الحكومة أن تمكّن الناس من متابعة مصالحهم. لكن الحكومات حتى عصره كانت من

(89) Francis Canavan, «Thomas Paine,» in: Leo Strauss and Joseph Cropsey, eds., *History of Political Philosophy*, 3rd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1987), p. 680.

مصادر الشرور لا علاجاتها. والشرور هنا الفقر والجهل. وهو لا يريد إلغاء الدولة بل إعادة بنائها على أسس عقلانية هي أسس المجتمع الأصلية، وأسس حقوق الإنسان الطبيعية. و«الحكومة ليست أكثر من رابطة (اتحاد) وطنية تعمل على أساس مبادئ المجتمع»[90]. الموقف هنا ليبرالي كلاسيكي. لكن صاحبه لم يكن ليبراليًا فحسب، بل كان أيضًا ديمقراطيًا راديكاليًا، إذ دافع عن حق التصويت للجميع، من دون علاقة بملكيتهم الخاصة، مؤكدًا أن السلطة العليا هي السلطة التشريعية المنتخبة من المواطنين، في حين أن السلطة التنفيذية إدارية فحسب.

وضع توماس باين نظريته في المجتمع والدولة برمتها على أساس الحقوق. وشكلت هذه النظرية ذخيرة نظرية ودعائية لثورات القرن الثامن عشر في أميركا وفرنسا. وتتألف حقوق الإنسان من حقوق طبيعية ومدنية. الحقوق الطبيعية هي تلك المرتبطة بالإنسان كإنسان، ومنها حقه في «الاستقلال العقلي»، ومنها حقه في الإيمان والاعتقاد بشكل حر، وأن يتصرف كفرد بخياراته في شأن سعادته إذا لم يضر مسعاه حقوق الآخرين. أما الحقوق المدنية فهي الحقوق المرتبطة بكون الإنسان عضوًا في مجتمع. وترتكز كلها على حقوق طبيعية، لكنها خلافًا للحق في التفكير والاعتقاد، من النوع الذي لا يمكن الإنسان تحقيقه كفرد، ومنها الحقوق ذات الصلة بالحماية وتحقيق الأمن كي يتمكن من ممارسة حقوقه. وهنا يتنازل الإنسان بالتوافق مع الآخرين عن حقوق طبيعية كي يستبدلها بأخرى مدنية قابلة للتحقيق[91]. والقوة المدنية المجتمعة لدى الحكومة هي الناجمة عن تجمّع هذه الحقوق. وبالتالي لا يجوز استخدامها ضد حقوق الناس الطبيعية. والناس وُلِدوا أحرارًا ومتساوين في شأن الحقوق، وأي تمايز بينهم لا بد من تأسيسه على المصلحة العمومية، وتبريره به. نحن هنا أمام أحد تشعبات نظرية العقد الاجتماعي، والسيادة فيه للشعب وحده، ولا يمكن التنازل عن هذه السيادة للحكومة. ومن حق الشعب أن يصادر السلطة من الممسكين بها وتغيير شكل الحكومة. والحكومات الوراثية التي لا تمكّن

---

(90) Thomas Paine, *Rights of Man*, with an Introduction by Derek Matravers, Wordsworth Classics of World Literature (Ware, Hertfordshire: Wordsworth Editions, 1996), p. 125.

(91) المصدر نفسه، ص 33-34.

الشعب من ذلك هي حكومات طغيان، وما تاريخها إلا تاريخ الجرائم والفظائع والتجهيل وجباية الضرائب الباهظة بالقوة للحفاظ على السلطة(92).

اتخذ باين موقفًا ليبراليًا في شأن الحريات، وطالب بأن تكون الحكومة حكومة الحد الأدنى، لكنه من ناحية أخرى طالب بدور للحكومة في تحقيق رفاه الأفراد بواسطة جباية الضرائب وصرفها في محاربة الفقر والجهل. نتحدث هنا في الحقيقة مبكرًا عن سياسة رفاه اجتماعي تواجه شرور الفقر والجهل والمرض. ومن الواضح أنه في ذهن هذا الديمقراطي الراديكالي لم يكن التمايز بين الديمقراطية (المشاركة الشعبية الواسعة) والليبرالية واضحًا، فهو ما زال في إطار النظرية ولم يظهر التطبيق الصراعات بينهما بعد، مع أنه عاش بنفسه اضطهادًا مارسه ديمقراطيون غير ليبراليين في الواقع ضد رأي مخالف. لكن تمايز المصطلحات نفسه لم يكن واضحًا في النفوس النظرية الثائرة والتوّاقة إلى مجتمع أفضل. وينطبق ذلك أيضًا على التناقض بين رغبته في أن تكون الحكومة صغيرة، ورغبته في أن تؤدي دورًا في تحقيق العدالة الاجتماعية في جباية ما يلزم من الضرائب فقط، وصرفها لردم الهوة الاجتماعية الناجمة عن حرية التجارة. وفي أي حال بدا كل شيء قابلًا للحل بالعقل وبقدرة ممثلي الشعب المنتخبين على تجسيد المصلحة العامة، أو تشخيصها على الأقل.

يبدو هذا الاعتقاد ساذجًا بعد أكثر من قرنين على نشره، لكنه مثّل صوغًا نقيًا وحادًا، وبكلمات أخرى ثوريًا لليبرالية الديمقراطية السياسية كرؤية ملهمة للديمقراطيين تقوم على الحد الأقصى من التفاؤل بقدرة الناس على إصدار الأحكام الأخلاقية واستثمار العقل... وبمساهمة الحكومة التمثيلية في نشر المعرفة وتمكين الناس من السعي إلى تحقيق سعادتهم. ولا توجد هنا يوتوبيا شيوعية لمجتمع من دون دولة، بل تصوّر لشكل حكومة ديمقراطية ليبرالية (من دون استخدام العبارة) التي يدعو إليها، وكل ذلك في سياق سجال مع نقد إدموند بيرك للثورة الفرنسية.

مع أن موقف باين من الدين ظاهرٌ في كتبه كلها، إلا أنه خصص كتاب عصر العقل لهذا الموضوع، مؤكدًا أنه أراده آخر كتبه لأنه كان يقدّر ردة الفعل

---

(92) Paine, *Rights of Man*, pp. 100-106 and 180.

السلبية المتوقعة عليه[93]. وبدأه باعتبار العقل الحكم الأخير لكلِّ قضية. أمّا في شأن الدين فهو يصرح منذ البداية أنه يؤمن بالله ويأمل بسعادة بعد هذه الحياة، أي إنه حدد السعادة في الحياة الآخرة باعتبارها قضية أمل (على نمط سؤال كانْت اللاحق: ماذا يمكنني أن آمل؟)[94]، والإيمان بالله مسألة إيمانية سيظهر لاحقًا أنها إيمانية معرفية، بمعنى أنه إيمانٌ عقلي ناجمٌ عن ضرورة وجود مصمم لهذا التصميم المعقد والدقيق والجميل القائم في الكون. وهو لا يؤمنُ بعقائد ما يسمّيه «الكنائس اليهودية والكاثوليكية واليونانية والتركية وغيرها»، والمقصود أن الدياناتِ الممأسسة ذات المذهب العقيدي والكهانة هي بنظره مؤسسات بشرية أُنشِئت «لتخويف واستعباد البشرية ولاحتكار السلطة والربح»[95]. لكنه لا يدين من يؤمن بغير إيمانه هو، فللجميع الحق في أن يؤمن بما يشاء. لكن على الإنسان أن يكون أمينًا مع نفسه من أجلِ سعادته هو؛ والكفر هو الاضطرار إلى التصريح بغير ما يؤمن. وفي هذا دعوةٌ واضحة إلى التسامح وعدم الإكراه في مسائل الإيمان. وهو إضافة إلى ذلك يعتبر التداخل بين الدين والدولة نوعًا من عبادة الأوثان، أكان هذا الوثن هو الدين أم الدولة، فهذا يأتي في مكان عبادة الله الواحد.

تصوّر هذا الداعية التنويري أنّ ثورة النظام السياسي في أميركا سوف تتبعها ثورة في «النظام الديني». ولهذا عوّل على التحرر السياسي للمجتمع في تحريره من الخداع الديني الذي يجري بغرض استعباده.

في مسألة الوحي حدد موقفًا رافق تحليلَه في كتابه كله، وهو أن الوحي يكون مباشرًا من الله إلى الموحى لهم، أما نقله إلى الأفراد الآخرين فلا يعود وحيًا بل قولًا منقولًا؛ ومن حق الناس أن يشككوا فيه، ولا سيما أن في الإمكان الشك في صدقية الرواية في بعض الحالات (صدقية الراوي المجهول، ترتيبها

---

(93) انظر تقديم وتقويم بوب جونسون (مدير ومؤسس الاتحاد العالمي للتأليهيين) للكتاب: «نعم يوجد شيء كهذا!»: Bob Johnson, «Introduction,» in: Paine, *The Age of Reason*, pp. v-ix.

(94) يمكننا حتى في الأسئلة الفلسفية والنظرية الفرعية أن نلاحظ تشابه الهموم الفكرية والأخلاقية التي عاشها المفكرون التنويريون في مختلف البلدان الأوروبية في مرحلة الثورة الفرنسية.

(95) Paine, *The Age of Reason*, p. 2.

الزمني، تناقضها... وغير ذلك). كما أن في الإمكان من ناحية أخرى الادعاء أن كل ما يُدّعى أنه وحي من الله ليس فيه شيء لا يستطيع إنسان أن يؤلّفه، ومن ضمن ذلك الوصايا والعبر الأخلاقية. ومن هنا توصل إلى نتيجة أن الإنسان العاقل ليس أمامه إلا التوصل إلى الله بالعقل لا بالوحي. ونجده يقوّم الرسالات أخلاقيًا. ففي بعض الحالات يحترم أصحابها أو لا يحترمهم، بحسب سيرة أي شخص. فهو مثلًا يحترم في الكتاب السيد المسيح وطرائقه الأخلاقية بصفته «ثوريًا ومصلحًا اجتماعيًا»، لكنه لا يحترم كثيرين ممن يُسمَّون أنبياء في التوراة، ويتهمهم تارة بالكذب وتارة أخرى بالقتل أو بالدعوات غير الأخلاقية. كما أنه نسب أهمية كبرى إلى كون المسيح لم يترك أي أثر مكتوب، ولو أراد لترك نصًا ما؛ وأن كل ما كتب عنه كُتب من بشر بعد فترة من حياته. وهو يشكك في ما نُقل، لأنه نُقل من بشر. وثانيًا لأن العقل لا يقبل بعض ما يروى مثل القيامة ذاتها، ومثل العجائب. كما اعتبر الإثم الذي يحمله البشر، مثل خطيئة الجسد منذ آدم، أساطير رواها الرُسُل، ومأسستها الكنيسة لأهداف مختلفة ولا علاقة لها بتعاليم المسيح.

منهج الكتاب هو تفنيد الأساطير التوراتية واحدة بعد أخرى بإظهار ما اعتبره العبثية والسخافة والتناقضات وارتباك الترتيب الزمني واستحالة أن يكون موسى قد كتب الأسفار الخمسة الأولى. ويدّعي بشكل عام أنها كتبت بعد مئات السنين من الوقائع التي ترويها. وتتميز الرواية بعدم الدقة والتناقض بين رواية وأخرى، كما أنها تتضمن قصصًا وأساطير من ديانات أخرى وقصصًا لا يُعقل أن يرويها الله في وحي. إذ يفترض أن الوحي يكشف للموحى له أمرًا جديدًا أو نبوءة ما يمكن أن تحصل في المستقبل، لا قصصًا جرت. ولماذا يروي الله بوحي لرسول ما جرى من حوادث بدلًا من أن يروي ذلك بشر، هذا إذا جرت تلك الحوادث فعلًا. فمثلًا كيف يمكن أن تكون قصة شمشون مع دليلة إذا حصلت فعلًا كلام الله؟ ما دخل هذا بالوحي إذا حصل هذا فعلًا؟ يجب أن يرويها شمشون نفسه (بل ويسخر باين قائلًا: أو يرويها سكرتيره)[96]، لا أن تنسب إلى الله (جلّ وعلا) مثل هذه الأمور. وهذا ينطبق على قصص

(96) Paine, *The Age of Reason*, p. 12.

كثيرة جدًا في التوراة، منها قصص خروج بني إسرائيل واحتلالاتهم وإبادتهم الشعوب وغير ذلك، وحتى المغامرات الجنسية لبعض الملوك. تساءل باين: هذه كلها قصص يفترض أنها جرت، فلماذا يوحي الله بها لأحد ما دامت قد جرت؟ كتب أغلبية الجزء الأول من الكتاب وهو في السجن، من دون أن تتوافر لديه حتى نسخة من الكتاب المقدس، لذلك حلّل وانتقد النصوص من الذاكرة، لكن بعد خروجه من السجن في عام 1793 عاد وكتب الجزء الثاني مفندًا الأساطير واحدة بعد واحدة بتوفير الاقتباسات والترتيب الزمني من النص التوراتي.

يمكن القول إنّ هذا الكتاب طليعي لناحية الجرأة والشمولية في تفنيد الأساطير التوراتية بنقدها عقليًا من دون استخدام مصادر أخرى، أي باستخدام التوراة ذاتها مقارنة بالأزمنة والآيات وإظهار اللاعقلانية فيها، هذا إضافة إلى النقد الأخلاقي الحاد لأعمال القتل والإبادة الجماعية التي ميزت سيرة شعب إسرائيل كما تروى في التوراة، مستبعدًا عن الله أن يُصدر أوامر بالقتل والإبادة، ولا سيما قتل الأبرياء من نساء وأطفال وغير ذلك، أي إنه جمع بين النقد العقلاني والنقد الأخلاقي، مشكّلًا سابقةً لجنس من الأدبيات في السجال النقدي مع مقولات الدين بلغة سهلة وبسيطة ومفهومة. وتسرّبت نبرةٌ ساخرة إلى كلامه في بعض الحالات. واعتقد أنها أحد أسباب الغضب في ردات الفعل عليه، وفي تجاهل منجزاته الفكرية الأخرى ودوره في الثورة الأميركية. فهو من مفكري التنوير الذين نقلوا هذا الفكر إلى الولايات المتحدة بشكل التقى فيه فكر توماس جفرسون التأليهي هو أيضًا، وفكر بنجامين فرانكلين قبلهما. لكن نصيب باين من التقدير والشهرة كان أقل بكثير على الرغم من سيرته الفكرية والثورية بسبب حدة موقفه من الدين وردة فعل الثقافة السياسية الأميركية السائدة، العلمانية والمتدينة في آن[97].

يبدأ كتابه بتفنيد أسطورة آدم وحواء في الجنة وعقيدة السقوط في الخطيئة، مستغربًا معاقبة الإنسانية كلها بسبب عصيان حواء وأمر وقوعها في إغراء ثعبان وأكل تفاحة. فهل يعقل أن يُحمّل الله اللعنة للعالم كله وأن يحدد

(97) يورد جونسون في تقديمه الكتاب أن الرئيس الأميركي ثيودور روزفلت سمّاه «الملحد القذر الصغير» (Filthy Little Atheist)، انظر: Johnson, p. vi.

تاريخ البشرية كله بما في ذلك إرسال ابنه لإنقاذها لاحقًا بسبب أكل تفاحة؟ ولا يوفر باين السخرية هنا من أن حواء لا تبدو متفاجئة من كلام ثعبان معها[98].

لم ينف المؤلف أن الذين يؤمنون بخرافات يمكن أن يعيشوا بشكل جيد ومعقول في ظل إيمانهم الذي نشأوا عليه، لكن هذا لا يعني أنها ليست خرافات، وأنه كان في الإمكان تنشئتهم على خرافات أخرى بالطريقة نفسها. وهو لا يتجنب مواجهة الادعاء أن هذه الكتب المقدسة التي تناولها بالسجال هي كلام الله، ويتساءل من قال هذا؟ ليس الله بالتأكيد، من قال هذا هم بشر. لذلك فمن المهم أن نعرف من قال هذا لنعرف هل يمكن أن نصدّقه. وطبعًا أن أساس هذا الكلام هو المؤسسات الدينية عبر التاريخ التي لها مصلحة في أن يُعتبر ما تقوله كلام الله. وهو يقدّم أمثلة عدة لإثبات أن ما يسمى بالأنبياء في التوراة هم مجموعة كبيرة جدًا من البشر تُذكر أسماؤهم من دون أن تُذكر نبوءاتهم في كثير من الحالات. فيُقال مثلًا عن شاؤول في التوراة أنه كان يتنبّأ، وكذلك عن داود من دون ذكر نبوءاتهم. ويصل إلى قناعة أن النبي أو الأنبياء في التوراة هي كلمة موازية للشاعر أو الموسيقي في الحضارة اليونانية، لأن التوراة تتحدث في كثير من الحالات عن جماعاتٍ من الأنبياء. وبرأيي الأقرب هو القول إن الحديث هو عن العرافين والدعاة الشعبيين على أنواعهم ممن كانوا خارج المؤسسة الدينية الرسمية، وثمة حالات تحولوا فيها إلى عرافين رسميين ذوي نفوذ كما في حالة النبي صموئيل. لكن هذا نقاش آخر لا يهمنا الآن، ما يهمنا هو أن المؤلف يحلل النص وينتقده بأدوات العقل وحدها ومن دون الاستعانة بمصادر أخرى من خارج النص عينه. ويصل إلى الاستنتاج الأهم، الاستنتاج التأليهي من نقده هذا كله، إذ يقول: هل يمكن أن يكون هذا الركام كله من الأساطير الشعبية والقصص المتناقضة التي تتضمن في كثير من الأحيان رسائل غير أخلاقية وأوامر بقتل الأبرياء، كلام الله؟ بالطبع لا. كلام الله هو ما لا يمكن أن يقوله إنسان أو يأتي به، وكلام الله الحقيقي هو الخليقة ذاتها. كلمة الله هي الخلق، الكينونة، الكون، هذا التصميم الرائع الذي نراه حولنا. هذا الذي لا يمكن تخيل أن يأتي به إنسان[99].

---

(98) Paine, *The Age of Reason*, p. 9.

(99) المصدر نفسه، ص 22.

خصّص باين صفحات كثيرة من كتابه لدحض فكرة «إرسال الله ابنه» لتخليص البشرية، مبينًا غرابتها ومتسائلًا عن عبثية هذا القول، وهل يمكن أن يعدم الله الوسائل لتخليص البشرية من دون صلب وقتل وتعذيب[100]؟ وكتب أيضًا مستغربًا اعتراض الكنيسة على الاكتشافات العلمية، لأنه لا توجد قيمة أخلاقية لكون الأرض كروية أو مسطحة، ولا يوجد تأثير في الأخلاق أو سيرة الإنسان إذا ارتأى أن الأرض مسطّحة أو كروية، وبالتالي ليس واضحًا ما دخل الكنيسة أو الدين في مثل هذه الأمور؟ لكنه شدّد على أن الاكتشافات العلمية في القرن السابق لعصره التي أظهرت أن الأرض ليست مركز الكون، وأن ثمة عوالم أخرى واحتمال وجود بشرٍ يعيشون في هذه العوالم، أن مثل هذه الأمور ومثل هذه الاكتشافات تثبت نسبية المسيحية واليهودية والديانات الأخرى كلها. فهي تُظهر عالمها الصغير الذي لم يكن فيه حتى مكانٌ لأميركا أو لقارات أخرى اكتشفت حديثًا، فضلًا عن العوالم الأخرى؛ فالنصوص المقدسة تتركز في بقعة صغيرة جدًا من الأرض معتقدة أن هذا هو العالم، وأن هذا هو التاريخ. ويقول بأنه يصعب الجمع في العقل ذاته بين الإدراك العقلي لخلق الله عوالم عدة، وعالم المسيحية الصغير هذا[101].

الدين الحقيقي بالنسبة إلى باين هو الإيمان بالله وممارسة الحقيقة الأخلاقية[102]. وليس لدينا سبب للشك في عمق إيمانه هذا. وهذه العناصر، في رأيه، ينبغي ألا تكون لغزًا. يجب أن تكون حقيقة الله كخالق للوجود واضحة ساطعة، وكذلك الحقيقة الأخلاقية واضحة، في حين أن أدوات الديانات القائمة، ولا سيما المسيحية، هي الغموض والعجائب والنبوءة. وكلها أمورٌ يجب أن يشكّك فيها العقل؛ وهي أيضًا لا تتوافق مع الدين الحق وتتناقض مع كلية القدرة عند الله وكمال خلقه. ولا يحتاج الله إلى خدماتنا الطقسية والشعائرية؛ فخدمة الله وعبادته تكون في أن نمنح السعادة لمخلوقاته؛ وهذا لا يكون بالانعزال عن العالم وتكريس أنفسنا للرب كما يقال في الديانات. فهو

(100) Paine, *The Age of Reason*, pp. 36-39.

(101) المصدر نفسه، ص 39-40.

(102) المصدر نفسه، ص 47.

لا يحتاج إلى أن نكرّس أنفسنا له[103]. ومن منظوره هذا، لا توجد أي ألغوزة هنا ولا توجد أسرار بل كلها حقائق يمكن التوصل إليها بالعقل. فكل شيء يبدو في البداية عجائبيًا حتى نعرفه، ويختفي الاستغراب عندما نعرف أسبابه وقوانينه، وبالتالي (بلغة ماكس فيبر لاحقًا) ننزع السحر عنه، مع الفرق أنه يقول ذلك كبرنامج عمل لا كنظرية قبل فيبر بقرن.

خلاصة ما توصلنا إليه في هذا الجزء الأول من الكتاب هي أن الناس في الواقع في كل مكان في العالم يؤمنون بالديانة ذاتها لو تخلصوا من الركاكة والارتباك وعدم التجانس القائم في النصوص وفي المذاهب التي يعتنقونها. فالدين الأصلي قائم فيها جميعًا وليس شيئًا جديدًا.

في تلخيصه مرحلة لجنة السلامة العمومية في فترة روبسبيير التي اعتقل فيها، نجده يشبّهها بمرحلة اضطهاد الكنيسة للآخرين. مع الفرق أن الاضطهاد الكنسي هنا تحوّل إلى سياسي فحسب، أو بلغة عصرنا جرت علمنته. وروى كيف صدر قرار بإقصاء الأجانب من الجمعية الوطنية ولم يكن فيها من الأعضاء الأجانب سواه وشخص آخر، وبالتالي لم يتمكن من إنهاء الكتاب، لكنه بعد السجن أعاد قراءة التوراة كي يواصل كتابة الجزء الثاني. وذكَر أنه اكتشف في ذلك العام (1795)، بعد قراءة التوراة مجددًا أن الكتب الدينية التي انتقدها أسوأ بكثير مما اعتقد[104]، ولا سيما لناحية الجرائم التي تتضمنها. ولهذا فهو يبدأ القسم الثاني من كتابه بعنوان فرعي «في ما يتعلق بالعهد القديم»، يقول: إن العنف المخيف وغير الأخلاقي في أسفار التوراة، الذي يتبع أوامر مباشرة من الله غير ممكن وغير معقول، فكي نؤمن بأن الله يأمر بقتل الأطفال يجب أن نتخلى عن كل إيمان بالأخلاق. ويبدأ في هذا الجزء من جديد في تبرير تشكيكه في كل ما ليس عقلانيًا، لأنه لا يمكن قبول هذه النصوص إلا بالتخلي عن العقل. وهو يجلب للمقارنة كتابًا قديمًا مثل مبادئ الهندسة لإقليدس. هذا كتاب يصح بالعقل ولا يمكن تخيل زمان أو مكان لا يصح فيه، ونحن لا نحتاج إلى الإيمان به بل هو يصدَّق بالعقل. في حين أن ثمة كتبًا أخرى للقدماء لا

(103) Paine, *The Age of Reason*, p. 48.

(104) المصدر نفسه، ص 60.

تستوي رواياتها مع العقل السليم، لكنها لا تفقد قيمتها إذا لم نؤمن بصحتها، فمثلًا كتب هوميروس نعرف الآن جميعًا أنها غير صحيحة كتأريخ، لكنها لا تفقد قيمتها الفنية وجماليتها لهذا السبب. ولكن إذا لم نصدّق شهادة موسى عن الحوادث وعن رؤيته الله وجهًا لوجه، فماذا يبقى منها[105]؟ ويُثبتُ لاحقًا أن الكتب الخمسة الأولى التي كتبها موسى زائفة وغير شرعية، وأن موسى ليس مؤلفها، وأنها لم تُكتَب في عصره بل بعد عصره المزعوم بقرون، وكل هذا يستنتجه من النص التوراتي عينه أو بموجب معايير النص التوراتي الزمنية ذاتها[106]. وهو يعتبر الدفاع عن الله وعدالته الأخلاقية ضد تشويه السمعة التي يتعرّض لها في التوراة واجبًا أخلاقيًا، على كل تأليهي أن يتصدى لحمله[107]، جالبًا مثلًا من سفر التثنية حيث يقول الله: إن من حق الآباء والأبناء أن يجلبوا أبناءهم للرجم بالحجارة بتهمة العناد أو عدم طاعة الأهل[108]. وفي سفر العدد يعقّب موسى على إبقاء النساء السبايا أحياء بالقول: «فالآن اقتلوا كل ذكرٍ من الأطفال، وكل امرأة عرفت رجلًا بمضاجعة ذكر اقتلوها. لكن جميع الأطفال من النساء اللواتي لم يعرفن مضاجعة ذكر أبقوهن لكم حيات»[109]. هذا الكلام غير الأخلاقي يجب أن ينفر منه أي مؤمن. وهو يطلب من كل امرأة أن تتخيل نفسها مكان الأمهات اللواتي يُقتَل أطفالهن، ومن ثم يُقتلن وهن يعرفن أن بناتهن سيُغتصبن. ويعتقد أن هذا كفر وتجديف لأنه ينسب شرور الإنسان إلى أوامر الله[110]. ويجلب مثلًا آخر من سفر راعوث، قصة فتاة ريفية وممارستها الجنس مع مالك الحقل، ويتساءل كيف يمكن أن تكون مثل هذه القصة وحيًا من الله. ويقول ساخرًا إن هذا من أفضل أسفار التوراة في أي حال لأنه على الأقل لا يتضمن قتلًا واغتصابًا. ويأتي بنموذج آخر من الأصحاح العاشر من سفر الملوك الثاني حيث ترى قصة جمع أكوام من رؤوس سبعين من أبناء آخاب قُتلوا بأمرٍ من ياهو الذي عينه إليشع نبي الله؛ وبمثال ثالث عن قتل

---

(105) Paine, *The Age of Reason*, p. 62.

(106) المصدر نفسه، ص 64.

(107) المصدر نفسه، ص 67.

(108) الكتاب المقدس، «سفر التثنية،» الأصحاح 21، الآيات 18-21.

(109) المصدر نفسه، «سفر العدد،» الأصحاح 31، الآيتان 17-18.

(110) Paine, *The Age of Reason*, p. 74.

أهل مدينة لخيتش كلهم والاستيطان في المدينة وتسميتها مدينة دان بدلًا من ذلك[111]. وهو يواصل هذا النمط من التفنيد حتى يصل إلى العهد الجديد حيث يبدأ نقدًا جديدًا.

اعتمد باين على النهج العقلاني الديكارتي والنقدي التنويري في التشكيك في كل ما لا يستوي مع العقل السليم، وحتى المنهج الاستقرائي الإنكليزي في مقارنة المعطيات. لكن ما يميزه هو أنه يقود هذه المواقف إلى نهايتها القصوى من دون خجل أو وجل في نقد النّص التوراتي، وجامعًا هذا النقد إلى نقدٍ ينطلق من قيم أخلاقية وإنسانية كونية شاملة، حيث لا يُظهر عدم عقلانية النص الديني فحسبُ، بل عدم أخلاقيته أيضًا. ويؤسس بذلك تقليدًا سجاليًا معروفًا في القرنين التاسع عشر والعشرين. لكنه لا يتجه من نقد النصوص الدينية إلى النسبية الأخلاقية التي تميز أوساط واسعة من متبنّي الفكر الإلحادي، ولا إلى الأخلاقيات النفعية التي تميز كثيرين من الليبراليين، بل يحاول أن يؤسس أخلاقًا كونية إنسانية تميز الثوريين الراديكاليين، ويربطها بوجود إله خالق هو مثالٌ أخلاقي أعلى في الوقت عينه.

خامسًا: نقد التنوير الفرنسي كنقد فرنسي أولًا والتنوير كدين جديد

أ. في ردة الفعل الفرنسية المحافظة

في مرحلة فكر التنوير ذاته بدأ يتولّد الفكر المضاد له، بمعنى يتجاوز فكر ما قبل التنوير إلى فكر مَصوغ ضد التنوير، أي إنه لا يقتصر على عودة إلى ما قبل التنوير، بقدر ما يجيب عنه من منطلق يحاول الحفاظ على الماضي. وغالبًا ما تنتج نزعة العودة إلى الماضي فكرًا جديدًا كردة فعل على ما يهدد هذا الماضي. فردة الفعل الماضوية لا تجري في الماضي، بل في الحاضر، وهي لذلك تعبير أيديولوجي يُعيد إنتاج الماضي في ضوء الحاضر وفي الحاضر عينه، فهو في الحقيقة ليس عودة إلى فكر الماضي ذاته، فالعودة في التاريخ

(111) الكتاب المقدس، «سفر القضاة،» الأصحاح 18، الآيات 27-29.

استحالة. ونشأ في فرنسا نفسها، لكن غالبًا ما مال مؤرخو الأفكار إلى نسب الفكر المضاد للتنوير إلى ألمانيا، وهذا غير صحيح؛ أو إلى نقد إدموند بيرك من منطلق التحول الإنكليزي التدريجي إلى الملكية الدستورية. وهذا الأخير لم يكن المعاصر الوحيد على الرغم من شهرته، فقد جاءت ردة الفعل التقليدية المحافظة في فرنسا ذاتها. ففي عمليات التحقيب (عصر التنوير) وفي ميلهم إلى ربط الفكر بمزايا دول وشعوب، أهمل المؤرخون[112] الفكرَ الفرنسي المعاصرَ للتنوير الذي عمل بدأب على نقضه والتحذير منه ومن مخاطره على الدين والملك والعائلة، والذي صاغ أغلبية الحجج المحافظة ضد فكر التنوير التي كررها آخرون لاحقًا.

قبل عقد من الثورة الفرنسية كان فكر التنوير قد هيمن على المثقفين في فرنسا، واخترق بيوت النبلاء وصالوناتهم[113]. وكان خصومه المعاصرون له هم من شخّصوه باعتباره مدرسة فكرية وأطلقوا على حَمَلتِها لقب «الفلاسفة». وهذا يناقض تأكيدات مؤرخين معروفين أن من فعل ذلك هو الثورة الفرنسية بأثر تراجعي[114].

بذلت الباحثة دارين مكماهون في بحثها الذي سبق أن اقتبسنا منه أعلاه جهدًا غير مسبوق في جمع كتابات مهملة لمفكرين محافظين فرنسيين طواهم النسيان، من الذين هاجموا «الفلاسفة» وحذروا منهم في عصرهم وطوال القرن التاسع عشر أيضًا. والحقيقة أن كمًا كبيرًا من المنتج الثقافي والأدبي كردة فعل على تطور تاريخي جديد، والذي يفيض في مراحل تاريخية محددة

(112) ومنهم إشعيا برلين الذي لا يذكر من خصوم التنوير الفكريين إلا الفيلسوف الألماني هامان.

(113) Darrin M. McMahon, Enemies of the Enlightenment: *The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2001), pp. 3-7.

(114) Isaiah Berlin, «The Counter-Enlightenment,» in: Isaiah Berlin, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Edited and with a Bibliography by Henry Hardy; with an Introduction by Roger Hausheer (Oxford: Oxford University Press, 1981), pp. 3-14, and Roger Chartier, *The Cultural Origins of the French Revolution*, Translated by Lydia G. Cochrane, Bicentennial Reflections on the French Revolution (Durham, NC: Duke University Press, 1991), pp. 87-89.

يبدو طاغيًا، لا يلبث أن يندثر حين يكتمل التحول التاريخي، ويصبح الجديد هو السائد، فتبقى من طوفان الكتابة ضده (ولنسمها هنا الأفكار الرجعية) بعض الأفكار المتناقلة في الوعي الشعبي.

تألف هؤلاء المنظرون في أغلبيتهم من رجال الدين وأساتذة السوربون. وهؤلاء عملوا على النشر بشكل منظّم ضد «الفلاسفة» الذين يهددون «ديانة آبائنا»، محذّرين من الفوضى الاجتماعية التي تقود إليها هذه الأفكار. واندثرت هذه الكتابات، وباتت لا تشكل مصدرًا معرفيًا عن أي موضوع. لكن قد تكون مراجعة هذه الكتابات مفيدة لدراسة بنيتها ونوع التهم التي تسوقها ضد التنوير، فهي تشبه اتهامات تسوقها اتجاهات محافظة معاصرة في مجتمعات معاصرة تمر بتحولات مثل المجتمعات العربية والإسلامية.

تؤكد مراجعتها أن دوافع النقد الأساسية ضد التنوير كانت الدفاع عن الدين والمَلِك (النظام الملكي) والعائلة في وجه ما اعتبروه أفكارًا تهددها، ولا سيما انطلاق «الفلاسفة» في فلسفتهم الأخلاقية من فكرة حب الذات كمحرك للإنسان، وفكرة المتعة و«البحث عن السعادة» كأساس للأخلاق[115]. كما هاجموا «غرور العقل» الذي يدعي فهم كل شيء وتفسيره، لأنه يقود إلى تقويض الإيمان والديانة الكاثوليكية[116]. وتورد الباحثة عددًا من الاقتباسات التي يحذّر فيها هؤلاء المفكرون من أن يؤدي استمرار نشر فكر التنوير إلى احتمال قتل الملك (Regicide). وكان ذلك قبل وقوع الثورة الفرنسية بأعوام.

في هجومهم على «غرور العقل» استند هؤلاء الدعاة والمفكرون إلى التقاليد والفكر الديني بشكل أساس، لكنهم كانوا على استعداد للاقتباس من فيلسوف مثل باسكال لتبيين عدم كفاية العقل للإنسان، وأن على الإيمان أن يقودَه في حياته، والاستعارة حتى من كتابات روسو في شأن فساد العصر، واعتقاده أن العواطف والمشاعر هي ينبوع الإيمان، وأن العقل البارد الخالي من المشاعر لا يكفي.

---

(115) McMahon, p. 29.

(116) المصدر نفسه، ص 23.

أما الهجوم الثاني فوُجِّه إلى التحلّل من القيود الأخلاقية، والبحث عن المتع الحسية إلى درجة التهتك في الأوساط المحيطة بفلاسفة التنوير. وكان هذا استنادًا إلى أفكار نشرها التنويريون وانتقلت من لوك عبر كوندياك إلى هلفثيوس تقول إن دافع الإنسان الرئيس هو تجنب الألم والسعي إلى اللذة، وأن هذه الدوافع يجب أخذها في الحسبان في أحكام الإنسان الأخلاقية والسياسية. ونظرية المعرفة هنا حسية كما هو معروف ولا تعترف بأفكار داخلية لدى الإنسان. وهوجمت بالطبع باعتبارها «أفكارًا مستوردة» من إنكلترا.

رفض فلاسفة التنوير فكرة الخطيئة الأولى واعتبروا المشاعر الحسية، بما فيها الجنسية، جزءًا من السعادة الإنسانية ومن الخطأ الخجل بها. ولا شك في أن بعض كتابات التنوير تضمّن أفكارًا إباحية[117]. ومثال ذلك حوارات ديدرو الثلاثة التي كتبها في عام 1769، وصدرت في عام 1830 في كتاب *Le Rêve de d'Alembert*. وفي هذا الكتاب وصل ديدرو إلى أوج تفكيره المادي عن الطبيعة كمادة غير جامدة بل متطورة. وشن المحافظون هجومًا حادًا على الانحلال الأخلاقي الذي، بموجب هذا التحريض، لم يدع له الفلاسفة فحسب، بل مارسوه. والمقصود أنهم مارسوه في حياتهم الشخصية مع عشيقاتهم، وفي الخيانات الزوجية.

كان شعار المحافظين منذ تلك المرحلة «من أجل الله والوطن والملك». إذ اعتبر هجوم الفلسفة على الكنيسة هجومًا على الملك والوطن. والحقيقة أن فكر التنوير انتشر في أوساط الأرستقراطية. وكان الملوك عمومًا في تلك المرحلة متسامحين مع هذا الفكر، ولا سيما في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. وتعزز نمط النظام الملكي المطلق في فرنسا والقارة الأوروبية في فترة بدأ فيها هذا الحكم يُقيد في بريطانيا بعد إليزابيت في القرن السابع عشر. ووقعت دولة أوروبية بعد أخرى تحت حكم الفرد.

في تلك الفترة وصل إلى الحكم عدد من الملوك المطلقي الصلاحيات الطموحين الذين دعموا الآداب والفنون، وتولى الملك شارل الثالث حكم

---

(117) McMahon, pp. 32-38.

إسبانيا في عام 1759، واغتصبت كاترينا عرش روسيا في عام 1762، وانتخب ستانسلاس أوغسطس ملكًا على بولندا في عام 1764، وورث جوزيف الثاني منصب الإمبراطور وعرش النمسا في عام 1765، وفي عام 1772 أعاد غوستاف الثالث تأسيس الملكية المطلقة في السويد.

في مرحلة نشوء فكر التنوير إذًا كان ملوكٌ مطلقو الصلاحيات يحكمون أوروبا، من بينهم أصحاب نزعات إصلاحية نسبيًا، حيث كانت المرحلة بشكل عام مرحلة بناء الدولة. ولذلك أمل بعض «الفلاسفة» (كما سمي مفكرو التنوير في فرنسا) أن يأخذ حاكم مطلق ما بأفكارهم وأن يطبقها، فهو بصلاحياته المطلقة الوحيد القادر على ذلك.

نظر بعضهم بالتأكيد إلى الحاكم المطلق طلبًا للحماية أو بغرض الحصول على وظيفة وتأمين المعيشة. وأغلبية الحكام قامت فعلًا بعمل ما لتشجيعهم، ما داموا لم يتعرضوا بالنقد للنظام. وكان هذا الأمر يقلق الكنيسة. ولهذا حرّض المفكرون المحافظون ضدهم بوصفهم يخدعون النظام، فهم يعملون بأفكارِهم على تقويض النظام الملكي الذي يسايرهم. وخلال ردود المحافظين، ولا سيما مفكرو الكنيسة، تبلورت فكرة أن الدين والملك والعائلة أبعاد متلازمة للنظام (الأبوي) ذاته.

كان عدد كبير من مفكري التنوير موظفين قبل أن يصبحوا كتّابًا، كما أصبح بعضهم مستشارين لبعض الحكام. فقد عيّن فريدريك الثاني (العظيم) دالامبير رئيسًا للأكاديمية التي أسّسها في برلين لمجاراة الأكاديمية الباريسية والجمعية الملكية في لندن. وكان الفيزيوقراطي والمؤرخ تورغو وزيرًا عند لويس السادس عشر بين عامي 1774 و1776، وحتى فولتير كان لفترة قصيرة مؤرّخًا ملكيًا عند لويس السادس عشر[118]. وهو الذي سمى فريدريك الثاني «الأمير الفيلسوف» جريًا على التقليد الأفلاطوني في اعتبار الفلسفة أفضل عُدّة للحكم، والفلاسفة أفضل الحكام. كما راجع له كتابه ضد مكيافيلي (*Anti Machiavel*). وأثبت الأخير في سلوكه السياسي خلال حكمه المديد أن ثمة فجوة كبيرة بين نشاطه الأدبي والسياسي، وأن علاقته بالفلاسفة كانت على غير علاقته بشعبه.

---

(118) Derek Beales, *Enlightenment and Reform in Eighteenth-Century Europe*, International Library of Historical Studies (London: I. B. Tauris and Co., 2011), pp. 34-35.

كان فريدريك الثاني أنموذج الملك الفيلسوف في نظر فولتير والفلاسفة في أوروبا كلها.

في الواقع رغب التنويريون في إصلاحات عقلانية لنظام الدولة يقوم بها هؤلاء الملوك والأمراء. فهم لم يكونوا ديمقراطيين، ولم يطالبوا بالديمقراطية، وأقصى ما توصل إليه أكثرهم حذرًا من الاستبداد أن لا يكون المستبدُّ عشوائيًا، أي أن تكون ثمة ضوابط لحكمه (قانونية وغيرها) مهما كان متنورًا. وأقصد بشكل خاص صاحب مصطلح «المستبد المتنور»، أي ديدرو الذي أدرك مبكّرًا أن كون المستبد متنوّرًا لا يكفي، وأن لا ضمان للصفات الشخصية، كما قد تكون له صفات أخرى غير التنوّر مثل الكسل وعدم الانضباط وغيرها[119]. وثبت له هذا في علاقته بكاترينا ملكة روسيا التي لم يقطع الأمل من أن تنفذ أفكاره حتى بعد أن اختلفا حين رفضت نصائحه بتطبيق أفكار مونتسكيو بضرورة وجود مؤسسات وسيطة بين الملك والشعب، تضبط العشوائية وتوازنها. ولم ينشر نقدًا لها بالطبع[120].

على الرغم من الصراع بين الكنيسة ومنصب الملك المطلق، والتوتر الذي ساد المؤسستين، وعلى الرغم من تقرّب الفلاسفة إلى الملوك، تبيّن الفرق الكبير في تقويم دور الدين. لأن الملوك آمنوا، بغضّ النظر عن تقواهم وإيمانهم الفعليين، بأن الدين ضروري للشعب. وفي عام 1770 رد فريدريك كتابةً على كتابين إلحاديين ماديين. أحدهما مقالة عن الآراء المسبقة (غير معروف المؤلف ويرجح أنه البارون دولباك)؛ وكتاب **نظام الطبيعة** (وهو كتاب دولباك الرئيس). وفي رده على برنامج البارون التنويري القائم على أن التعليم يؤدي إلى تطوير البشر وتحسين قدراتهم كرّر ملك بروسيا فكر الحكام في تلك المرحلة عمومًا في أن سواد الناس الأعظم لا يمكنهم أن يحصلوا على تعليم كتعليم النخبة، وينبغي أصلًا ألا يمنحوا مثل هذا التعليم، كما أكد أن من غير الممكن الاستغناء عن الدين والخرافة، وأن الله (بتصورٍ ما) يجب أن يكون موجودًا في حياتهم[121].

---

(119) Diderot, «Observations on the Nakaz,» pp. 90-91.

(120) المصدر نفسه، ص 54.

(121) المصدر نفسه، ص 38.

أدرك المحافظون أن الملوك قد يكونون ألد أعدائهم، واكتشفوا ذلك من تجارب شارل الثالث في إسبانيا وجوزيف الثاني في النمسا وأخوه ليوبولد في توسكانيا. وجميعهم جاهروا بأفكار تنويرية مناقضة لفكر الكنيسة. أما لويس السادس عشر فتسامح عمليًا مع فكر التنوير ومع الهجوم على الكنيسة، لذلك وُجِّه إليه اللوم لأن تسامحه هذا سوف يشكل خطرًا على منصب الملك ذاته. ففي عصر الملكية المطلقة أصبحت الدولة أكثر علمانية، وأصبحت أكثر قوة في مقابل المؤسسة الكنسية[122]. وأقدمت في عام 1760 على نفي اليسوعيين خارج فرنسا، وهم الذين كانوا أقوى أعداء الفلاسفة حجّةً. ويشير غضب المحافظين من دنْيَوية الملكية الفرنسية المقبلة على متع الدنيا، وعدم اكتراثها بهجوم الفلاسفة على الدين والكنيسة، وتحول استقبال الفلاسفة في بلاط النبلاء إلى مجاهرة بالتنوير إلى عملية علمنة فكرية ومؤسسية بدأت قبل الثورة الفرنسية. ومن هنا أيضًا حمّل المحافظون لاحقًا الفلسفة مسؤولية الثورة، وما جرى في الثورة من فوضى وقلب للنظام العام وصولًا إلى المقصلة. هذه «التهمة» ضد فلسفة التنوير بأنها تتحمل المسؤولية عن الثورة هي تهمة المحافظين.

جاءت الثورة الفرنسية كأنها تحقيق لنبوءات المعادين للفلاسفة في شأن خطر الأخيرين على النظام العام، وعن العقوبة الإلهية التي سوف تحل بفرنسا بسبب الانحلال الخلقي. فقد نظر هؤلاء إلى حوادث 1789 كعقوبة إلهية للمجتمع والدولة اللذين تسامحا مع «الانحلال الخلقي السائد». كما انتشرت نظرية أن الثورة مؤامرة جرت في حلقات ضيقة حول الفلاسفة، وأن مؤامرة الفلاسفة هذه حرّكت الثوار، حتى من دون أن يعرف الثوار أنفسهم أحيانًا. كان صاحب نظرية المؤامرة هذه هو أوغستان باريال (Augustin Barruel) (1741-1820) في كتابه عن تاريخ اليعاقبة (1797). إذ انتشر فهم الثورة الفرنسية كنتاج مؤامرة بروتستانتية وماسونية وجمعيات سرية أخرى مثل الروزنكرويتسيين، إضافة إلى التيار المتساهل الـ «جنسيني» في الكاثوليكية. حدث هذا في الوقت نفسه الذي اتهم فيه اليعاقبة في المقابل كلّ من اختلف معهم في

---

(122) Jeffrey W. Merrick, *The Desacralization of the French Monarchy in the Eighteenth Century* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990).

الرأي بأنه نتاج مؤامرة أرستقراطية. وتكررت نظرية المؤامرة هذه على ألسنة المحافظين وبأقلامهم في تاريخ الثورات الحديث كله. وغالبًا ما سمّيت القوى ذاتها (مع تعديلات محلية) قوى «متآمرة ضد النظام والعائلة والدين».

انتشر الفكر المضاد للتنوير خارج فرنسا. ولا شك في أن عددًا من نقاد الثورة الفرنسية مثل إدموند بيرك وغيره تأثر بهذا الفكر في نقده المنظومات الفلسفية كبديل ثوري من الواقع، ونقد منظومات حقوق الإنسان، بما فيها إعلان حقوق الإنسان الصادر عن الثورة الفرنسية باعتبارها تخيلات ميتافيزيقية عن إنسان مجرد غير موجود في الواقع.

في تشرين الثاني/نوفمبر 1789 وضعت الثورة الفرنسية أملاك الكنيسة تحت تصرف الأمة، وفي شباط/فبراير 1790 جرى حل الأديرة والرهبانيات باعتبارها مؤسسات لا نفع فيها، وفي حزيران/يونيو 1790 أُقر الدستور المدني للكهنة الذي ألغى نظام الأسقفيات وقلل عدد الأبرشيات وجعل من حق العامة (بمن فيهم غير المؤمنين) انتخاب رجال الدين.

ذهب بعض المحافظين إلى حد التنظير أن المؤامرة للوصول إلى هذه النتيجة بدأت قبل قرن من الثورة مع إلغاء مرسوم نانت؛ وبموجب نظرية المؤامرة هذه أراد البروتستانت الانتقام لإلغاء هذا المرسوم وانضم الفلاسفة إليهم. ووجد المحافظون في مقولة ديدرو «إن الناس سيصبحون سعداء فحسب بعد أن يُشنَق آخرُ ملك بأمعاء آخر كاهن»، تأكيدًا لمخاوفهم ولنظريات المؤامرة. كما رأت في نقل جثمان فولتير في 11 تموز/يوليو 1791 إلى كنيسة سانت جنفياف (التي أصبحت تسمى البانثيون) دليلًا لا على الكفر فحسب، بل على تأليه فولتير.

غيّر الثوار أسماء الشوارع، وحتى أسماءهم الشخصية كي لا تشبه أسماء الملوك أو القديسين، وغيروا أسماء الشهور والمقاطعات، وغالبًا ما تبنّوا أسماء رومانية أو غاليّة قديمة. وهاجموا الكنائس والأضرحة والأديرة، وأجبروا الرهبان والراهبات على الزواج. وتحوّلت كنيسة نوتردام إلى معبد للكائن الأسمى. وهاجم الثوريون كل دين، معتبرين أي دين «تعصّبًا»، وأصبحت مفردة

«التعصب»، في قاموسهم، تستخدم بدلًا من لفظ دين[123]. ومع أن التعصب المذهبي بدأ يتراجع نسبيًا منذ نهاية الحروب الدينية، إلا أن الثوريين أصروا على أن كل دين هو تعصب. وفي الواقع انتجوا تعصّبًا إلحاديًا.

بعد الثورة تحول المعادون للفلسفة إلى معادين للثورة، وإلى العمل مع «الثورة المضادة». ورفض المفكرون المحافظون الذين اكتسبوا ثقة بموقفهم بعد مرحلة اليعاقبة، التمييز بين مراحل الثورة واعتبروها كلها نتاج فكر شرير واحد هو الفلسفة. لكن بعد مرحلة اليعاقبة وجدت أفكارهم صدى لدى فئات أوسع، وحتى عند بعض الثوريين السابقين الذين عانوا في سجون اليعاقبة.

انتشرت هذه الأفكار بشكل أكبر في عهد نابوليون، ونشأ صراع ثقافي واسع بين فكر محافظ ملكي وفكر جمهوري يصرّ على الحفاظ على تقاليد التنوير والثورة. وهاجم المحافظون حتى فكرة التسامح باعتبارها كذبة كانت تعني عمليًا التخلي عن حقيقة الدين، باسم الحقائق النسبية، ليتضح أخيرًا أن الذين طالبوا بالتسامح لم يكونوا هم أنفسهم متسامحين مع خصومهم.

نشأ في مرحلة الثورة الفرنسية وبعدها فكرٌ محافظٌ مضادٌ للتنوير بدءًا برفض فكرة أن الإنسان خير بطبيعته، وأن أساس الشر في السياسيين ورجال الدين. واعتبر هؤلاء أن الإنسان الواقعي الحقيقي قادرٌ على فعل الشر ويميل إلى فعله، وأن وظيفة الدين والدولة حفظ الأخلاق والنظام العام. كما أكدت هذه الفلسفة أهمية العائلة الأبوية (البطريركية) بما في ذلك اعتبار الملك أبًا للأمة، والله أبًا للخليقة كلها، ومن هنا رفضت أي نقد للعائلة أو السماح بالزواج المدني.

بهذا انتقلنا من الفكر القروسطي القديم إلى فكرٍ حديث قائم بذاته هو الفكر اليميني المحافظ الذي يرفض فكرة الإنسان الحر صاحب الحقوق ويعتبرها فكرة ميتافيزيقية، ويؤكد دور الدين كحافظ للأخلاق، منتقلًا إلى تعليلات فلسفية (غير دينية) للدين من نوع الحاجة إليه في الحفاظ على النظام الاجتماعي والأخلاق، وحتى وظيفته في تحقيق السعادة الإنسانية في هذه الدنيا، أي مستخدمًا أدوات الفلسفة الحديثة الفكرية.

---

(123) McMahon, pp. 115-117.

نلاحظ أنه فيما نشأت هذه النزعات لتحويل العقلانية إلى نوع من الديانة البديلة الواسعة الانتشار، نشأت أيضًا نزعات مرافقة لمرحلة ترميم الملكية بعد الثورة الفرنسية تبحث عن إعادة الوحدة إلى المجتمعات الأوروبية وإلى أوروبا بشكل عام بإعادة الاعتبار إلى المسيحية من جديد. ولا شك في أن دي ماستر (Joseph Marie Comte de Maistre) (1753-1821)، ولا سيما في كتابه **ملاحظات عن فرنسا** (*Considérations sur la France*) (1796)، يمثّل هذا التيار.

رأى دي ماستر في كتابه هذا أن المؤسسات المتخيّلة الممكنة كلها تعتمد على فكرة دينية، وهي قوية ومستدامة بحسب درجة تأليهها. وأن العقل الإنساني أو ما يُسمّيه الناس فلسفة من دون أن يعلموا ماذا يفعلون ليس بديلًا من هذه القاعدة التي قد يُسميها الناس خرافات، وهم أيضًا جاهلون بما يفعلونه. فالفكرة الدينية هي الأساس الذي تقوم عليه المؤسسات، في حين أن الفلسفة هي عنصر مفكِّك. وأدرك دي ماستر الذي تاق إلى البابا غريغوري السابع ونمط علاقته بالملك هنري الرابع، في القصة المعروفة التي ترمز إلى هيمنة الكنيسة، في مقابل انهيار الأعراف والتقاليد، أن فراغ المؤسسات من الفكرة الدينية يؤدي إلى حالة الفوضى. وعاصر دي ماستر محاولة نابوليون استعادة السيطرة على الكنيسة بمصالحتها (الكونكوردات الذي سوف نعالجه في القسم الثاني من هذا الجزء) من منطلق إداركه أهمية الكنيسة للفلاح الفرنسي، ولكسب بسطاء الكاثوليك في حروبه ضد دول كاثوليكية مثل النمسا. لكنه أدرك أن هذه محاولة للسيطرة على الكنيسة. وأصبح مقتنعًا بعدم إمكانية إعادة عجلة التاريخ إلى الخلف، لذلك كان الحل الوحيد لديه هو الاستدارة نحو الفاتيكان، واعتبار العلاقة به والحفاظ على مركزيته ضمانًا لاستقلالية الكنيسة ضد الدولة العلمانية. وهو مسار التفكير نفسه الذي قاد كاثوليك غير دي ماستر إلى الاستناد إلى مبادئ الليبرالية، من نوع حرية العبادة وحرية الضمير في المطالبة باستقلال الكنيسة عن الدولة.

بدا وكأن على الفيلسوف الحقيقي الذي يفهم حاجات المجتمع أن يختار بين فرضيتين: إما أن يشكل ديانة جديدة، وإما أن يعود إلى تجديد المسيحية. وفي حين اختار كونت عمليًا تأسيس ديانة جديدة عاد دي ماستر إلى إعادة الاعتبار إلى المسيحية بتأكيد ضرورة تجديد المسيحية.

تبقى المشكلة عندهما، وعند أمثالهما قائمة في الاعتقاد أنه «وجد الحل»، وفي البحث عن معادلة سحرية لحل أزمات بنيوية هي المعضلة، وهي «الحل» بتجاهل حقيقة أن «الحل» دائمًا عيني وتنشأ منه دائمًا أزمات جديدة وحاجات جديدة. فقد اعتبر كونت أن العالم لا يمكن أن يستمر من دون دين، وأنه سوف تحصل كارثة من دونه. ومن هنا حثّ هو وكثيرون من غير المتدينين في ذلك العصر على عودة متدينين آخرين إلى رؤيا يوحنا اللاهوتي بحثًا عن الحدث الكارثي المقبل.

تواصلت بعد القرن الثامن عشر حتى القرن العشرين تقاليد فكرية تكمّل طريق التنوير إلى تشكيل الأيديولوجيات العلمانية الاشتراكية والديمقراطية الليبرالية بالتقاطع مع مصادر أخرى، وفي بعض الحالات انقلب التنوير إلى عكسه على شكل تيارات علمانوية شمولية تطرح للناس دينًا بديلًا، أو العودة إلى الديانة الأم عودة واعية لذاتها كرد على الأفكار وأنماط الحياة العلمانية.

في التاريخ المسيحي كانت مشكلة المعنى تُحَلّ عبر الموازاة بين التاريخ الدنيوي والتاريخ المقدّس في دراما روحية تبدأ بخلق الإنسان وتنتهي بعودة المسيح الثانية. وهي خطة كونية معروفة للمؤمن من بدايتها إلى نهايتها. وبالتالي يوجد معنى، ومعنى كونيٌ أيضًا كامنٌ في دراما الخلاص. ومن هنا نشأت في المسيحية أسئلة شائكة مثل: ماذا يحدث لمن عاش قبل المسيح؟ ولمن عاش بعده ولم يسمع به؟ وغيرها من الأسئلة. المعنى هنا مقصود للإنسان الفرد كمؤمن، فهو ينسج علاقة بالخطة الكونية التي تكتسب معناها من نهايتها المعروفة سلفًا. في مقابل هذه العلاقة بين المؤمن والمعنى في التاريخ ليست للإنسان الفرد علاقة مباشرة بفكرة التقدم في التاريخ، فهي فكرة فلسفية يمكنه أن يختلف معها أو يتفق، لكنها لا تشكّل خلاصًا فرديًا له. أما إذا تحوّلت إلى أيديولوجيا، واستُبدل معنى الإنسان بالإنسانية أو بالجمهور الواسع، بحيث يصبح خلاص الإنسان في اندماجه في هذا المجموع، بل وانصهاره فيه كما يسمي ذلك أصحاب الفكر الشمولي، يتحول التقدّم إلى خطة خلاصية للإنسانية يشارك فيها الإنسان المندمج في جمهور، وتنشأ آلهة جديدة وتديُّن جديد يفسر الكثير من سلوك المؤمنين بهذه الأفكار المفترض أنها علمية ولا تؤسس لإيمان، ولا لمعنى.

من دون استطراد، يمكن القول في خلاصة جوهرية من منظور تموضع الأيديولوجيا العلمانية في الأديان البديلة إن التاريخانية الحديثة وفي ضمنها حكمًا فلسفات التاريخ والتقدم العلمانية تحولت إلى صورة كبرى مولّدة للديانات الدنيوية البديلة، حيث علمنت التاريخانيات الدينية واللاهوتية، لكنها استبدلتها بتاريخانيات بديلة من نوعها الميتافيزيقي الكلي إبيستيمولوجيًا. وسهّل ذلك على النظم الشمولية بصورها الكبرى الشيوعية والفاشية والنازية في القرن العشرين أن تعتنق نسخها الأيديولوجية الصلبة كنوع من دين أو عقيدة رسمية للدولة، وغرست جذورها ونظمها التي تحكم إنتاج الأفكار والرؤى في شتى العلوم الاجتماعية والإنسانية ما قبل الثورة الحديثة الجديدة فيها.

شدّد فلاسفة القرن الثامن عشر على استقلالية العقل والأخلاق. ورافق ذلك نهوض وعي إنساني نقدي، ونهوض روحي في بعض الحالات، لكن تأكيد العقل في مقابل الروابط الروحية مع المتجاوز شمل بذرة اختزال الإنسان إلى درجة الوجود المنفعي وكسر طبيعته الروحية، وإنشاء إنسان منفعي مجتزءٍ ومعوّق ما عاد هو مركز الكون الروحي، بل هو حلقة في تعاقب الأجيال. فما يجمع البشر بموجب فلسفة التنوير ليس واقعًا روحيًا متجاوزًا يشكّل قاسمًا مشتركًا بينهم حيث يمكن أي إنسان أن يتواصل معه. وأصبح هذا المشترك هو العقل، أو الطبيعة (أكانت تساوي بين البشر أم لا). لكنِ التعويل على العقل وتقدم العلوم في إصلاح المجتمع والبشر رسم خطًا تصاعديًا عابرًا الأجيال، ويمكن أن تتعقبه نخبة من المفكرين فحسب وتتواصل معه وتجد فيه معنى.

هؤلاء يُنشئون سلطة روحية بديلة لجماعة من البشر، فيلجأ الإنسان الفاقد الروح إلى هذه الجماعة (القبيلة الحديثة) التي تنتج وتعيد إنتاج شخصية جماعية عبر إقامة تنظيمات، أو عبر إعادة إنتاج روح الشعب أو القومية أو الطبقة أو غيرها. وفي إثر هذه النزعة تبدأ كتابة التاريخ من جديد باعتباره تاريخًا قوميًا مثلًا أو تاريخًا طبقيًا، أو تاريخَ حضارات بشكل انتقائي، بحسب نوع الجماعة التي تشكل النخبة سلطتها الروحية. ولا يلبث الانتقاء أن يتحول إلى جهل بما أقصاه وتجهيل بما انتقاه، ويولد هنا ما بات يُعرف اليوم في أدبيات العلوم الاجتماعية والنقد الثقافي بـ «الأصول المؤسّسة»، فينقلب التنوير إلى

عكسه، مع أن التنوير أصلًا هو عكس الجهل. وتصبح مهمة المؤرخ فرض معنى على التاريخ بشكل يتلاءم مع المواقف والمصالح الجماعية المفترضة. وهذا التدخل التاريخاني في فرض معنى على التاريخ هو تدخل من نوع التدخل الديني الميتافيزيقي في إسباغ المعنى الإلهي الكلي عليه.

هذا كله يبدأ عند تورغو وكوندورسيه بشكل متنوّر فعلًا، وبنيّات تنويرية، حتى ديمقراطية، لا شك فيها. فالشعوب عندهم متساوية، لكن الأفراد غير متساوين في المواهب. والتقدم التاريخي ينتج أوضاعًا أكثر أو أقل ملاءمة للأفراد لتطوير مواهبهم، وهذا هو امتحانهم. وكما شرحنا لا تبقى هذه النزعة متنوّرة دائمًا في أشكالها اللاحقة.

علينا أن نذكر أن التنوير يحمل عنصري الأخلاقية والعقلانية، ويمكن أن يتطورا إلى أفكار أكثر تنويرية. وهذا ما حصل فعلًا في حالة عدد من التيارات الفكرية القائمة على التنوير الذي يجمع بين العقلانية والأخلاق. لكن، تتطور عن التنوير أيضًا فلسفات شمولية وأيديولوجيات. وهذه لا يتحمل التنويريون مسؤوليتها، فهي نتاج أوضاع اجتماعية وتاريخية مختلفة تمامًا، وهي تحول عناصر معينة من التنوير إلى أيديولوجيا مغلقة معادية للتنوير في الحقيقة.

تبدأ فاعلية الفكرة كأيديولوجيا بتحوّلها إلى فكر تحمله جماعة. يوجد المعنى في الجماعة التي تحمله. ولا بد من أن نذكر هنا أن بعد القرن الثامن عشر أصبح القرن التاسع عشر قرنَ نشوء تنظيمات النخب الجديدة. فبعد نوادي الثورة الفرنسية نشأت في العقود التي تلت النوادي السياسية والمنظمات الإيطالية السرية والمؤسسات الأممية والحركات القومية، والجمعيات السرية الثورية وغير الثورية على أنواعها طوال القرن التاسع عشر في أوروبا كلها.

ب. أزمة التنوير الفرنسي

يمكن اعتبار أوغست كونت الشخصية المركزية الأولى التي جسّدت أزمة الفكر التنويري، وذلك بقيادة الجانب العقلاني فيه إلى نهايته القصوى في الإيمان بفرضه بوسائل لاعقلانية إيمانية. فهو آمن بالعقل العلمي، وآمن في الوقت عينه أن ثمة فكرة دينية في نواة أي مؤسسة، ولا يمكن الاستغناء عن القدسية كدافع.

فلسفة كونت هي امتداد للتنوير الطبيعي في القرن التاسع عشر، في أوضاع نشوء المجتمع الصناعي وجيوش العمال وطبقة المديرين، وبعد تأسيس التعليم الحديث والجيوش الحديثة على يدي نابوليون. ونحن نعرف الآن عن هذه الأزمة أكثر مما كان يمكن لكونت أن يعرف، كما نعرف أن الأزمة مستمرة، وأنها ليست أزمة سياسية يمكن حلها بالحرب والسلام، بل هي أزمة بنيوية، وأن المحاولات تمر عبر كوارث كبرى وتحقّق إنجازات عظمى. لكن الثمن كان إقامة ديانات سياسية بديلة مثل الشيوعية والنازية وغيرها، والتغلب عليها من أجل التقدم إلى درجة أخرى من تطوّر العقل وفهم الحاجة إلى المعنى خارج العقلانية ذاتها. ونقصد بـ «الديانات السياسية» تمييزها من الديانات الروحية، ولا نقصد هنا أنماط التدين السياسي المتمثلة بالحركات الدينية المسيسة أو الأحزاب الدينية، بل المقصود هو الأيديولوجيات الدنيوية العلمانية التي تتحوّل بالممارسة إلى أشباه ديانات أو حتى ديانات بديلة.

لا يمكن فصل نشوء الفكر الوضعي الذي يفرض معادلات العلم الطبيعي على المجتمع من دون انتشار فكرة العقلانية بهذا المعنى مع نشوء الدولة الحديثة، ومعها البيروقراطية كفئة معقلنة (بالمعنى الحسابي الرياضي، أي العلاقة بين الوسيلة والغاية تحديدًا) للعقلانية كما فهمها فيبر لاحقًا. وكانت ثمة بيروقراطية متطورة نسبيًا في روسيا القيصرية وبروسيا وإمبراطورية آل هابسبورغ. لكن نابوليون هو مؤسس الدولة البيروقراطية الحديثة التي قادتها جيوش من الموظفين. وهو الذي نظّم الجيش الحديث والتعليم الابتدائي والثانوي والعالي في فرنسا وأكاديمية العلوم، وهو الذي قومَنَ التعليم بتوحيد اللغة الفرنسية المعيارية، وأكمل منحى الثورة الفرنسية في محاربة الألسنة واللهجات المحلية إلى النهاية، ووجّه التعليم إلى التركيز على العلوم الطبيعية والتقنية، وبذلك كان نابوليون يطبق تعاليم الإنسكلوبيديين كالمستبد المتنور الذي أملوا به في حياتهم وتمنّوه في فريدريك الثاني وفي الملكة كاترينا. في بيئة دولة ما بعد الثورة الفرنسية هذه نشأ الفكر الوضعي ضد الميتافيزيقا، وعلم الاجتماع ضد الفلسفة. لكنه حوّل العلم في الواقع إلى ميتافيزيقا، والعقلانية إلى دين. كانت لدى كونت كما يبدو رغبة دفينة في أن يكون نابوليونًا في مجاله، وما لبثت هذه الرغبة أن ظهرت بقوة للعيان في شكل جنون عظمة فلسفي.

في مرحلته الأولى أسّس كونت عمليًا الفلسفةَ الوضعية في ست مجلدات (Cours de Philosophie Positive) بين عامي 1830 و1842، أو ما يمكن تسميته في الحقيقة بعلم الاجتماع الوضعي، وهذه هي التسمية الأدق على الرغم من ادعاءاته هو، إذ اعتبر أن تقرير الحقائق والقوانين هو ما يمكن تسميته تفسير الظاهرة، وأن العلم الوضعي لا يبحث في الأسباب. أما في مرحلته الثانية فاتجه عمليًا بشكل كامل إلى تأسيس ما يمكن تسميته «دين الإنسانية» عبر علم الاجتماع الجديد، في أربعة مجلدات (Traité de Sociologie Instituant la Religion de l'Humanité)[124].

أعجب جون ستيورات ميل بدايةً بفكرة دين الإنسانية هذا، وفي مقالته «عن منفعية الدين والألوهية» حاول الترويج لهذه الفكرة بصيغته المستمدة من إمكانية اشتقاق الأخلاق والشعور بالواجب من تقديس موضوعات غير فكرة الله. وانطلق من الفكرة الوطنية في روما التي اعتبرها دينًا تتأسس عليه فضائل وطنية، مثل تقديس اليهود لـ «يهوه» على الأقل في شرح إمكانية دين تتأسس عليه فضائل إنسانية عامة. واعتبره أرقى من الدين الذي يقوم على المنفعة الشخصية في تأمّل الخلاص الفردي في الآخرة، أو الخوف من العقاب، ليصبح دينًا خالصًا من الانتماء إلى النوع البشري يتأسّس عليه فعل خير في الحياة الخاصة، ويستغني عن فكرة خلود الروح، إذ يستعيض عنها بفكرة بقاء النوع الإنساني بعد الموت[125]. ولم يدرك ميل في الواقع أن الانتماء إلى الجماعة التي تعيد إنتاج ذاتها عبر الطقوس والشعائر ومواسم الحياة والتقاليد الجماعية ليس كالانتماء إلى الإنسانية التي لا يمكن حتى تخيّلها كجماعة تعيد إنتاج نفسها. والإنسانية بذلك هي إما حالة نظرية لفئة من النخبة، وإما تدهورٌ لفكرة الكائن الأعظم وتأسيس كنيسة في مقدمها فيلسوف كي يكون تخيلها ممكنًا.

---

(124) عن هذه الموضوعات، انظر: Mary Pickering, *Auguste Comte: An Intellectual Biography*, 3 vols. (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1993-2009), vol. 1, pp. 669-672 and vol. 2, pp. 70-113.

(125) John Stuart Mill, *Three Essays on Religion: Nature, the Utility of Religion, Theism*, Great Books in Philosophy (Amherst, NY: Prometheus Books, 1998), pp. 242-256.

اخترنا هنا التلخيص في نهاية هذا الكتاب الذي يركز على هذا الموضوع، لكن هنالك مواقع أخرى سوف نذكرها في سياق آخر لدى معالجة موضوع الديانة المدنية.

وهذا ما تدهورت إليه فكرة كونت الدينية في النهاية. فمثل هذه الكنيسة لا يمكن أن تكون أكثر من فكرة.

اعتبر كونت قادة الصناعة قادرين على قيادة الدول، في حين أنه يجب أن تقوم سلطة روحية بيد جماعة منظمة من الفلاسفة الذين يعتاشون من رواتب الدولة، ومهمتهم تجديد المجتمع روحيًا. لكن الواقع الذي يقترحه لا يعني إلا مأسسة مرجعية روحية للدولة والمجتمع، وهي قد تتدهور إلى الاستبداد الروحي كما رأى ميل، كما ينشأ خطر أن يهدّد وجودها الفصل بين السلطات[126]. من هنا، ومن خلال النقاش بين كونت وميل ظهرت أهمية الحرية الفكرية في مقابل ما يسمى بالسلطة الروحية. كما بدأت تتبلور في تلك المرحلة ومن خلال هذه النقاشات الفكرة الليبرالية التي ترى احتمال التعارض بين فكرة «سعادة المجموع» المقررة سلفًا، وإمكانية فرضها بالاستبداد.

اعتبر كونت الحضارة الغربية قمة المدنية الإنسانية، ليس بفعل تأهيلها المسيحي بواسطة الفكرة المطلقة والتعبير التاريخي عنها، بل حاول أن يشرح التفوّق «وضعيًا»، وحتى فيزيائيًا وبيولوجيًا في تفوّق العنصر الأبيض[127]. وفي مقابل نمط التفكير الهيغلي، ليست المدنية عند كونت تجسيدًا لفكرة بل تعبير عن تاريخ دنيوي، وحقيقة كل مرحلة نسبية لها، ولا توجد حقيقة مطلقة. لكن ثمة سمات مشتركة لكل حقبة زمنية. وكما هو معلوم ورائج قسّم كونت التاريخ البشري بين مرحلة لاهوتية أولى خيالية، ومرحلة ميتافيزيقية مجرّدة تتحول فيها الأسئلة الدينية إلى صوغ فلسفي، هي في الواقع الأسئلة اللاهوتية نفسها، لكنها تحصل على أجوبة مختلفة؛ وأخيرًا مرحلة علمية وضعية تمثل نضج البشرية.

تتوالى هذه المراحل في تاريخ شعب أو مجموعة شعوب، لكنها لا تتعايش بسلام في الوقت ذاته في حياة شعب بعينه. وبدأ فهم التاريخ الإنساني بالاجتماع عند مونتسكيو الذي أثر بنظرياته الطبيعية والمناخية في فهم طبيعة الشعوب وثقافتها وفي فهم كونت، كما أثر كوندورسيه في فهمه فكرة تقدم

---

(126) Frederick Rosen, *Mill, Founders of Modern Political and Social Thought* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2013), p. 219.

(127) Löwith, *Meaning in History*, p. 68.

العقل الإنساني. واعتقد كونت أن التقدّمَ يقودُ إلى العلم والمجتمع الصناعي. وهذا يقود إلى مجتمع عقلاني لا يذهب إلى الحرب بل يعيش بانسجام. وتحل فيه الروح الصناعية محل الروح الحربية والثيولوجية في آنٍ[128]. وبالطبع تبيّن خلال القرن العشرين مدى هشاشة هذه الفرضيات التي تربط عقلانية التنظيم الاجتماعي بعقلانية سلوك المجتمعات، الأمر الذي همّش تمامًا فكر كونت وإيمانه شبه الديني بالتقدم في النصف الثاني من هذا القرن.

نظر كونت بتقدير عالٍ جدًا إلى بنية الكنيسة الكاثوليكية وتنظيمها واعتبرها مصباحًا انبعث منه النور في العصر الوسيط، وهو ما يذكر بإعجاب سلفه الفلسفي هلفثيوس بالرهبنة اليسوعية. ومثل كثير من المفكرين في نهاية القرن التاسع عشر (نيتشه وبوركهارت على سبيل المثال) اعتبر الإصلاح الديني البروتستانتي خطوة إلى الوراء قياسًا على التنظيم والانضباط الكاثوليكيين. وفي نظره أطاح لوثر الانضباطَ الكهنوتي، ووسع كالفن العقيدة وزاد التراتبية دمارًا إضافيًا، أما السوسينيون وانشقاقات أخرى فقد هاجموا مميزات العقيدة المسيحية وتميزها من باقي أنواع التوحيد، وأصروا على التوحيد نفسه فحسب... وبعد ذلك لم يبق إلا قيادة البروتستانتية نحو التأليهية. لكن فصل السلطة الدينية عن السياسية هو الإرث الأهم للكاثوليكية، وهو ما لم تتمكن البروتستانتية من تدميره[129]. وهذا يعني أن كونت رأى فعلًا جذور التنظيم الحديث، وجذور الفصل بين السلطة السياسية والكنسية قائمة في الكاثوليكية ذاتها.

كتب جون ستيوارت ميل في عام 1865 مقالته «أوغست كونت والوضعية» ونشرها في وستمنستر ريفيو، معتبرًا أن المرحلة الثانية من إنتاج كونت الفكري هي تدهور حقيقي لعقل لامع. وذهب آخرون إلى أبعد من ذلك، معتبرين كتابته في المرحلة الثانية حالةً مرضية استمرت بعد أن عانى انهيارًا عصبيًا. ودفعته الاستماتة إلى تطبيق نظريته بقيام الجمهورية الغربية التي تشمل أوروبا، والتي سوف يتولّى الحكم فيها الفلاسفة الوضعيون كسلطة روحية إلى

(128) Löwith, *Meaning in History*, pp. 86-87.

(129) المصدر نفسه، ص 81-82.

اعتبار انقلاب نابوليون الثالث خطوة نحو إقامة مثل هذه الجمهورية. في عصر تقدم الصناعة، وما بعد نشوء الاستبداد النابوليوني المتنور، حوّل كونت نزعات تورغو وكوندورسيه في التقدم التاريخي إلى دين يسعى هو إلى نشره كأنه نبي، أو الكاهن الأكبر.

دان كونت أي محاولة لصوغ القيم الثقافية والأخلاقية في ما وراء سيطرة العلم على تعامل الإنسان مع الطبيعة ومع ذاته كانحرافٍ أو تشوّهٍ أو مرضٍ نفسي. ويشمل ذلك الإيمان بواقع متجاوز مسيحيًا. كما رفض الافتراض أن العناصر المكوّنة للنفس الإنسانية، من غير العناصر العقلانية، لها الحق في التعبير العمومي عن ذاتها في الحضارة وفي الفضاء العام، أو أن يكون الحب مرشدًا للعمل الإنساني ويسبق العقل. هذه اعتبرت كلها ظواهر لا عقلانية يرفضها هذا التدين العلموي ويتعامل معها باعتبارها انحرافات عن جادّة الصواب. كان كونت هو المنظّر لمكافحة الدين في المجال العام، وهو المزاج الذي سيطرأ لاحقًا على العلمانية الفرنسية. وعلى مكمّلي طريق التنوير الإنكليزية. فالعلمانية كموقف فكري أيديولوجي ليست من فكر التنوير في القرن الثامن عشر، بل من صنع أيديولوجيات القرن التاسع عشر في بريطانيا وفرنسا.

وإذا ألقينا نظرة فاحصة على سيرة كونت الذاتية نجد أنه قد حقّب، أو مرْحَل التاريخ الإنساني نفسه بموجب سيرته الذاتية هو. ومرّ كونت في طفولته بمرحلة كاثوليكية، حيث نشأ وتربّى تربية دينية، ثم مرّ بالمرحلة الثورية مع الميتافيزيقا الفلسفية ثم المرحلة الوضعية بعد الثورة. وهي المراحل عينها التي جعلها مراحل تطور البشرية جمعاء، وهذا من دون شك أحد مظاهر تأليه الذات، أكان هذا التأليه واعيًا لذاته أم لم يكن. ومن هنا ليست مصادفة أن كونت اعتبر الهجوم على الباستيل هو بداية المرحلة الوضعية، وكأن الهجوم على الباستيل لم يقتحم سجنًا ومؤسسة ملكية، بل اقتحم معاقل الميتافيزيقا الفلسفية، وأسّس علمَ اجتماع كونت[130].

سيطر هاجس الحاجة إلى دين بديل، أو بديل من الدين على الأقل،

---

(130) Löwith, *Meaning in History*, p. 160.

حيث يكون هنالك إيمان برابط خلقي يوفّق بين المصلحة العامة وسعي الأفراد إلى مصالحهم الخاصة على شخصيات الثورة الفرنسية المركزية. وكان هذا الهاجس قائمًا قبل الثورة عند روسو، وولّد عنده فكرة الديانة المدنية، وتابع كونت هذا التقليد أيضًا. وكان هذا الهاجس قائمًا عند روبسبيير الذي هاجم فكرة دين العقل واعتبره مغامرة إلحادية، وحاول أن يثبت الحياة الروحية إلى جانب تأليهية التنويريين، بما أطلق عليه عبادةَ الكائن الأسمى. ونرى في هذا الفكر نوعًا من تخيُّل الثورة الفرنسية كحدث ثوري تاريخي، وتخيُّل الشعب الفرنسي كشعب الله المختار. ونرى أن التشكل القومي من خلال الثورة والجمهورية ليس بعيدًا منه. لكن التشكل القومي يأخذ هنا شكل رسالة إنسانية عالمية. فنادرا ما ظهرت القومية في بداياتها كأيديولوجية قومية منغلقة، وغالبا ما ظهرت الأمة فيها كحاملة رسالة كونية. وهكذا نرى موقف اليعاقبة من دور الأمة الفرنسية.

كان لدى كونت وأمثاله وعي تاريخي تمثل باعتقادهم أنهم أنبياء مرحلة جديدة هي مرحلة تطور العلم والصناعة، وأن في وسعهم طرح مشروعات كبرى، ومن ضمن هؤلاء كان سان سيمون أيضًا. والمقدمة لهذا كله هو الشعور بأن مرحلة انتهت وجرى تفكيكها، وأن من حقّهم طرح بدايات جديدة. فسان سيمون طرح نفسه كنوع من كاهن العقل، أو حَبر عالم العلم[131]. وكان على علاقة بكونت بين عامي 1817 و1824. وهو الذي قلب عمليًا مقولة الحكم بالحق الإلهي وجعل العلم والعلماء في رسالته التاريخية لتنظيم المجتمع وحكمه يمثلون الله على الأرض. ويمكن اعتباره في الحقيقة مؤسسَ فكرة حكم التكنوقراط، أو ما نسميه هكذا في أيامنا، إذا صفّيناه من أفكار العدالة الاجتماعية المتقدمة عند سان سيمون، والأفكار الأخرى اللاعقلانية ذات الطابع الديني الذي أحلّ ثالوثًا جديدًا محل القديم؛ فالثالوث الجديد الذي يؤسسه عمليًا هو الله ونيوتن وسان سيمون. وعند الاشتراكي برودون (Pierre Joseph Proudhon) (1809-1865) أيضًا يجب أن يحل الإنسان محل الله، والإيمان بالتقدم محل العناية الإلهية. وفي رأي برودون فإن العناية التاريخية

---

(131) Voegelin, p. 140.

باعتبارها تعبيرًا عن الإلهية ظلت قائمة في الفلسفات كلها عند هيغل وفيكو، لا عند أمثال بوسويه فحسب. وكان برودون على حق في ذلك، فقد شخّص مبكرًا ما شغل مؤرخي الأفكار عقودًا في القرن العشرين، وتوصّلوا إلى نتيجة مشابهة، وهي أن فلسفة التاريخ هي صوغ آخر لفكرة العناية الإلهية. وأضاف أنه لا توجد في الحقيقة عناية إلهية بل أزمات ثورية يتقدم عبرها التاريخ. وكان في الواقع يؤسس فلسفةً أو ثيولوجيا تاريخية أساسها مبدأ المساواة. وكان برودون مدفوعًا بمُثُل الاشتراكية. ومن زاوية النظر هذه رأى التاريخ. ومن منظوره هذا، أسست المسيحية مساواةَ الإنسان أمام الله، وكانت هذه الثورة الأولى؛ أما الثورة الثانية فتتمثل بالإصلاح الديني وفلسفة ديكارت كتأسيس للمساواة أمام العقل والضمير، والثالثة هي الثورة الفرنسية التي أسست المساواةَ أمام القانون، أما الثورة المقبلة التي آمن بها برودون فسوف تحقق المساواة الاجتماعية والاقتصادية ونهاية العصر البرجوازي والأرستقراطي[132]. واعتبر برودون أيضًا فكرة الله في حدّ ذاتها عائقًا أمام تطور الإنسان لأنها تحرمه من طاقته الإبداعية الخلّاقة. وسوف نجد هذا العنصر في التفكير لاحقًا عند نيتشه والفلسفة الوجودية في القرن العشرين أيضًا.

كتب فولتير ضد الدين والكهانة، لكن برودون كتب ضد فكرة الله ذاتها، وفيما اعتقد فولتير أن الله لو لم يكن موجودًا سوف يكون من الضروري خلقه لوظيفته في الأخلاق الاجتماعية، رأى برودون أن من الواجب تدمير الفكرة واقتلاعها من العقول. وهذا ما نادت به أيضًا الوجودية المتأخرة على لسان سارتر.

---

(132) Löwith, *Meaning in History*, p. 63.

الفصل التاسع

ما بعد التنوير بإيجاز
من الريبية إلى العقل المطلق
ومنه إلى نقد العقل

في محـاولة هيـوم تفسـير الدين انطـلاقًا من الطبيعة الإنسـانيـة. في أنه اعتبر تعدد الآلهة أقدم من التوحيد. وفي أن الدين يُشتَقّ من مشاعر ورغبات وردات فعل خائفة ومندهشة. وفي نزعة الإنسان إلى إضفاء صفات طبيعية على الأشياء لفهمها. في أنّ لا فرق في ذلك بين الديانات التوحيدية، وتلك التي تؤمن بتعددية الآلهة. في أن الدين هو مركّب الخوف والأمل. وفي نفي التوحيد للعقائد الأخرى، وفي تكريسه قيم الخضوع. وفي تسامح الديانات غير التوحيدية وتعزيزها للنفوس الشجاعة. في نفيه وجود إثباتات عقلية على حقائق المسيحية الرئيسة مثل خلود الروح والعجائب. وفي الدين الطبيعي مقابل الدين الموحى به. في الريبية التي تنقض الأسس العقلانية للدين وتُبقي على الإيمان، وفي استثناء معقول هو التوصل إلى وجود خالقٍ مصممٍ للكون (التأليهية).

في أهمية الدين الأخلاقية وفي وحدة المجتمعات في التنوير الألماني. وفي بحث هيردر في الدين عن تمثيل لعبقرية الشعب. في أن كانْت لم يتوقف عند ريبية الفلاسفة الإنكليز والاسكتلنديين الحسية. وفي طرح فلسفة الإنسان كأسئلة متعلقة بحدود المعرفة. وفي أن لجوء الإنسان لله خالق الأشياء كلها لا يقدّم تفسيرًا لظاهرة بل يعرّف الفلسفة إلى حدودها. وفي أن مجال الله والدين هو مجال آخر غير مجال العقل المحض. في السؤال ماذا علي أن أفعل؟ وفي اشتقاق الدين من الأخلاق، لا الأخلاق من الدين. وفي أن الإنسان يحتاج إلى مثال أخلاقي يصبو إليه. وفي أن الدين من زاوية النظر الأخلاقية هو اعتبار الواجبات الأخلاقية فروضًا إلهية. وفي أن العقيدة يجب أن تخضع للأخلاق لا العكس. وفي أن الله وخلود الروح هي أجوبة عن سؤال ماذا يمكنني أن آمل؟

في نشـوء الفكـر القـومي في حـالة استثارة نهـوض ألمانيا ضـد الاحتلال

الفرنسي. في الخصوصية الألمانية عند فيشته. في التحول إلى الثقافة واللغة والشعب الأصلي كدوافع ذاتية تنتج الشعب. في تعميم الفكرة القومية عند الشعوب الناهضة ضد الإمبراطوريات التي أصبحت تعتبر احتلالًا.

في أن فلسفة هيغل نقد لنقد التنوير، وفي تحويل التنوير إلى نسق فلسفي مثالي، وفي أنه يعود إلى نفي فكرة وجود الله خارج العالم. وفي إعادة الاعتبار إلى الدين كجزء من عملية فهم الفكرة لذاتها. وفي أن الدين أكثر الوسائل يسرًا وشيوعًا في التواصل مع المطلق. وفي أن جوهر التدين هو الحياة الأخلاقية. وفي أنه ما دام الدين هو الحامل الرئيس للوعي الأخلاقي فلا بد من أن تكون للدولة علاقة بالدين. في اعتباره أن خصوصية المسيحية تكمن في حرية الخيار الإيماني الفردي المتحرر من إثنيته وقوميته. في أن البروتستانتية حرَّرت الضمير الفردي، وكانت بالتالي مقدمة للتنوير. في موقف روسو من دور الدين في المجال العام وفي موقف هيغل.

في دور الدين في تماسك المجتمع. وفي حرية الاختيار الديني. في فكرة هيغل الشاب عن دين الشعب. وفي اعتباره الحب (لا الواجب) الدافع إلى الفعل الأخلاقي. وفي أن المسيحية تمحورت حول هذا الدافع في الدين. وفي نقد هيغل الشاب للمسيحية. وفي تجاوز الدولة وظيفتها حين تحاول فرض العقيدة الدينية.

في إمكانية معرفة الله بحسب هيغل لأن الله هو نفسه معرفة. وفي معنى «وضع الدين على رف المشاعر». وفي أن للفلسفة والدين موضوعًا واحدًا هو الحقيقة الأبدية يتعرفان إليه بشكل مختلف. وفي أن الشعور مركب أساس في الدين، لكنه ليس جوهره. وفي السؤال: هل يمكن منح الدين دورًا سياسيًا في الدولة من دون قمع حرية الضمير؟ وفي أن الدين مقاربة المطلق في حين أن قوانين الدولة تتعامل مع النسبي. وفي أن على الدولة أن تطلب من مواطنيها أن يتّحدوا في كنائس، وفي أن ليس من حقها أن تحدد هذه الكنائس. وفي أن على الدولة أن تحمي الحقيقة الأخلاقية الموضوعية من الحقيقة الذاتية للفرق الدينية.

في نقد فيورباخ لهيغل وتأسيس النقد الأنثروبولوجي للدين في كتاب

جوهر المسيحية. وفي تأسيس فيورباخ وجهة النظر الإنسانية في فهم الدين وفكرة الله كاغتراب الجوهر الإنساني عن ذاته.

في نقد التنوير من منطلق العداء للمسيحية لا من منطلق مسيحي. في الفرق بين النقد الحداثي للتنوير والنقد المسيحي المحافظ. في أن هذا النقد الحداثي المبكر في القرن التاسع عشر أصبح أحد مصادر الفكر ما بعد الحداثي في القرن العشرين. في كشف العناصر اللاعقلانية في الحداثة نفسها. في أن نيتشه أعجب بالتنوير الفرنسي في مقابل «الريفية الألمانية»؛ وفي نقد احتواء الفلسفة الألمانية المثالية اللاحق للتنوير في أنساقها الفلسفية. في اعتبار الأصل هو الطبيعة الإنسانية التي تصارع من أجل البقاء وفي العودة إلى أخلاق الغابة وعلاقة الإنسان بالطبيعة قبل ترويضه. في أن الفن هو أفضل تعبير عن الرغبة في تصوير هذه العلاقة. في أن قمع طبيعة الإنسان هو أساس الدين. في أن المصطلحات الفلسفية، بما فيها العقلانية، أصنام تعبّر عن إراداتٍ وقيم تختفي خلفها. في تقسيم نيتشه الأخلاق إلى أخلاق أسياد وأخلاق عبيد، وفي أن المسيحية التي تطوّرت ما بعد المسيح هي تعبير عن أخلاق العبيد. وفي أن انهيار المسيحية في الحداثة أدى إلى العدمية. في تجاوز العدمية تاريخيًا بالتأسيس لأخلاق القوة. وفي أن الصناعة والحداثة قوّضتا الروحانية والألوهية. وفي أن الخطر الجديد هو أن ثقافة القطيع ونوع المساواة التي تتضمنها حلت محل المساواة أمام الله. وفي تجاوز ذلك بأخلاق الإنسان الأعلى. في التأثير الفلسفي اللاحق لفحص ما خلف عقلانية الفلسفات المختلفة من قيم ومصالح وإسقاطات فكرة أخلاق الأسياد وأخلاق العبيد ثقافيًا.

أولًا: تمهيد: من هيوم إلى كانْت

سبق أن عرضنا أفكار هيوم في شأن الدين في سياق فكر التنوير في الفصلين السابقين، وتناولنا مكانته المتميزة كريبي من جهة، ومشكّك في انتصار العقل من جهة أخرى. ولن نعرضها مرة أخرى بالتفصيل. ما يهمنا أن هيوم ينتمي إلى مرحلة التنوير وما بعدها في الوقت عينه. وينطبق ذلك على كانْت الذي تعاملنا مع أفكاره النظرية عن الدين ودوره بتوسع في سياق معالجة

موضوعات مختلفة في الجزء الأول من الكتاب[1]، وإنما نحتاج إلى هذا المدخل التلخيصي مرة أخرى قبل الغوص في فلسفة الدين عند هيغل.

أراد هيوم أن يكتب تاريخًا طبيعيًا للدين، وأن يحلّله من خلال فهم الطبيعة الإنسانية، أي إنه حاول باختصار تفسير الدين تفسيرًا طبيعيًا أنثروبولوجيًا. وهو في هذا المسعى يتموضع فكريًا في التقليد الفلسفي الممتد من أبيقور عبر هوبس وشبينوزا وبايل وفونتينيل. وأصرّ على أن تعدد الآلهة بموجب الأدلة التاريخية أقدمُ من التوحيد، وأن التوحيد نشأ من رحم التعددية الإلهية، لا العكس. وأصل الدين عمومًا كائن في العواطف الإنسانية، وردات فعلها على مظاهر الحياة، وما تثيره هذه المظاهر من خوالج في قلب الإنسان.

إن كتاب **التاريخ الطبيعي للدين** الصادر في عام 1757 الذي عالج فيه التاريخ الفعلي للديانات هو غير كتاب **حوارات عن الدين الطبيعي** الذي كتبه في الفترة نفسها ولم ينشره حتى عاد وشُغل به في العام الأخير قبل وفاته، ونُشِر بعد وفاته، وموضوعه الدين الأخلاقي الفلسفي أو دين الفلاسفة. ولا يتعامل كتاب **التاريخ الطبيعي للدين** مع الدين كظاهرة فلسفية، بل كنمط سلوك عام وشعبي. وليس موضوعه فكرة هيوم (أو الفلاسفة) عن الله، بل الدين الشعبي للناس عمومًا. وموقف هيوم كما هو معروف سلبي وتشكيكي ومتشائم تجاه الوعي الشعبي، وكذلك هو الموقف من التدين المسيحي. وحين نقول إنه حاول تفسير الدين تفسيرًا طبيعيًا فهذا لا يعني أنه اعتبر الدين من صفات الإنسان الطبيعية كما في حالة التأليهيين. فالدين في نظره ليس حاجة غريزية مثل الحاجة إلى الطعام أو الجنس أو عاطفة الأمومة والأبوّة.

رفض هيوم القول إن أصل الدين معرفي متعلق بفهم الظواهر الطبيعية أو تفسيرِ ما هو غامض، لأنه لم يكن للإنسان البدائي وقتٌ للتفكير في الكون، فهو شُغل بحاجاته المادية. كما لم يوجد بموجب مقاربته النفس البشرية توحيدٌ

---

(1) انظر: عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، ج 1: **الدين والتدين** (بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 31-32، 132-139، 153-155، 157-159، 251-262 و270- 274، وغيرها، حيث عرضنا مواقفه من خلال معالجة موضوعات نظرية مختلفة في مسألة تعريف الدين وعلاقته بقضايا مثل الأخلاق والعقل والأسطورة وإثباتات وجود الله في الجزء الأول من الكتاب.

داخلي مولود في الإنسان، أو توحيد بدائي، أو فكرة باطنية عن الله عند الإنسان. فالدين كله عواطف ومشاعر ورغبات وردات فعل خائفة أو مندهشة من ظواهر الطبيعة العظيمة. يقول هيوم: «ثمة نزعة كونية عند الإنسان إلى استيعاب الموجودات كنفسِهِ وإلى نقل تلك الصفات التي يعرفها عن قرب وإسقاطها على الأشياء الأخرى»[2]. ويمكننا تسمية ذلك بنظرية الإسقاط (Projection Theory) في فهم ذلك الجانب من الدين المتعلق بأنسنة الظواهر الطبيعية والكائنات الروحية المفترضة، ويمكن تسميتها أيضًا (Anthropomorphism)، والمقصود هو النزعة الإنسانية إلى فهم الظواهر الطبيعية وفوق الطبيعية بإضفاء صفات إنسانية عليها.

لم يكن الإنسان البدائي قادرًا على التجريد أو على الفهم المجرّد للعالم، وما كان وجود قوة وراء الظواهر ليخطر على باله لو لم تستفزّ مشاعر محدّدة هذه الفكرة في نفسه. كانت الفكرة السائدة أن الإنسان الأول حسي وغير قادر إلا على التفكير العيني، والجديد عند هيوم من بين مفكري القرن الثامن عشر هو معالجة كيفية تطوّر التفكير المجرّد بواسطة القدرة على تمييز الأفكار عند الإنسان. لكّنه موضَع الدين في العاطفة، وظلّ هذا المنبع الرئيس للدين عند الجماهير في الديانات التوحيدية المعاصرة أيضًا. فليس التوحيد القائم في الديانات التوحيدية إدراكًا عقليًا لوحدة الطبيعة. من هنا فإن مصادر التدين واحدة، أكان الدين متعدّد الآلهة أم توحيديًا. وهي قائمة في مركب الخوف والأمل، أو جدلية الخوف والأمل، ولا يتخلّص الدين من أصوله النفسية هذه حتى في قمة تطوّره. كما اعتبر هيوم أن التدين يؤدي الوظيفة عينها عبر العصور. وبالعكس كان لدى هيوم موقف سلبي من التوحيد باعتباره يرفض الآخر المختلف ويساهم في إخضاع الناس، في حين أن التعددية الإلهية أتاحت تطوّر النفوس الشجاعة. فالحماسة الدينية التوحيدية غالبًا ما تؤدي إلى نفي الذات وتعذيبها لتهدئة غضب الله، ولا سيما عندما يتواصل الدين مع أصله النفسي، وهو الخوف[3].

---

(2) David Hume, *A Dissertation on the Passions, the Natural History of Religion: A Critical Edition*, Edited by Tom L. Beauchamp, Clarendon Edition of the Works of David Hume (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2007), p. 40.

(3) Frank Edward Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods* (New York: Harvard University Press, 1967), p. 180.

ساء صيت ديفيد هيوم في عصره لأنه انتقد ادعاءات المعرفة الدينية لله واليوم الآخر، كما انتُقد بسبب تفسيراته الطبيعية لأصول الدين؛ والمقصود تفسيراته للدين عبر فهم طبيعة الإنسان. وعندما نشر هيوم كتابه الأول في عام 1739-1740، أي كتابه المهم **مقالة في الطبيعة الإنسانية** (*An Essay on Human Nature*) حُذِف منه الفصل المتعلق بالفهم الإنساني للعجائب خشية أن يستفز رجال الدين اليسوعيين الذين درس عندهم في فرنسا (مع أن مذهبه اسكتلندي كالفني). كما أوقف خلال حياته طبع مقالتين طويلتين «عن الخلود» و«عن الانتحار». في الأولى رفض فكرة الخلود والحياة الآخرة معرفيًا، إذ ليس من دليل عليها بالتجربة[4]. وفي الثانية فنّد ادعاءً ثيولوجيًا مسيحيًا في تجريم الانتحار. واعتبر أن فريضة «لا تقتل!» تعني منع قتل الآخرين، وأن من حق الإنسان أن ينهي حياته من دون أن يمس ذلك بالله، ومن دون أن يؤذي الآخرين[5].

كانت هذه تحليلات عقلانية وغير مقبولة في عصره في الوقت ذاته لأنها مسّت موضوعات حسّاسة جدًا. وبالتالي لم تُنشر المقالتان إلا بعد وفاته. لكنه أعاد نشر الفصل المحذوف عن العجائب لاحقًا في كتابه **مقالة في الفهم الإنساني** (*An Essay on Human Understanding*)، حيث أظهر عدم وجود أدلة كافية على وقوع عجائب، ولا على أن ما يعتبر عجائبيًا هو ما يظهر مخالفًا للعادي، ولقوانين الطبيعة بلغتنا. والانطباع بالعجائبية ناجم عن جهل بهذه القوانين؛ هذا إذا كانت الوقائع المزعومة حصلت بالفعل، فالحواس قد تضلّل الإنسان في فهم ما يحصل فعلًا[6]. والجهل يؤدي إلى الخوف أو الدهشة.

أمضى هيوم السنة الأخيرة من حياته في تفنيد «الخرافات المسيحية» على

---

(4) David Hume, «Essay IX: On the Immortality of the Soul,» in: David Hume, *The Philosophical Works of David Hume*, Including all the Essays, and Exhibiting the More Important Alterations and Corrections in the Successive Editions Published by the Author, 4 vols. (Bristol, England: Thoemmes Press, 1996), vol. 4, pp. 547-555.

(5) David Hume, «Essay VIII: On Suicide,» in: Hume, *The Philosophical Works*, pp. 535-546.

(6) David Hume, «An Inquiry Concerning Human Understanding,» in: Hume, *The Philosophical Works*, pp. 124-150.

حد تعبير آدم سميث، من خلال العمل على كتاب حوار عن الدين الطبيعي[7] الذي يعتبر أهم عرض لوجهة نظر هيوم في إثباتات وجود الله، وفي المقولات عن طبيعته[8]. في مقدمة الكتاب (الذي يذكّر القارئ بكتاب حوارات عن طبيعة الآلهة لسيسرو، الذي عرضناه في المجلد الأول من هذا الكتاب) يُبلغ المُحاوِر (بامفيلوس ذو الدور المختصر جدًا في الكتاب) القرّاء أن الحوار سيكون عن الدين الطبيعي في مقابل الدين المُوحى به (أو الدين المنزّل). والأخير هو الدين الناتج من أن الله يكشف نفسه للإنسانية، في حين أن الدين الطبيعي هو القائم على إثباتات علمية وحجج عقلانية. وينطلق الدين الطبيعي من أن الله موجود، لكنه لا يقول شيئًا عن صفاته بل يفسح في المجال للحوار وتعدد الآراء في شأنها. ويمثل أحد المتحاورين (كلينثيس) وجهة النظر التي سبق أن تطرّقنا إليها التي تبني الدين على الشك في يقينية المعرفة العقلانية (لأن طبيعة الأخيرة هي الشك لا اليقين). ويمثّل وجهة نظر نيوتن الذي توصّل إلى يقينية الدين من مراقبته الطبيعة والكون وضرورة تدخل الله. وأساس هذا الرأي الحجة المتعلقة بأن العالم البالغ التعقيد والتركيب من المجرّات والنجوم وحتى تعقيد بنية العين البشرية بتفصيلاتها الدقيقة، الذي يعمل بتوازن عجيب، لا يمكن أن يكون من غير مصمّم أو صانع ماهر جدًا يفوق في قدراته ما يتخيله الإنسان. ويدّعي فيلو أن هذا لَيس إثباتًا، بل استعارة وتشبيه. فهو يتفق مع كلينثيس على عدم يقينية المعرفة البشرية، لكنه لا يوافق على أن هذا الإجراء العقلي دليل على يقينية وجود مصمم. ويعتبر الفرضيات كلها عن خلق العالم ممكنة، بما فيها النظريات المادية، والنظرية الذرية منذ ديمقريطس، مع اعتباره الفرضية الأخيرة «سيئة». لكنه في النهاية يؤكد أن أي إنسان عاقل يجب أن يؤمن بشيء، وبتفسير

---

(7) هذا بشهادة صديقه آدم سميث. انظر مقدمة طبعة معاصرة من كتاب حوار عن الدين الطبيعي كتبها ريتشارد بوبكين: Richard Popkin, «Introduction,» in: David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion, the Posthumous Essays, of the Immortality of the Soul, and of Suicide, from an Enquiry Concerning Human Understanding of Miracles*, Edited, with an Introduction by Richard H. Popkin, 2nd ed. (Indianapolis; Cambridge: Hackett Pub., 1998), p. viii.

(8) نمط الحوار في الكتابة الفلسفية هو عمومًا محاولة نقد المواقف وتبيين نقاط قوتها وضعفها من خلال جدلية تخفي وجهة نظر الكاتب لكنها تقود إليها منهجيًا وبشكل غير مباشر، من دون أن يتمثل الكاتب عبر محاوِر محدد من المتحاورين حتى لو اعتقد القارئ ذلك من نوع الحجج المطروحة. من هنا يعتقد القارئ أن فيلو هو من يمثل وجهة نظر هيوم، ثم يتبين أن هذا غير دقيق، لأن هيوم يفسح في المجال في النهاية للإقرار بإيمان ديني ما.

ما للنظام القائم في الكون. وهذا ناجم عن عدم يقينية المعارف، وضرورة الإيمان.

سبق أن تعاملنا مع هذا النهج عند باسكال وبايل ونيوتن. وهو في حد ذاته لا يجعل الإيمان إثباتًا علميًا، بل «إثباتًا» على عدم قدرة العقل على التوصل إلى حقائق يقينية في هذه الأمور. وهذا ما أكده لاحقًا إيمانويل كانْت أيضًا في فلسفته؛ مع الفارق الكبير أنه أسّس الدين على العقل العملي، أي على الأخلاق (التي لا تجلب السعادة بالضرورة)، وكجواب بالتالي عن سؤال ماذا يمكنني أن آمل؟

لذلك رأى بعض الفلاسفة من ذوي النزعة الدينية التصوفية مثل هامان (Johan Georg Hamann) (1730-1788) معاصر كانْت في ألمانيا، الذي ترجم أجزاءً من كتاب هيوم هذا إلى الألمانية، وكيركيغارد تلميذ هيغل لاحقًا، أن ريبيّة هيوم تخدم الدين، بالضبط لأنها تكشف أن لا أساس عقلانيًا للدين، وتنسبه إلى الجانب الشعوري الإيماني. هذا بالضبط ما يؤكد حقيقة الدين الإيمانية العميقة. وكما أسلفنا في المجلد الأول من هذا الكتاب يصل هذا النوع من الريبيّة أوجه في مقولة «أؤمن لأنه عبث»! وهو موقف يكاد أن يكون معاكسًا للاستنتاجات المتوقعة من ريبية هيوم.

انتقد فكر التنوير الألماني العقائد الرسمية للكنيستين البروتستانتية والكاثوليكية، بما فيها القدرية والعناية الإلهية، وخلاص الناس بفضلها ومن دون إرادتهم، وقصة الخلق وغيرها. لكن التنوير الألماني (قبل أيديولوجيات القرن التاسع عشر) اختلف عمومًا عن الفرنسي بإيلائه الوظائف الاجتماعية للدين أهمية قصوى، من خلال رؤية أهمية التقاليد عمومًا في حفظ الوحدة الاجتماعية، حتى عند المفكرين الذين شددوا على أهمية حكم العقل بتفنيد الخرافة، والذين أكدوا اعتبار الدين خيارًا إيمانيًا فرديًا. هكذا اعتبر غوتهولد لسنغ أن الموازي لتربية الإنسان الفرد هو تربية الإنسانية بواسطة الوحي، وأن قصص الديانات الموحى بها لا يفترض أن تكون أمرًا يثير الابتسام (لعبثيتها) بقدر ما هي نتاج حي لفهم البشر الخاص والفريد في مكان وزمان محدّدَيْن[9].

---

(9) انظر الاقتباس من كتابه المعروف تربية النوع الإنساني وتحليله عند: Ingrid Strohschneider-Kohrs, «Zur Logik der Erziehungsschrift: Widerspruch oder Kohärenz?,» in: Christoph Bultmann and Friedrich Vollhardt, eds., *Gotthold Ephraim Lessings Religionsphilosophie im Kontext: Hamburger Fragmente und Wolfenbütteler Axiomata*, Frühe Neuzeit; 159 (Berlin: De Gruyter, 2011), pp. 175-176.

في مقابل الروح التطوّرية من فونتينيل ودي بروس إلى بولانجيه ودولباك وأخيرًا في مفهوم التقدم عند تورغو وكوندورسيه، أعجب المفكّرون الألمان في مرحلة التنوير بجان جاك روسو، ولا سيما بميله إلى التشكيك في فوائد المدنية، ودعوته إلى العودة إلى الطبيعة في التربية، وإيمانه بأهمية البعد الروحي في ترسيخ العقد الاجتماعي (الذي سمّاه الديانة المدنية، والذي سوف نأتي إليه لاحقًا). مثّل روسو تقليدًا متميزًا في إطار فكر التنوير جعله من آباء الرومانسية الفلسفية الألمانية، فكما شكل هو حالة فريدة بين التنويريين الفرنسيين قادت إلى توترات معروفة، وافقه مفكرو الرومانسية الفلسفية في ردة فعلهم على الأفكار الآتية من فرنسا. فقد أكثر المفكرون الألمان من التساؤل عن الثمن الأخلاقي للعلوم والفنون. وسخر هؤلاء من الحضارة الأوروبية الجديدة، وأبرزوا الطبيعي والبدائي ضد ما اعتبروه حضارة مصطنعة، وأنشأوا التيارات الفلسفية الألمانية التي قلبت عالم فلاسفة القرن الثامن عشر رأسًا على عقب.

كان ذلك ردًا على انتشار تأثير التأليهيين والتنويريين الإنكليز والفرنسيين في قطاع واسع من المثقفين الألمان، حيث سيطرت روح التنوير على أكاديمية فريدريك الثاني في برلين وعلى جامعة غوتنغن. وكردة فعل أخذ بفكرة عن الحضارة تتجاوز كونها مجرّد تراكم للعلوم والفنون إلى مفاهيم أكثر عضوية مثل الشخصية الحضارية والتميز الحضاري والعبقرية الخاصة بكل أمة. وبرز ذلك بشكل خاص في حالة هيردر (Johann Gottfried Herder) (1744-1803) ومفهومه للشعب الأول أو الأصيل (Urvolk). إنه الكيان التاريخي الأصيل الكامن في أي أمة، الذي يحفظ في عبقريته الدين والموسيقى والشعر وطبيعة البلاد. وساجل هامان أفكار التنوير بنهج انتقائي من ريبيَة هيوم، وانتقى من ديفيد هيوم ما يمكن أن يستخدمه في الثورة المضادة للفلسفة؛ لأن الأخير، مثل كثيرين من الريْبيين، أنكر أن يكون العقل هو مصدر الفعل، أو مصدرًا للمشاعر الدينية، أو أنه القوة الرئيسة المحركة للبشر عمومًا.

استخدم هامان نظرية هيوم في المعرفة ضد العقلانيين التأليهيين الإنكليز. وهذا أمر شائع في تاريخ الفلسفة حتى في الحداثة وما بعد الحداثة، أن يستخدم فلاسفة لاعقلانيون أو غيبيون أفكارًا نقدية عقلانية وُضعت في نقد حدود العقل من منطلق عقلاني. مع الفرق أن الفلاسفة اللاعقلانيين يستخدمون النقد

العقلاني لتبيين حدود العقل بغرض تبرير اللاعقلانية، أو تبرير مواقف مناهضة لمفهوم التقدم. وتعلّم هيردر من هامان تقدير اللغة الشاعرية للأسفار الأولى في التوراة، وبهذا المعنى السامي الشاعري أمكنه اعتبار الكلمة logos أساس الخَلق. واقترح تفسير التوراة من منطلق شاعري جمالي.

لذلك لم يبحث هيردر عن التوثيق التلفيقي بين التناقضات في النص كما فعل الفقهاء، ولا حاول إخضاعها لفهم العلوم الحديثة، ولا سيما الفلك، ولم يأخذ اتجاهًا نقديًا كما في الدراسات التوراتية، بل بحث في الأسطورة عن تجلٍّ شعري لعبقرية الشعب الذي صاغها، وبالتالي أنشأ منهجًا في فهم أساطير الشعوب الأخرى أيضًا كتجسّد لعبقريتها. وأكد عادية كلمات الله في النص ومحسوسيتها. الله لم ينطق علمًا ولا فلسفة ولا مفاهيم، بل نطق بلغة الإنسان العادي. إن لغة الإنسان العادي البسيطة هي اللغة الكونية، لا لغة الفلاسفة التي يدّعون. وكان شبينوزا أيضًا قد قرأ التوراة كلغة عادية، لكنه تعامل معها كوثيقة أو سجّل تاريخي لليهود، وليس بشكل شاعري كتعبير عن عبقرية شعب كما فعل هيردر في كتابه الأكثر أهمية **أفكار نحو فلسفة لتاريخ الإنسانية** (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menshheit*) (1784-1791). ولا يظهر الشعب عند هيردر باعتباره ظاهرة بيولوجية أو عرقية بعد، بل كمفهوم ابتدائي تاريخي. ومع ذلك تفاعلت أساطير الشعوب من منظوره مع الإقليم والمناخ والبيئة. الشعب الذي تُصّمم شخصيتُه عمليةَ التفاعل مع البيئة عبر العصور، لا يلبث أن يُسقِط شخصيته على الآلهة. ومن هنا فإن من خلق الإله على صورته ليس الإنسان، وإنما الشعوب. وخلقت الشعوب الأساطير كرموز للطبيعة، لا كاستعارات ورموز عقلانية، إذ عبّرت عن العالم الحسي للإنسان البدائي الذي سيطرت عليه عواطفه لا عقله[10].

---

(10) قام محمد جابر الأنصاري باستخراج عباراتٍ ومقولات من مؤلفات ميشيل عفلق تزخر بـ«روح الأمة»، و«الخصائص الفريدة» و«التفرّد والتميّز»، و«الإرادة الإلهية» وغيرها، مترجمة بشكلٍ شبهِ حرفيّ من كتابات هيردر وخطبه في سياقها الألماني. انظر: محمد جابر الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد: كيف «احتوت» التوفيقية الصراع المحظور بين الأصولية والعلمانية والجسم المؤجل بين الإسلام والغرب: تشخيص حالة «اللاجسم» في الحياة العربية والاحتواء التوفيقي للجدليات المحظورة**، ط 2 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1999)، ص 416-420.

في القرن التاسع عشر تابع مؤرخ النهضة الإيطالية الألماني ياكوب بوركهارت التقليد الذي بدأه هيردر بالتركيز على التاريخ الثقافي وخصوصية كل شعب. لكنه ابتعد عن فلسفة التاريخ مؤكدًا التأريخ، وما يهمه ليس مبدأ روحيًا أو ماديًا ميتافيزيقيًا، بل الإنسان كما هو، وكما كان، وكما سوف يكون: الكائن الذي يأمل ويعمل ويتألم. أما المبدأ الثاني فهو الاستمرارية، وهي أكثر من مجرد الصيرورة، فهي تتضمن عنصر الوعي الإنساني والذاكرة والتقاليد، ومنها التقاليد الدينية، وتحافظ بالتالي على الشخصية والخصوصية.

أكد بوركهارت دور الكنيسة في رعاية المعرفة في العصر الوسيط، في «تلك العصور المظلمة»، كما آمن بدورٍ للدين في لجم اندفاع الإنسان الحديث إلى المادة والسلطة في عصر علماني، روحُ الإنسان فيه دنيوية مُوجّهة إلى مجال الأعمال وحب التملّك المعادي لكل ممارسة روحية صِرف. لذلك فإن إنجاز العالم الأنكلوسكسوني هو إحداث التسوية الكبرى بين الدين ومراكمة المال[11]. كتب بوركهارت ذلك قبل بحث فيبر في **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**.

نعود إلى مرحلة هيوم وكانْت الذي انتمى إلى تقليد التنوير الفرنسي والإنكليزي والفلسفة الألمانية في آن. وأحدث تحولًا كبيرًا بإجابته عن ريبيّة هيوم الفلسفية من خلال تأكيد المعرفة العقلية لما يصل إلى الحواس بالتجربة وذلك بواسطة أدوات عقلية معطاة قبل التجربة. هذا ما يعرفه الإنسان يقينًا. أما ما لا يعرفه فهو الأشياء كما هي، خارج المعطى الحسي. وهذه الأشياء بذاتها هي موضوعات لأسئلة أخرى غير سؤال: ماذا يمكنني أن أعرف؟

بنى كانْت نقده للميتافيزيقا على الحسية التجريبية الإنكليزية والاسكتلندية، لكنه لم يتوقف عندها بل صنع التركيب الفلسفي بين الحسية التجريبية والتقليد الأوروبي، وذلك من دون الأفكار المولودة التي استخدمها ديكارت في فلسفته، بل بتحديد آليات الفهم والتفكير المولودة والقائمة قبل التجربة: ومنها

(11) Karl Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History* (Chicago: University of Chicago Press, 1949), pp. 29-30.

القدرة على ترتيب المعطيات الحسية في أبعاد زمانية ومكانية، والقدرة المعطاة على إدخال رابط السببية في علاقة الأشياء بعضها ببعض.

أنجز الفكر الإنساني في القرن السابع عشر، في فكر التنوير تحديدًا، عملية انتقال تدرّجية متعرّجة من الانشغال بمعرفة الجواهر إلى تحليل الظواهر الطبيعية ولاحقًا حتى الاجتماعية، وتطبيق منطق العلم الرياضي في ربط عناصرها التي جرى تحليلها. ومثّل فلاسفة مثل هيوم ولوك وكانْت محاولات فلسفية بناء على هذا التقدم الفكري، أي إنهم عادوا إلى فلسفة تنتقد الفلسفة (الميتافيزيقا) وتتخصص بحدود المعرفة الإنسانية ومجالاتها. وكان من الطبيعي أن يأتي الانتقال لاحقًا في القرن التاسع عشر من فلسفة كانْت إلى المنظومات الفلسفية التي تبحث في الجواهر من جديد (فيشته وشلنغ وهيغل)، لكن على أساسٍ جديد هو التمكّن من معرفة الظواهر بالاكتشافات العلمية. وهكذا تحوّلتَ الفلسفة في الواقع إلى فلسفة الأفكار والمعرفة، لتصبح الأفكار هي الجواهر التي تبحث فيها «الميتافيزيقا الجديدة» التي أعقبت الثورة المعرفية.

في إطار هذا التفكير الفلسفي الجديد أصبحت الأسطورة بذاتها موضوعًا للتفكيك النقدي الذي بدأ بتفكيك الأسطورة الوثنية. لكنّ المنهج لا يعرف حدودًا وما لبث أن انتقل التفكيك النقدي إلى الأسطورة اليهودية والمسيحية. بذلك جرت عملية تدمير عالم من الرموز وضربٍ لعلاقة قدسية بين الناس الذين حملوا الأسطورة.

بصفته فيلسوفًا، أمضى كانْت حياته في تأسيس نظريته في المعرفة وفلسفته في فهم الإنسان وقدراته والأسئلة الدالة عليها. وقادته هذه النظرية إلى البحث في جذور الدين في العقل الإنساني. كما أنه موقَعَ نفسَه في تقاليد التنوير من خلال حوار صريح معها. وسبق أن تناولنا تعريفه التنوير الذي انطلق من أهمية استقلالية العقل الإنساني، وتحلّي عقل الإنسان بالشجاعة لتجاوز حالة الاعتماد على غيره. من بين التنويريين تأثّر كانْت بشكل خاص بجان جاك روسو، ولا سيما بمعالجاته تطوّر الطبيعة الإنسانية تاريخيًا في كتابه عن أصل اللامساواة بين البشر، كما تأثّر كذلك بالأسئلة التي طرحها هيوم كمحفّزات رئيسة في تطوره الفكري. وكمواصلة لأبحاث هذين المفكّرين أسس كانْت ما

اعتبره تحولًا كوبرنيكيًا في الفلسفة على أساس أنها علم الإنسان ورسم حدود العقل.

ثورة كانْت في الفلسفة ثورةٌ أنثروبولوجية. فسؤال الفلسفة الأساس عنده هو «ما الإنسان؟»، ومن هذا السؤال تتشعب الأسئلة كلها عن حدود العقل. «ماذا يمكنني أن أعرف؟» هو سؤال نقد العقل المحض؛ «ماذا علي أن أفعل؟» هو سؤال الأخلاق؛ «ماذا يمكنني أن آمل؟» هو السؤال الذي يقود إلى الإيمان بالله والآخرة وخلود الروح، وهو سؤال نابع من طبيعة إجابته عن السؤال الأخلاقي.

ميز كانْت أسئلة أخرى من بين التفسير الفلسفي للدين والعقيدة. وهو لم يتعامل مع الدين لا كخرافات، ولا كجزء من طبيعة البشر، بل من منطلق فلسفته الأخلاقية وكقضية اجتماعية. ونقد الدين عند كانْت عبارة عن إعادة تأسيسه باشتقاقه من حاجات إنسانية (أخلاقية بشكل رئيس)، الأمر الذي يتطلّب نقد الفهم السائد للدين ومظاهره الخارجية مثل المؤسسات والعبادات واللاهوت وغيرها. وأدى ذلك النقد إلى سوء فهم كانْت. فهناك من اتهمّه بتلفيق تسويات مع الدين بالاكتفاء بنقد مظاهره؛ وآخرون اتهموه بنقض الدين كله. والحقيقة أن نقض الدين كان ميله الأصلي، ولا سيما حين حاول تجاوز ثغرات تفسير المدارات الفلكية عند نيوتن التي احتاج في تفسيرها إلى تدخل الله بصوغ الكون وقوانين حركة الأجرام السماوية بقوانين نيوتن ذاتها، وذلك في كتابه في عام 1755 **التاريخ العام للطبيعة ونظرية السماء**. وتأثّر في بداية تطوّره الفلسفي (لكن عن بعد) بالألوهية الكلية عند شبينوزا وبالتأليهية عند فلاسفة التنوير أيضًا. وكان رأيه أن المادة الأولى التي صنع منها الكون هي وحدها من خلق الله، لكن كل ما تلا ذلك جرى بقوانين الحركة الذاتية للمادة وتطوّرها. وهو نمط متطوّر من التأليهية لا يتضمن مصمِّمًا للخليقة بقدر ما يتضمن تصوّرًا عن واهبِ الدفعةِ الأولى لحركة الكون. ومن الواضح أن دافع كانْت الرئيس في فهم العالم هو تأسيس هذا الفهم على قوانين العلوم الطبيعية. ومن هنا ليس لفكرة الله ومفهومه مكان في العلوم الطبيعية. ولهذا كتب كانْت في كتابه **نقد العقل العملي** إن لجوء الإنسان إلى الله بصفته خالق الأشياء كلها ليس تفسيرًا فيزيائيًا، ولا إثباتًا علميًا بقدر ما هو اعتراف بوصول الفلسفة

والعلوم إلى حدودها[12]. ومكان فكرة الله في علم الأخلاق يظهر كمثال أعلى في كتابه هذا (1788). وكان كانْت قد فنّد إثباتات وجود الله المتداولة في الفلسفة في كتابه **نقد العقل المحض** (1781). واعتبرها كلها نابعة من الخلط بين الفكرة والوجود، ومن مغالطة استنباط وجود الشيء من الفكرة. ولم يكن هدف كانْت في ذلك إلحاديًا، بل كان هدفه التبيين أن الإيمان بالله لا ينبع من فرضية نظرية، وأن إثبات وجود الله غير ممكن مثل إثبات عدم وجوده؛ وكذلك تبيين أن مكان قضية الدين والألوهية ليس في مجال العقل المحض. مثلما أن مسائل الحرية الإنسانية والروح وغيرها لا تعالج في هذا المجال، بل في مجال الأخلاق. وكان عليه أن يحدد مجال العقل وموضوعاته كي تتضح مجالات الأخلاق والإيمان. وكنا قد تطرّقنا إلى هذا الموضوع في المجلد الأول من الكتاب.

نفى كانْت عمليًا حتى التأليهية المجرّدة في كتاب العقل المحض. فالجواب عن سؤال «ماذا يمكنني أن أعرف؟» يتضمن ماذا لا يمكنني أن أعرف، ومن ضمن ذلك الله والروح، وكل ما يمكن أن نطلق عليه «الشيء بذاته»، غير ما يظهر لنا منه، أي الكامن خلف الظواهر، أي خارج نطاق التجربة الإنسانية؛ وهذا يعني أن التأليهية أيضًا غير ممكنة في مجال العقل المحض.

لكن ما أماته العقل المحض تُحييه الأخلاق. فالجواب عن السؤال «ماذا علي أن أفعل؟» لا يتضمن إلا قاعدة بدهية: عليك أن تفعل ما يجب عليك أن تفعل! أو بكلمات أخرى ما يأمرك به الأمر الأخلاقي المطلق القائم على حرية الإنسان المطلقة في الاختيار. وهو «افعل ما يمكن أن يكون قاعدة سلوكية للآخرين!». وهذا لا يضمن السعادة في هذا العالم لأحد، ولا يضمن حتى الحصول على مكافأة متواضعة، بل ربما يكون الشقاء والتعاسة الدنيوية من نصيب الإنسان الأخلاقي. ومن هنا تنبع الحاجة الإنسانية إلى السعادة في العمل الأخلاقي. وهي كامنة في الإيمان الذي يتضمن مكافأة في الآخرة، أو السعادة في الإيمان ذاته بأن الفعل الأخلاقي يجلب السعادة، أي إن الإيمان قد يُشعِر

(12) Immanuel Kant, «*Kritik der Praktischen Vernunft*,» in: Immanuel Kant, *Werke*, Hrsg. von Wilhelm Weischedel, 12 vols., 8. Aufl. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977), vol. 7, pp. 249-250.

الإنسان بالسعادة لأنه فعل فعلًا أخلاقيًا، وذلك بسبب عمق الإيمان نفسه، لا بسبب الإيمان بمكافأة في الآخرة. والحرية، وهي المصطلح المفتاح في فلسفة كانْت الأخلاقية، تعني أن يشرّع الإنسان قوانينه لذاته. والإنسان الأخلاقي يشرع لذاته قوانين تصلح للإنسانية جمعاء.

بسبب تركيزه اللاحق على جوهر الدين الأخلاقي نظر كانْت باستخفاف إلى خلافات المذاهب في شأن تفصيلات العقائد وأنواع العبادات. وعمومًا نشأت فكرة الدين الداخلي المستقل جوهريًا عن الديانات العينية في مراحل مبكرة من الحداثة، وعبّر عنها كانْت لاحقًا كما يلي: «الاختلافات الدينية مصطلح قديم مثل الأخلاقيات المختلفة. قد تكون هناك عقائد دينية تاريخية مختلفة، لكن لا علاقة لهذه بالدين نفسه وإنما بالتعبيرات في وسائل تقديم الدين والكتب الدينية، وهناك دينٌ واحدٌ نافذٌ وساري المفعول لجميع الناس في الأديان كلها. ولهذا فإن العقائد المختلفة هي بالكاد مركبات تحمل الدين، وهذه أمورٌ عارضة ومتغيرة عبر الزمان والمكان»[13]. وعند كانْت الديانة الداخلية هي التي تُمكّن من ممارسة الأخلاق القائمة بذاتها (ما يمكن أن نُسمّيه اليوم بالأخلاق العلمانية)، ومن دون هذه الديانة الداخلية تكون الديانات سياسية ومتعصبة. ما من تصوف ديني هنا، بل نجد موقفًا فلسفيًا قائمًا على التفكير بالدين باعتباره شأنًا داخليًا للإنسان، وليس ذلك فحسب بل يعتبر الدين الداخلي جوهر الديانات والمشترك بينها. هذا الموقف الفلسفي النخبوي أصبح لاحقًا يُميز ثقافة علمانية منتشرة في المرحلة المعاصرة. واتخذ كانْت موقفًا سلبيًا من الديانات التي تجمع الدين إلى السياسة، أو اعتبرها مراحل سابقة على اكتشاف الدين الداخلي. واعتبر الكاثوليكية واليهودية ديانات كهذه، فهي تصوّر الله ككائن يطلب الطاعة لا الإيمان والاقتناع. وهو يعتبر اليهودية عبادة (Cult) لا ديانة (Religion).

كما دفعه الانطلاق من الحرية والقانون الأخلاقي كأساس لفلسفته الأخلاقية إلى اشتقاق الدين من الأخلاق، لا الأخلاق من الدين. فتجنّب

---

(13) Immanuel Kant, «*Zum Ewigen Frieden, Ein Philosophischer Entwurf (1796)*,» in: Kant, *Werke*, vol. 11, pp. 225-226, footnote.

فعل الشر نتيجة الخوف من العقاب في الآخرة، أو فعل الخير طلبًا للمكافأة في الآخرة أيضًا لا يلاءَم مع القانون الأخلاقي، ولا تُشتق منه الأخلاق. وهو أيضًا لا يلاءَم مع الحرية كأساس لها. كما أوضح في مقدمة كتابه **نقد العقل العملي**(14).

كتب كانْت في مؤلَّفه **الدين في حدود العقل** (1793) أن الحرية هي فكرة تعين صفة إنسانية تخرِج الإنسان من الاعتباطية إلى مجال التعامل مع القانون الأخلاقي في التجربة العملية(15)، أي إن الحرية هي حرية القرار الأخلاقي، والأخلاق نابعة من العقل الإنساني (العملي) وفكرة الحرية، وفكرة وجود جوهر آخر عاقل، ومعها فكرة الدين، ليست ضرورية للأخلاق بحد ذاتها(16).

في كتابه **نقد العقل العملي** كتب أن فكرة الله تجسّد مثال الفضيلة الكاملة. والفضيلة تعتمد على العقل الإنساني الحر المستقل ذاته(17). وفي كتاب **الدين في حدود العقل** كتب أن كل إنسان عاقل يصنع له تصوّرًا عن الله، لأن كل إنسان بحاجة إلى مثال أخلاقي يتماهى معه(18). ولكن هذا الخروج الإنساني من الخاص إلى العام يجب أن يكون حرًا، والإجبار عليه يناقض مفهوم الإيمان. كما رفض كانْت الإلحاد ليس بصفته شرًا بذاته، بل لكونه ينكر حاجة إنسانية، ولأنه أيضًا يصعّب الفضيلة على البشر، إذ يجعلها بلا أمل. ومن هذه الناحية فإن الدين ليس ضروريًا للفعل الأخلاقي عنده، بقدر ما هو ضروري لسعادة الفاعل(19). فكرة الله إذًا مشتقّة في هذه الفلسفة، أما فكرة الفضيلة فأصلية. والدين يعني عنده التعامل مع القوانين الأخلاقية كقوانين إلهية. الدين من وجهة النظر الذاتية هو اعتبار واجباتنا الأخلاقية فروضًا إلهية(20).

---

(14) Kant, «*Zum Ewigen Frieden,*» pp.107-108.

(15) Immanuel Kant, «*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft,*» Drittes stuck, Algemeine Anmerkung, in: Kant, *Werke*, vol. 8, p. 805.

(16) Kant, *Werke*, Vorrede zur Ersten Ausgabe, p. 649.

(17) Kant, «*Kritik der Praktischen Vernunft,*» p. 256.

(18) Kant, «*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft,*» Viertes Stück, p. 840.

(19) Kant, «*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft,*» Dritter Abschnitt, p. 857.

(20) Kant, «*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft,*» Viertes Stück, Erster Teil, p. 822.

هذا في الواقع هو الدين الطبيعي النابع من العقل؛ وهو أساس كل دين، وهو الذي يتوصّل إليه المفكر من نقد الديانات القائمة بتجريدها من مظاهرها غير الجوهرية التي تخفي هذا الجوهر. أما الديانات الموحى بها فتتضمن عقيدتها غالبًا حوادث تاريخية معينة (فوق طبيعية) يؤمن بها أتباعها المؤمنون وكأنها وقائع حقيقية، من دون اعتبار حدود العقل. ومن هنا يؤكد كانْت الجوانب المتطابقة مع الدين الطبيعي في المسيحية، وينتقد نص التوراة، ويرفض أفكارًا مثل القدرية والعناية الإلهية التي تختار الذين تخلّصهم بغضّ النظر عن أعمالهم في الدنيا (مثلما رأينا في حالة الكالفنية والثيولوجيا الإسمانية قبلها).

الدين عند كانْت يتعلق أولًا وأخيرًا بأعمال الإنسان؛ وهو يرفض فكرة الشر المتوارث، أو القائم في طبيعة الإنسان[21]، وانتقد التوراة أو العهد القديم بحدة، ولم يتفق مع هيردر على التعامل معها كتعبيرات شعرية جمالية عند الشعوب، بل نظر إلى التوراة فلسفيًا نقديًا كحالة من البربرية والاستبداد، وكتجسيد للدولة الدينية (الثيوقراطية). فاليهودية كانت في نظره التعبير عن الثيوقراطية التي رفضها بحدة[22]، لأنها غير أخلاقية لناحية فرض الإملاء الديني ضد مبدأ الحرية، ولأنها تتضمن نوع الأجر والعقوبات التي تُنزلها بالخاطئين والشعوب الأخرى من أعداء اليهود، وبسبب احتفاظها بفكرة شعب الله المختار.

في الواقع يعلمن كانْت الدين باعتباره الدين الحقيقي كنيسة غير مرئية تجمع الأخلاقيين أو أهل الفضيلة من البشر. إنه «جمهورية القوانين الأخلاقية». وما يفعله الإنسان خارج ذلك، وخارج الحاجات الإنسانية فحسب بغرض «إرضاء الله» من دون علاقة بالأخلاق، أو بأوامر ونواهي الله الأخلاقية، هو مجرد تعصّب ديني من شأنه أن يقود إلى الهستيريا الدينية[23]. وإن إخضاع الأخلاق للعقائد، بمعنى تخيّل هذه العقائد أنها تعرف ما يريده الله يؤدي

---

(21) Kant, «*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*,» pp. 680, 811 and 868.

(22) المصدر نفسه، ص 792-794.

(23) المصدر نفسه، ص 803 و842.

إلى صراع مع «الدنيا»، ولاحقًا إلى صراع الإكليروس مع الدولة[24]. فالعقيدة يجب أن تخضع للأخلاق، لا العكس. وعلى هذه الفلسفة في فهم الدين أسّس ضرورةَ فصل الدين عن الدولة، باعتبار الإيمان مسألة فردية تخص المواطن لا الدولة، كما أنه رفض أن تعمل الكنيسة في السياسة بوسائلها الكنسية من هذا المنطلق نفسه. وربما لا يستطيع الإنسان أن يعيش من دون نصوص مقدّسة في ظروف تاريخية معينة، لكن لا يمكن أحدًا أن يجبر أحدًا على الإيمان بها.

ملحق: فيشتِه ونشوء الفكر القومي

في هذه المرحلة نشهد أيضًا تبلور الفكرة القومية باعتبارها فكرة قائمة بذاتها لدى فيلسوف ألماني هو يوهان غوتليب فيشته (Johann Gotleib Fichte) (1762-1814). ونكرر أن في هذه المرحلة تبلورت الفكرة لا القومية أو المشاعر القومية، ولا حتى المؤسسات التي حملتها. فهذه نشأت قبل فكرة القومية. وشهدناها في إنكلترا قبل ذلك بقرون خلال الصراع بين الملكية المطلقة والبابا، وفي نشوء الكنيسة الوطنية كجزء من هوية صاعدة للشعب والدولة، وشهدنا تبلورها أيضًا في فرنسا في الكنيسة الغاليكانية ما قبل الثورة الفرنسية، ولا سيما في عهد لويس الرابع عشر، ثم بشكل واضح في تأسيس الثورة الفرنسية الجمهورية وما رافق ذلك في البداية من دستور مدني لرجال الدين الكاثوليك تخضع فيه الجوانب الخارجية للكنيسة لسلطة القانون الفرنسي، وتأسيس جيش وطني وتوحيد ثقافي لغوي ومحاربة الألسن المحلية، وتوحيد المقاطعات والأوزان والمعايير المترية... وشهدناها في صراع الأراضي الواطئة ضد الإسبان في سبيل استقلالها.

لكن فيشتِه بلور فكرة القومية كجزء من فكر فلسفي ومن خلال تورط الفيلسوف في العمل السياسي لتوحيد الشعب للنهوض ضد الاحتلال الفرنسي، وبالتالي في إنتاج أيديولوجيا جديدة هي الأيديولوجيا القومية منفصلةً عن الفكر الديني التقليدي. وبلورها في أقل مؤلفاته عمقًا وأكثرها تأثيرًا في الوقت عينه. أقصد خطاباته في عام 1807 المعنونة **خطابات إلى الأمة الألمانية**، التي كتبها خلال الانتصارات النابوليونية على الدول الألمانية واحتلالها، ولا سيما بروسيا التي كانت أقواها.

---

(24) Kant, «*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*,» pp. 222 and 822-823.

واصل فيشتِه نظرية الوحدة الأصلية للشعب (Urvolk)، وتحول بذلك من نظرية الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي إلى الإشكالية التاريخية- الثقافية لوجود شعب، وإحساسه بهذا الوجود. وبهذا فإن وحدة الشعب وحقوقه لا تتأثر بما دمّرته الاحتلالات النابوليونية من مؤسسات قانونية ووحدة أرض. فهذه الأخيرة من تجليات وحدة الشعب ومظاهرها.

كان فيشته ثوريًا مؤيدًا الثورة الفرنسية، أخذ منها بلا شك مفهوم حكم الشعب وحريته. لكنه عرّف الشعب انطلاقًا من نسقه الفلسفي الذي ينطلق من الأنا الخالصة في قيادة نظرية المعرفة الكانتية إلى نهايتها القصوى، وتحويلها إلى نسق فلسفي يتعارض في النهاية مع فكر كانْت. ولا مجال لتفصيل ذلك هنا، لكن في التطبيق على مفهوم الشعب، ولاحقًا الأمة، رأى فيشتِه في سياق حديثه عما يميز الشعب الألماني في الخطاب الثالث عشر ما يلي: «من هذه الحدود الطبيعية التي يضعها الإنسان من داخله بطبيعته الروحية تتولد الحدود الخارجية. وليس مكان السكن بجباله وأنهاره هو من يحول الناس إلى شعب، بل على العكس، يسكن الناس سوية لأنهم شعب. وإذا كانوا محظوظين تحميهم جبال وأنهار معينة مع أنهم كانوا شعبًا قبل ذلك من خلال قانون طبيعي أسمى»[25]. ولأن تحديد الشعب عنده تحديد وجداني يقوم على اللغة والثقافة التي تقوم عليها وفعلها في الوجدان فإنه لم يتمكن من تجنب التنافس مع الدين. فهو في الخطاب الثاني ينتقد موقف المسيحية من الدولة والمجتمع والحياة الدنيا، وتأجيلها الحياة الأفضل و«الأبدية إلى حياة أخرى»، معتبرًا أن هذا استثناء بين الديانات، وأن الدافع الحقيقي للإنسان هو تأسيس السماء والحياة الأفضل على الأرض، وأن يكتشف اللانهاية والأبدية عليها[26]. وما هذا إلا مقدمة فيشتِه لفهمه أن القانون الإلهي قائم في الشعب، وهو المولّد الذي يدفع عملية الإنتاج الذاتي الروحي للشعوب. القانون الإلهي هو الشعب الأصلي الكامن في الشعب وفي كل فرد من أفراده[27]. فهو يفهم الأبدية في

(25) Johann Gottlieb Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, mit einer Einleitung herausgegeben von Alexander Aichele, Philosophische Bibliothek; 588 (Hamburg: Felix Meiner, 2008), pp. 211-212.

(26) المصدر نفسه، ص 129-130.

(27) المصدر نفسه، ص 132.

كيان الشعب الذي يكتشف الإنسان النبيل الذي تحدّر منه أن أثره في الحياة باقٍ ودائم لأن الشعب باقٍ ودائم (هذه هي الحياة الأبدية). وتستمد خواص الشّعب من لغته الأصلية (Ursprache)، وعلى هذا الجوهر ما قبل السياسي تقوم السياسة والتعددية داخل الوحدة... وغيرها. ولا يستقبل الشعب الواحد أكثر من لغة في داخله. والاختلاط، ولا سيما اختلاط الثقافات، يربك شخصية الشعب ويضعفها.

نشأ هذا الفكر في ظرف الاحتلال الفرنسي لألمانيا، لكنه تحول أساسًا لفكر قومي شوفيني يقدس الرابط الروحاني بين الفرد والشعب، ويجعل كلية الأمةً (أو ما سمّاه فيشته das Ganze) هي المحدد لسلوك أفرادها وأخلاقهم. ولا شك في أن هذا النوع من التفكير يؤسس تقديسَ قيم وعلاقات دنيوية عبر الانتماء القومي تنافس الديانات الممأسسة القائمة، إلا إذا قبلت الأخيرة أن تكون عاملًا مساعدًا في تأسيس هذه العلاقات، وترسيخ خصوصية هذا الانتماء.

الدليل على أن خطابات فيشته للأمة الألمانية هي نداء مقاومة للاحتلال الفرنسي في الواقع، كان خطابه الرابع عشر الذي يدعو صراحة إلى المقاومة[28]، ويشدد فيه على الوحدة الأصلية للشعب التي منها تنبع الهوية الوطنية، ولا سيما في حالة تفكك الدول والدمار، ومنه تنبعث الأمة والنهضة الروحية والأخلاقية. هنا يصبح الوعي الوطني، وللدقة هذه الحالة القومية، شرطًا لتأسيس الدولة الموحَّدة. وفصل فيشته بذلك ذات الأمة الوطنية التي يحملها كل فرد في داخله كشعور قومي، عن الدولة. ومن هنا ينشأ التوق باستمرار إلى ترجمة هذا الشأن إلى دولة، ومن هنا أيضًا تستحوذ على الحركات القومية فكرة الاعتراف بالجماعة التي تمثلها كقومية لأن الدولة عندها تتأسس على هذا الشعور الجمعي[29].

---

(28) Fichte, pp. 233-251.

(29) تأثر منظرون كثيرون للقومية العربية في القرن العشرين بأفكار فيشته، ولا سيما أن وضع الأمة العربية الواقعة تحت أنوع عدة من الاحتلالات، والمتشظية سياسيًا، يفرض على المفكر القومي أن يلجأ إلى أنموذج اللغة والثقافة والوجدان الجمعي. وهو ما توافر في فكر فيشته القومي لنهوض ألمانيا. وكتب ساطع الحصري يقول: «ظهر كثيرون من الكتّاب والمفكرين الذين أدركوا ما في القومية العربية من قوة خلاقة، وتنبأوا بالانقلابات التي ستندم عليها، ونصبوا أنفسهم للدفاع عنها. فإنّ «فيخته» =

في القرن التاسع عشر بدأت عمليًا كتابة تاريخ الجماعات الإنسانية كتاريخ وطني من منطلق الحق في تأسيس الدولة أو من منطلق الدولة ذاتها. وبدأ الفرنسيون بتطبيق ذلك من خلال تأليف كتب التاريخ للتعليم الرسمي،

= في ألمانيا - في إحدى خطبه التي ألقاها سنة 1808- شبّه الفكرة القومية بصور إسرافيل: إنها تحيي الأموات». انظر: ساطع الحصري، ما هي القومية؟: أبحاث ودراسات على ضوء الأحداث والنظريات، سلسلة التراث القومي. الأعمال القومية لساطع الحصري؛ 13، طبعة خاصة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985)، ص21. و«على الرغم من تشديد هيردر على اللغة إلا أنها برأيه لم تكن بالوضوح اللازم لتفضي إلى فكرة الأمة. لكن آراء هيردر في اللغة، كان من شأنها أن تؤدي بالمفكرين إلى نظرية سياسية أخرى... لما كانت اللغة بمنزلة القلب والروح من الأمة، فإنَّ الشعوب التي تتكلم لغة واحدة، يجب أن تكوّن دولة واحدة. غير أن هيردر لم يواصل استنتاجاته إلى حدّ تقرير هذه النتيجة المنطقية، بل توقّف عند حد القول بوجوب التمسك باللغة القومية». انظر: الحصري، ما هي القومية؟، ص 48.

لخص ساطع الحصري أفكار فيشته عن القومية في خطاباته كما يلي: «أكتفي هنا بتسجيل بعض الكلمات التي جاءت في خطبه [فيخته] المختلفة عن اللغة:

- اللغة جهاز الاجتماع في الإنسان.
- اللغة والأمة أمران متلازمان ومتعادلان.
- اللغة التي ترافق وتحدد وتحرك الفرد حتى أعمق أغوار تفكيره ومشيئته... تجعل من المجموعة البشرية التي تتكلم بها جماعة متماسكة يدبّرها عقلٌ واحد.
- إن الذين يتكلمون بلغة واحدة يكونون كلًا موحدًا، ربطته الطبيعة بروابط متينة، وإن كانت غير مرئية.
- إن الحدود الأساسية التي تستحق التسمية باسم «الطبيعة»، هي الحدود الداخلية التي ترسمها اللغات. فإن الذين يتكلمون اللغة الواحدة، يرتبط بعضهم ببعض - بحكم نواميس الطبيعة - بروابط عديدة، فيكونون كلًا لا يقبل الانفصام». انظر: الحصري، ما هي القومية؟، ص 52.

أدرك أبو خلدون ساطع الحصري مصدر الفكر القومي عند فيشته في الاحتلال الفرنسي لبلاده، وكتب في آراء وأحاديث في الوطنية والقومية: «ألقى فيخته خطبه الأربع عشرة في مدرج جامعة برلين، عندما كانت الجيوش المحتلة تقوم باستعراضات متوالية في شوارع العاصمة البروسية وميادينها. وتحتوي هذه الخطب على نظريات فلسفية في تاريخ حياة الأمة الألمانية، وأبحاث شائقة عن الحيوية الكامنة فيها، وعن وسائل التربية التي تكفل تجديد حياتها. وكل هذه النظريات والأبحاث ترمي إلى غاية واحدة، هي استنهاض الهمم في سبيل بعث الأمة الألمانية وإعادة بناء مجدها». انظر: ساطع الحصري، آراء وأحاديث في الوطنية والقومية، سلسلة التراث القومي. الأعمال القومية لساطع الحصري؛ 1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985)، ص 49. كما أدرك أن العنصر الإرادوي الإيماني أساس في تشكل الأمة، إذ على الناطقين باللغة المشتركة أن يؤمنوا بأنهم أمة وبالتالي أن ينتجوها من داخلهم. «هذه هي الفكرة الأساسية التي تسيطر على خطب فيخته وآرائه: كل الذين ينطقون بالألمانية، يؤلفون أمة واحدة. فيجب عليهم أن يؤمنوا بذلك، وينبذوا كل ما بينهم من فروق». انظر: ساطع الحصري، أبحاث مختارة في القومية العربية، سلسلة التراث القومي. الأعمال القومية لساطع الحصري؛ 17، طبعة خاصة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985)، ص 215.

وذلك في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. ولا شكّ في أن كتابة التاريخ هنا مطبوعةٌ بالكيان الوطني الذي يكتب التاريخ كأنه يقود إليه، وبحالة الشعور الدائم بالضحية من ظلم الآخرين أيضًا. والمنطلق في حالة فرنسا هو حالة المذلة الناجمة عن هزيمتها في حروبها مع ألمانيا في عامي 1870 و1871. وتولّدت هذه المدارس عمومًا من أبي التأريخ الفرنسي جول ميشليه (Jules Michelet) (1798–1874) مؤلف كتاب **تاريخ فرنسا**. إذ أصبح التاريخ شأنًا وطنيًا قوميًا، وما عاد شأنًا كنسيًا أو عائليًا أو دينيًا. ما عاد التاريخ موضوع السلالات الملكية الحاكمة أو موضوع تاريخ الكنيسة، بل أصبحت حتى الوقائع القديمة مثل العائلات والأبطال والرموز الدينية وغيرها كلها تدخل في إطار تاريخ الشعب. ولا شكّ في أن بسبب هذا تأثّر المؤرخون الفرنسيون بالفكر الألماني، ولا سيما فكر هيردر الذي كتب فلسفة لتاريخ الإنسانية تعتمد على اعتباره تاريخًا للشعوب. واختلف مؤرخ الثورة الفرنسية جول ميشليه عن فيشتِهِ في أنه لم يرَ غضاضة في الاختلاط، بل اعتبر الاختلاط والاندماج في الأمة أقوى عامل في ترسيخ الحرية. ولدينا هنا في الحالتين مفهومٌ للأمة يرفض التعددية داخلها، أولهما يقوم على افتراض الوحدة الأصلية العضوية (القائمة على عنصر أو لغة أو أصل مشترك، أو حتى عبقرية كامنة في الشعب مميزة له)، والثاني يقوم على الوحدة المتشكلة من الاندماج. وبالنسبة إلى ممثلي هذا الفكر القائم على التجربة الفرنسية تكمن «العبقرية» في هذا الاندماج، لا في وحدة عضوية أصلية كانت قائمة قبليًا. بهذا المعنى أيضًا أُسّس فكر قومي يقوم على مفهوم الأمة السياسية والوطن الذي لا يتجزأ، وهو فكر الجمهورية الفرنسية. وفي الحالتين ارتبط الأمر بتصوّر لدولة تمثل الأمة، وتعبّر عنها. ونشدان «الدولة/الأمة» هذا هو المميز للفكر القومي كفكر سياسي. وفي الحالتين لم يخلُ انتقال التوحيد من الفكرة إلى الواقع، من الإكراه واستخدام العنف. فالموضوع متعلق بالدولة في النهاية.

جرى تبنّي المفاهيم المختلفة للقومية كأيديولوجيا تساهم في تشكّل الأمم واستقلالها وسيادتها، ولا سيما لدى الحركات الوطنية التي عملت على التخلص مما أصبح يعتبر احتلالًا. هنا كما في ألمانيا لم يكن ممكنًا الاعتماد منذ البداية على الدولة في إنشاء الأمة وبث المشاعر القومية كما في

حالتي فرنسا وبريطانيا، بل كان لا بد من أن تسبق الفكرة الدولة، فالأخيرة لم تكن قائمة. ومن هنا تكرر أنموذج الفكر القومي عند هذه القوميات التي تأخرت بالتشكل، إذ لم تنشأ فيها الدولة والطبقة الوسطى والحداثة مبكرًا كي يكون تطور الفكر القومي «طبيعيًا»، بمعنى انسجامه مع الواقع من دون توتر أيديولوجي متنافر مع الواقع. في هذه الحالات كان للفكرة القومية دور تنويري ضد العلاقات التقليدية القائمة، أو أن التنوير اختلط بالفكرة القومية. لذلك حمل التنوير هنا إشكالات ومخاطر التنوير والقومية معًا لناحية احتمال التحول إلى الدولة الشمولية وإلى الإملاء على المجتمع وغير ذلك.

أنموذج ذلك هو اعتماد الحركات الوطنية الانفصالية الفكر القومي غالبًا. فبعد أن كان الأنموذج إمبراطورية أصبح حكم آل هابسبورغ أو آل رومانوف أو آل عثمـان يعتبر احتلالًا، وذلك في إيطاليا واليونان وبولندا وهنغاريا. ومن أبرز منظري القومية هذه جوزيبي ماتسيني (Giuseppe Mazzini) (1805–1872) الذي سيتبنى أفكار ميشليه في كتابه **التحالف المقدس للشعوب** (*La Sainte alliance des peuples*) (1849)، حيث يعتبر الاستقلال الوطني خطوةً أولى نحو تحقيق الوحدة الأوروبية. وعلى خلفية تفكّك الإمبراطوريات العثمانية والروسية والنمساوية- المجرية وإقامة دول وطنية غير متجانسة على أنقاضها، فُرض من أعلى في هذه الدول مبدأ الدولة الوطنية الذي كان قد تشكّل في فرنسا وألمانيا في ظروف مختلفة تمامًا. ففي ألمانيا نشأت الدولة وفكرة الوحدة على أساس وحدة الشعب الأصلية، وفي فرنسا نشأت على أساس اندماج الشعب عبر الجمهورية وفرض لغة وثقافة واحدة. وكان فرض أنموذج الدولة الوطنية بواسطة الحركات الوطنية على هذه المناطق التابعة للإمبراطوريات، والمتعددة الإثنيات والثقافات، أساسًا لنزاعات لم تنته منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر حتى أواخر القرن العشرين، وغالبًا ما اختلطت في هذه النزاعات الصراعات الوطنية والصراعات الدينية عندما تنوعت الإثنيات في الدين (أو المذهب) أيضًا. وفي بعض الحالات اختلطت بشكل لا فكاك فيه إلى درجة تحول الكنيسة نفسها إلى رمز قومي ومكون في الهوية كما في البلقان وبولندا.

لا يجوز أن نربك علمانية الفكرة القومية بمرجعيتها الجديدة غير الدينية، وقدسيتها الدنيوية، مع تدين المؤمنين الذين لديهم مشاعر قومية في الوقت

عينه. فهؤلاء لا يرون تناقضًا بين الدين والقومية بل يبحثون عن المشترك. ويقع التناقض حين لا يتطابق الإيمان الديني مع الانتماء أو «الإيمان» القومي. عندها تنشأ توترات عدة لا حل لها إلا بفصل الدين عن القومية وإنشاء مفهوم جديد للانتماء إلى الأمة عبر المواطنة في الدولة/الأمة... واحتمالات كثيرة أخرى ليس هنا المجال لشرحها، إذ قد تنتج قومية علمانية متطرّفة تتبناها الأقليات الدينية عادة لتكون أداة اندماجها في مجتمع تنتمي فيه الأغلبية إلى دين آخر، وإذا تحوّلت أداة للسيطرة بدلًا من الاندماج تنتج تدينًا متطرّفًا عند الأغلبية كردة فعل وغير ذلك من الاحتمالات التي لا مجال لشرحها هنا.

ولّد ارتباط المواطنة والحقوق السياسية بالانتماء إلى القومية أو إلى الدولة الوطنية (وهما أمران مختلفان) التعليم الوطني الرسمي الذي يشمل توحيد تعليم التاريخ واللغة وغيرها بما يؤسس تكوينيًا لقومنة الانتماء إلى دولة- أمة، ونشوء الأحزاب الوطنية التي تؤكد الهوية القومية في سياق طرح مسألة الحقوق، كما ولّد إجراءاتٍ خطرة تحوّلت إلى سببٍ للحرب ونتيجة لها في الوقت نفسه، وفي مقدّمها مسألة الأقليات، التي لا يمكّن أن تنشأ بالمفهوم المعاصر لها إلا في إطار دولة قومية. ومن هذه الإجراءات نقل المجموعات السكانية من الدول المتعددة القوميات، والطرد وإعادة التوطين (Transfer) لتحقيق التجانس، وإجراءات منح الجنسية للمشارك في القومية، وإجراءات نزع الجنسية عن المعارضين السياسيين في كثير من الحالات أيضًا، وهو إجراء أخذت به الدّول الأوروبية في فترة ما بين الحربين الأولى والثانية، وهي فترة صعود الهستيريا القومية الشعبوية.

ثانيًا: العقلانية باعتبارها نسقًا فلسفيًا وفلسفة هيغل الدينية كمفترق طرق فكري

يمكن مع بعض الحذر القول على سبيل التعميم إن الثورة الفرنسية وفلسفة التنوير التي سبقتها تشاركتا في أمورٍ عدة منها الموقف السلبي من الكنيسة لأنهما ربطتاها بالنظام القديم. وأدى الموقف من الوعي الأسطوري، وتحميل الجهل مسؤولية الآفات الاجتماعية إلى موقف سلبي من الدين عند

عدد من مفكري التنوير الفرنسي. أما التنوير الألماني فكان موقفه من الدين عمومًا أقلَّ تصلّبًا من الفرنسي، لأن توجّهه النقدي من الدين اتّخذ منحى تعديلِ مفهوم الدين كي يتلاءم مع قدرة العقل، كما فعل كانْت الذي تناولنا أفكاره أعلاه، وبشكل مطوّل في الجزء الأول من هذا الكتاب أيضًا، وذلك في سياق عرض بعض النظريات عن الدين. ومنها أن الدين حامل للأخلاق، ولا سيما على المستوى الشعبي، وحافظ للتماسك الاجتماعي.

يمكن الحديث عن دور الاكتشافات العلمية في تقدم المجتمع وصحة الإنسان الجسدية وفي تغيير نمط حياة الإنسانية. لكن ليس بوسع الاكتشافات العلمية القيام بهذا الدور الأخلاقي.

تطرح الاكتشافات العلمية تحدّيات عقلية أمام الدين. وتجلّت التحدّيات الجديدة في نشوء أنماط حياة سياسية اجتماعية ثقافية جديدة في المدن المتطورة بسرعة، ونشوء البرجوازية وفئة العمال الأجراء والمتعلمين والبيروقراطية كقوى اجتماعية من خارج الطبقات التي تعاملت معها الكنيسة حتى ذلك العصر. كما أدى تطور العلوم الإنسانية والفكر النقدي إلى نشوء الدراسات التاريخية للتوراة، مع توالي نتائج اكتشاف الرحالةِ والباحثين الدياناتِ الأخرى. وتقاطعت هذه الدراسات والاكتشافات وجعلت حقائق الديانة المسيحية المطلقة تبدو نسبية جدًا.

دفعت هذه التطوّرات المدافعين عن الدين والمتمسكين بدوره إلى البحث عن جوهره، للعودة إليه. فما عاد التمسك بالتفصيلات والأمور التي صارت تبدو نسبية يجدي. ولا بد من البحث عن الثابت والمطلق في المتحولات. والمقصود هنا بالجوهر هو تلك الجوانب في الظاهرة الدينية التي لا تمسّها هذه التحولات، بل قد تعيد تأكيد خصوصية وظيفتها. وهذا ما نجده في الواقع عند المتنورين الألمان مثل موزيس مندلسون وإيمانويل كانْت وجورج فريدريك هيغل في تعاملهم مع الدين، بمعنى في جهدهم في تحديد جوهره وخصوصيته.

بعد ردة الفعل الدينية على التنوير من جهة، ونشوء الفلسفة التجريبية على ربيبتها (ذات البعد التشاؤمي بالنسبة إلى قدرات العقل في مقابل تفاؤل التنوير من

جهة أخرى) تجلّى مأزق الفلسفة كنسقٍ كلي تاريخاني يجمع إجابات من منطلق واحد عن أسئلة العلم والدين والأخلاق. ووقفت الفلسفة أمام تحديين يشككان في صدقيتها والحاجة إليها: ردة الفعل الدينية المحافظة على التنوير والفلسفة عمومًا بعد الثورة الفرنسية؛ والفلسفة التجريبية التي تشكّك في النسق الفلسفي القائم على مبادئ مجرّدة. وكان هذا هو التحدي الذي افتتح عودة الميتافيزيقا في ألمانيا القرن التاسع عشر بمعالجة أسئلة هذا المأزق الذي عبّر عنه هيوم وحاول كانْت حلّه عبر نظرية المعرفة، وتتويجها في النظام الذي حاول هيغل أن يؤسس عبره انسجام العقل مع ذاته واكتشافه لذاته في تجلّياته عبر الطبيعة والتاريخ، ثم في مجال الحقيقة المطلقة في الفنّ والدين والفلسفة. واحتوى هيغل الدين مع الفلسفة في مجال الفكرة التي تتجلى في تطور التاريخ، ومجالات المعرفة من خلال عملية معرفتها لذاتها، إلى أن تصل إلى الفكرة المطلقة.

كان من الطبيعي أن يربط هيغل بين الدين والفلسفة، إذ شيد فلسفته على وحدة الوجود والذات والموضوع، كما فعل شبينوزا الذي اقترب في وحدته من الألوهية الكلية (Pantheism)، مع الفارق الكبير في أن هيغل اعتمد مبدأ تجلي الفكر في الوجود كتطوّر تاريخي من البسيط إلى المركب، ومن المجرد إلى العيني، ومن الذاتي إلى الموضوعي، ومن الموضوعي إلى المطلق عبر وعي الذات.

الله عند هيغل، كما عند أصحاب الفلسفة الكلية (أو الديانة الكلية) مثل شبينوزا، لم يكن وجودًا أو كيانًا مضافًا إلى العالم. يكتب هيغل عن الفكرة. والفكرة عنده موجودة في العالم، بل هي «مادته» الأولى منذ البدء، لكنها ليست فكرة فعلًا إلا حين تتعرف إلى نفسها في الدين والفلسفة، أي في الروح المطلقة. الفكرة بذاتها تتجسد كفكرة في الوجود وفي التاريخ، وهي علم حين تفكر بذاتها كوجود متجسد. لكنها تصبح فكرة لذاتها عندما تفكر بذاتها كفكرة فتدخل مجال المطلق. عبر الدين تتعرف الفكرة إلى نفسها عبر روحانية الإنسان، بصوغها روح الموضوعية، فتصبح بهذا التعريف، وبهذه الصيرورة روحًا مطلقة، كما تتعرف إلى نفسها عبر العلم بالتعرف إلى قدرة الإنسان العقلية على التجريد والاستقراء والاستنباط، وعلى فهم قوانين الدنيا، كما تتعرّف إلى نفسها في الفلسفة بالتعرّف إلى العقل الكلّي.

للتعبير عن الوحدة بين الله والعالم والفكر والطبيعة والتاريخ استخدم هيغل فكرة الروح. وظهر ذلك بشكل جلي في فلسفته منذ كتابه **علم ظهور الروح** في عام 1817، معيدًا الاعتبار إلى وحدة الوجود الذي من الممكن القول إنه كان قائمًا في تفسيرات معينة للمسيحية والإسلام. والمقصود هو تلك التي سبقت التصورات التي تفترض الله كيانًا مستقلًا، أو وجودًا مضافًا إلى العالم، أو وجودًا مضافًا إلى الوجود. بهذا المعنى يكمن أساس التنوير في هذا التيار في عنصرين: **أولهما** أن العالم والمجتمع والتاريخ كلها تُفهم بالعقل؛ **وثانيهما** أن الله متحققٌ في العالم وفي الإنسان، وليس كيانًا عاقلًا غريبًا خارجيًا لا بدَّ من إرضائه بالطقوس وبتطبيق شريعته. والتنوير هنا ليس فصلًا بين العقل وموضوعه كطبيعة، كما في فكر التنوير في القرن الثامن عشر، حتى لو كان هذا الموضوع هو الدين نفسه، بل هو فهم تجسّد الفكرة أو الروح الأصيلة في العالم، وفي التطور التاريخي. ولذلك ظهر فكر هيغل على أن له وجهًا مضادًا للتنوير، مع أنه في الواقع كان نقدًا متقدّمًا للتنوير. كان محاولة لقيادة التنوير إلى عقلنة المجالات كلها بما فيها الدين؛ كان محاولة لتحويل التنوير إلى فلسفة، بالانتقال من تجلياته النقدية التي وصلت قمتها في كانْت الذي وصل بالنقد إلى وضع حدود العقل والدين والأخلاق وعلم الجمال. الهيغلية هي نقد النقد هذا بحثًا عن تأسيس الفلسفة العقلانية من جديد.

لا شكَّ في أن هذه المقاربات للعالم هي مقاربة متفائلة معرفيًا، ومن هنا نصرّ على أن فيها وجهًا تنويريًا. فالعالم فيها لا يبدو غريبًا عن العقل. لأن الطبيعة تجسّد الفكرة، والمؤسسات الاجتماعية هي موضعةٌ لها. ومن خلال العلم والفن والدين والفلسفة يتعرّف العقل في الواقع إلى ذاته. لكن كما أن هذه الأفكار تتضمن إمكانية التنوير، فإنها تتضمن أيضًا إمكانية الأيديولوجيات الشمولية.

ليست هذه الاحتمالات والنزعات التنويرية والشمولية قائمة في النظريات الفلسفية التاريخانية التي تنطلق من وحدة الوجود كما في حالة الهيغلية فحسب، بل في فكر التنوير نفسه أيضًا الذي يفصل الفكر عن العالم، وقد يحوّل العقل إلى مجرد أداة، وكذلك في الأيديولوجيا الدينية نفسها التي تشخصن الله، وقد تفرض باسمه نظامًا شموليًا بحجّة إرضاء كائن عاقل مضاف إلى الوجود تمثّل

هي مشيئته. ومن هنا جاء نقد التنوير في القرن العشرين، من منطلق أن من يحوّل العقل إلى أداة، يحوّل الإنسان أيضًا إلى أداة[30]. ومن هنا لا يوجد جذر محدد للأيديولوجيا الشمولية في فلسفة معينة، بل في نمط التعامل الأيديولوجي مع تيارات فلسفية مختلفة. خطر الشمولية هو خطر ثقافة سياسية معينة. وهو خطر محدق بتيارات فكرية عدة، ولا ينبع من فلسفة محددة.

جاءت ردة فعل شوبنهاور (Arthur Schopenhauer) (1788-1860) التشاؤمية على تفاؤل هيغل المعرفي[31]. وانتهى القرن التاسع عشر برد فلسفة نيتشه الإرادوية على عقلانية هيغل، وهو الرد الأكثر تأثيرًا، بإعلان موت الإله. كما انتهى بالثورة المعرفية التي تجلّت في نظرية التطوّر الانتقائي الطبيعي عند داروين، وتلتها نظريات كارل ماركس ودوركهايم وماكس فيبر الاجتماعية. وقبلهم كتب لودفيغ فيورباخ (Ludwig Feuerbach) (1804-1872) منتقدًا إخراج الله من الإنسان وإبعاده عن العالم، كنزعة واضحة في الديانة المسيحية الغربية منذ القديس أوغسطين، ووضعه كحقيقة منفصلة عن الإنسان في السماء كعملية «تصنيم»، وداعيًا إلى استرجاع الإنسان جوهره المغترب منه بهذه العملية.

قبل أن يجري هذا كله في تاريخ الأفكار أوصل هيغل الدين إلى أقصى عقلنة ممكنة بتحويله إلى جزء من تعرّف الفكرة إلى ذاتها كدرجة تسبق الفلسفة

---

(30) هذا هو محور طروحات ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو في نقد فكر التنوير، بكشف جدليته الداخلية وذلك في كتابهما الذي صدر في عام 1947 تحت وطأة الظل الثقيل لحوادث الحرب العالمية، وتحت وطأة عمليات الإبادة التي شهدتها.

(31) من الصعب القيام بشرح مختصر لفلسفة شوبنهاور. وهي تستحق اهتمامًا لم تحظَ به بعد لأسباب عدة لن نتطرق إليها الآن ونكتفي بتأكيد ما قاله بأن لا وجود لواقع مادي خارج التمثلات التي نراها أو نشعر بها، وخارج قوة الإرادة العمياء القائمة موضوعيًا والمنعزلة عن المعرفة ذاتها، والتي يجب أن تكون هي موضوع المعرفة العلمية. وبدأ عمليًا بنقد عدم مثابرة كانْت في هذا الموضوع، وأن الشيء بذاته هو الكامن خلف الظواهر، الذي لا يمكن التعرف إليه، بل هو موضوع الإيمان والعقائد فحسب، هو تناقض معرفي يقلل من تماسك نظرية كانْت في المعرفة، ولا فرق بينه وبين موضوعية وجود الفكرة عند أفلاطون (وقد قصد بذلك أن ينتقد هيغل). انظر: Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, Translated from the German by E. F. J. Payne (New York: Dover Publications, 1969), vol. 1, pp. 1, 3, 27, 31, 149 and 170.

لم تتوافر لدي النسخة الألمانية في أثناء الكتابة.

في معرفة المطلق. بما أن موضوع الفلسفة والدين هو الحقيقة والمطلق لكن من زوايا نظر مختلفة، فإن الدين هو تأمّل في العالم من زاوية نظر المطلق عند المؤمنين، في حين أن الفلسفة في عملها التأمّلي هي معرفة المطلق بأدوات العقل، وهي بالتالي أعلى درجات تعرّف المطلق إلى ذاته. الفلسفة بهذا المعنى تصبح صلاة وعبادة لله، وإن كانت صلاة بطريقتها. ففلسفة التاريخ هي تفسيرٌ لفعل الله في التاريخ عمليًا، وفلسفة الدولة هي إدراكٌ لما هو إلهي على الأرض. والدولة تموضعٌ للمطلق عبر مأسسة ما هو عمومي وما هو كوني في علاقات البشر بعضهم ببعض. أما المنطق فهو عرض لله عبر الفكر المحض[32]. ويبيّن هيغل أن الصيرورة الجارية في التاريخ هي عبارة عن بيان الدين كعقل بشري، فالتاريخ يعيد إنتاج المبدأ الديني المسيحي أيضًا في الحرية الإنسانية.

هذا المبدأ هو مبدأ كل فلسفة تاريخ تنويرية. فهي تقرأ التاريخ كتعبير عن تحقق مبدأ سام أو أعلى مثل العقل أو الحرية يسير به في عملية تقدم عبر الزمن. فتتعلمن هنا فكرة العناية الإلهية، وما فلسفة التقدم إلا علمنة لفكرة العناية الإلهية بضمان المستقبل بتحقق مبدأ ما. لا يبدو هذا فكرًا مسيحيًا، وهو في كونه فلسفة عقلانية أقرب إلى فلسفة أفلاطون تحديدًا، لكنه في تاريخانيته الميتافيزيقية الغائية أقرب إلى المسيحية منه إلى فكر العصور الكلاسيكية ما قبل المسيحية. فالخلاص الدنيوي ما كان يمكن أن يجد طريقه إلى عقول القدماء، لأنها نتاج مكثّف عن الأمل المسيحي وتوقعات قدوم المسيا اليهودي مع أنها بعيدة زمنيًا عنهما. فلسفة هيغل كما رآها هو تعبير عن مبدأ ديني/ فلسفي. إنها فكرة العقل/ الله في التاريخ، أو باختصار فكرة الفكرة. لكن خطته غير مفتوحة لصراع لا يتوقف بين القائم وما يجب أن يكون، لأنها في كل مرحلة تحقق تصالحًا مع الواقع، وهي تحقق تصالحًا أخيرًا في عصره، إذ تجد الفكرة ذاتها في المسيحية البروتستانتية والدولة والفلسفة التي يعبّر هو عنها. لكن الحلقة تعود وتنكسر عند تلامذته الهيغليين الشباب، لتتصارع الفكرة مع الواقع، وليتصارع المنهج الجدلي الهيغلي مع النظام الفلسفي الهيغلي، ولتجد عنها تعبيرات خلاصية فردية وجماعية في مقاربات كيركيغارد الوجودي حيث

---

(32) Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought*, Translated from the German by David E. Green (New York: Columbia University Press, 1964), p. 41.

البحث في الدين عن خلاص فردي وتحرير اغتراب المسيحية عن ذاتها في الإيمان الوجودي، وفي مقاربات ماركس حيث البحث عن خلاص جماعي يحرر الإنسان من الاستغلال والاغتراب والدين... إلخ.

بدأ هيغل محاضراته في فلسفة الدين التي سوف نعرضها بتوسّع أكبر هنا، بالقول إن موضوع الدين وموضوع الفلسفة هو الحقيقة الأبدية في موضوعيتها. وهذه هي الله ولا شيء غير الله، وفهم الله، عبر فهم شرح الله لذاته في الطبيعة والتاريخ. فهو الوجود الضروري بحكم تعريفه، الذي يتضمّن وجودُه جوهرَه، ويتضمن جوهرُه وجودَه. وانشغل الهيغليون لاحقًا بالاختلاف على هذه المعاني: هل هي فعلًا لاهوت بصيغة الفلسفة؟ أم أنها فلسفة إلحادية في الواقع (كما اعتقد برونو باور مثلًا) مع أنها تسمي قوانين الطبيعة والتاريخ فعل المطلق؟ إن فهم الواقع كتجسّد الفكرة، أو كتجسد الله عبر التاريخ، وتسمية الفلسفة فهمها العقلاني للطبيعة والتاريخ كـ «تعرّف الفكرة إلى ذاتها» هي أدوات للتفكير في إطار منهج عقلاني، أو هي ذاتها منهج عقلاني في عرض نتائج التحليل في نسق فلسفي يعيد تركيب الواقع. ويصعب تحديد إيمان صاحب هذا التحليل مع أنه يفرد للدين دورًا مركزيًا، ويعلّل البروتستانتية نفسها عقليًا.

الله عند هيغل هو حقيقة كل شيء. وهو ليس الطبيعة، ولا هو «الكل» خلافًا لما يقول به أصحاب القائلين بألوهية الكل، أو الكليانية الإلهية كما في حالة شبينوزا. فالطبيعة عند هيغل ليست واعية لذاتها، وبالتالي فإن حقيقتها ناقصة، ولا تكمن الحقيقة فيها بل في وعي الحقيقة لذاتها في مجال الروح في الدين والفلسفة[33]. وجوهر الروح هو الحرية، وهي تبدأ مع تحررها من المادة، أي في التفكير. تبدأ الروح طريقها في الوعي بنفي المادة، وتتطور عبر الوعي المباشر (البداهة) والتمثلات والتفكير. وهو الثلاثي الذي يميز الفن (البداهة) من الدين (التمثلات) ومن الفلسفة (التفكير)، وهو القائم في كل منهم على

(33) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, «*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, III*,» in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp-Taschenbuch-Wissenschaft; 601-621, 21 vols. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969-1979), vol. 10, § 381, pp. 17-25.

حدة أيضًا، أي إن الثلاثي قائم على درجات متفاوتة في كل من الفن والدين والفلسفة على حدة.

تتضمّن الروح المطلقة الفن والدين والفلسفة. لكن الدين هو أكثر أنواع التفكير بالمطلق انتشارًا بين الناس، وبهذا المعنى فإن الدين يقوم بدور الفلسفة بين الناس في المكان، وبدور ما قبل الفلسفة في تعرف الروح إلى نفسها في الزمان. إنها أكثر الطرائق سهولة على الناس للتواصل مع المطلق. ومن هنا أهمية الدين في الوعي الإنساني، فمن دونه يبقى الناس أقرب إلى الطبيعة منهم إلى الحضارة البشرية. كما أن أهميته تكمن في أنه ينطلق من الحياة الأخلاقية ويؤسسها: «ينطلق الدين الحقيقي والتدين الحقيقي من الحياة الأخلاقية. إنها الحياة الأخلاقية التي تفكّر، أي التي تصبح واعية لكونية جوهرها العيني الحر»[34]. والدولة كذلك تقوم على الموقف الأخلاقي الذي يقوم على الدين. وبما أن الدين هو الحامل الرئيس للوعي الأخلاقي فلا بد من أن تكون للدولة علاقة بالدين.

يصعب أن يجد المرء تعبيرات فلسفية أقوى من تعبيرات هيغل هذه لوصف مكانة الدين في دوره التاريخي في تمدين المجتمعات ونقلها من الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية، ووصف دور الدين الأخلاقي.

رأى هيغل أن في جوهر المسيحية يكون الإنسان محكومًا بالحرية في علاقته المباشرة بالله؛ وهي حرية بالمعنيَيْن: التحرر من المحددات الاجتماعية القبلية والإثنية في تحديد المعتقد، وحرية الخيار الإيماني. وبهذا المعنى فإن جوهر المسيحية هو الحرية، بتحررها من قيود الإثنية اليهودية ومن ارتباط الدين بالشعوب الصغيرة (المقصود بها هنا الديانات الإثنية الموجّهة إلى شعوب مخصوصة أو «مختارة») عمومًا؛ والبروتستانتية هي المعبّر الأفضل عنها في رأي هيغل لأنها أزالت بقية الوساطات بين المؤمن والله، ومن ضمنها نظام الكهانة والشعائر الكاثوليكية. فهم هيغل إدراكه للمسيحية كمحتوى روحي للدين المطلق، وأخذ حتى بمفهوم الألم والخلاص باعتباره مرحلةً من مراحل التأمل. لذلك لا نجد في نقده الدين كتابات ساخرة ضد المسيحية مهما اجتهد

---

(34) Hegel, «*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, III,*» § 552, pp. 354-355.
تكثف الفقرة 552 من إنسيكلوبيديا العلوم الفلسفية لهيغل أهم أفكاره عن الدين.

الباحث في ذلك. وقد يحاجج ضد مفاهيم لاهوتية، لكنه لا يسخر أبدًا من الدين أو رجال الدين. يصح هذا الوصف حتى على مرحلة شبابه حين انتقد الدين عمومًا، والمسيحية خصوصًا، وكان أقرب إلى فكر التنوير الفرنسي في نقده هذا، وللدقة أقرب إلى روسو. لكنه في شيخوخته عبّر بشكلٍ واضح عن مسيحية فلسفته[35]. لذلك ليس تاريخ المسيحية في نظره إلا انتشارًا لقوة القرار الحر اللانهائي. ويمتد هذا التاريخ منذ قبول الشعوب الجرمانية بالإيمان المسيحي عبر سيطرة كنيسة روما، حتى الإصلاح البروتستانتي الذي صالح الكنيسة والدولة، والضمير والقانون. واعتبر هيغل الذي لم يرَ المسيحية الشرقية جزءًا من هذا التطور، أن لوثر هو أوّل من فرض الاعتراف بالإنسان كإنسان (والمقصود كإنسان قائم بذاته، أي كفرد) في علاقته بالله. كما اعتبر التنوير الفلسفي النتيجة المترتبة عن هذا الإصلاح الديني، وكذلك الثورة الفرنسية. فقد بدأ مشروع التنوير التاريخي عمليًا بتحرير الضمير الفردي من سلطة البابا، وهذا ما حرّر الإرادة الذاتية للإنسان لتقرر مصيرها وشكلَ تنظيمها الاجتماعي بالاستناد إلى الضمير، حيث يكون مبدأ الدولة الفكرة المسيحية في الحرية والمساواة. وفيما كان محتوى الإيمان المسيحي عن الحرية والمساواة محددًا بالوحي عند لوثر فحسب، أصبح الفكر الأوروبي مرجع ذاته حيث يقرّر الهدف بموجب إرادته[36]، وهذا ما نجده في إعلان حقوق الإنسان والمواطن بعد الثورة الفرنسية.

الحقيقة أن هذه تفسيرات متأخرة للدور الموضوعي لفكر لوثر، لا فكر لوثر ذاته. ونجدها غالبًا في العالم البروتستانتي، كما في حالتي كانْت وهيغل وفيبر. لكن مصادر الفردية قائمة أيضًا في الأنسنية الكاثوليكية في عصر النهضة، وفي الفلسفة الرواقية قبلها، أما البروتستانتية الإنكليزية والاسكتلندية فتأثير الفكر اللوثري فيها محدود. ولا يصح القول أصلًا في رأينا إن الفردية فكرة فلسفية أو لاهوتية من بنات أفكار مفكر بعينه، بقدر ما تتطور في واقع ممارس ومعيش في ظروف تاريخية اجتماعية وسياسية محددة بالتفاعل مع التطور الثقافي والروحي لمجتمع بعينه.

(35) Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, p. 25.

(36) المصدر نفسه، ص 34.

سبق أن كتبنا أن التنوير الألماني تأثر بروسو بطرحه أسئلة الحرية وثمن التقدم الذي يدفعه الإنسان وغيرها. وكذلك تأثر هيغل الشاب به، وقدّر عمله عاليًا. وكان التناقض الذي شغل روسو كثيرًا هو التناقض بين كونية الإنسان وكونه مواطنًا في الدولة. الإنسان بموجب الثقافة السائدة في الـ «بولِس» اليوناني في العصر القديم هو مواطن دولة أو عضو في جماعة، وليست إنسانيته خارجها بشيء. في حين أن المؤمن في المسيحية هو أولًا وقبل كل شيء إنسان كوني عام، وهذا لا يصلح لدعم وتدعيم مواطنته أو عضويته في الدولة. لا تصلح المسيحية عند روسو لأن تكون ديانة مدنية وطنية، كما أسلفنا. ولم يجد روسو حلًا لهذا التناقض إلا في نشوء ديانة مدنية وتخلّي الإنسان عن حقوقه الفردية عبر العودة إلى مدينة العصر القديم التي يجتمع فيها الإنسان والمواطن عبر الانتماء إلى الجمهورية. هكذا جسر روسو الفجوة القائمة بين الإنسانية المسيحية «غير الوطنية»، ووطنية العهد القديم الخالية من الإنسانية.

كان هذا التخلّي عن الحقوق الفردية موجودًا أيضًا عند هوبس، لكنه يظهر كتخلٍ عن كل شيء مقابل الحياة بأمان؛ أما في عقد روسو الاجتماعي فالإنسان يتخلى عن حقوقه مقابل أن يكسب كلَّ شيءٍ عبر التحامه بالإرادة العامة. يجب أن تتطابق الإرادة الخاصة لسائر الأفراد مع الإرادة العامة، وهذا هو جوهر العقد الاجتماعي عند روسو من حيث كونه ليس تعاقدًا بين ملك وشعب، ولا بين أفراد فحسب لإنتاج سلطة خارجهم، بل هو تعاقد الأمة مع نفسها عبر الإرادة العامة وهي ليست إرادة الأغلبية، بل هي التعبير عن المصلحة العامة للجميع. وكي تتواصل الإرادة الخاصة مع العامة يجب أن يدعم ذلك بالوجدان الديني، وهذه هي وظيفة الديانة المدنية عمليًا عند روسو، التي سوف نعود إليها مرة أخرى لاحقًا.

في النظام الروماني القديم، نظام ما قبل الثورة الفرنسية الذي انتقده روسو، كانت الدولة تتعزز بالدين بحسب فائدته للدولة، أما في المسيحية فعلاقة الإنسان بالدين تتعزز بحسب حقيقة الدين. وكانت النتيجة أن الدين الكوني للإنسان دين صحيح، لكنه غير مفيد. أما الأديان الوثنية الجزئية فمفيدة

لكنها غير صحيحة، لهذا حاول روسو حل هذا التناقض في الدين المدني بين الدين والدولة، وبين المواطن والإنسان[37].

في حالة هيغل الشاب، طالب اللاهوت، تقاطع هذا الجهد الروسوي مع البحث الدائم عن الروابط الحقيقية التي تحافظ على تماسك المجتمع وتشكّل صلته بالدولة. وكان هذا هو المعنى الأصلي لمفهوم دين الشعب (Volksreligion) عند هيغل. إنه أقرب إلى مفهوم الديانة المدنية في عصرنا منه إلى مصطلح التدين الشعبي الذي نستخدمه في العلوم الاجتماعية المعاصرة. وتوصّل في آخر حياته (منذ سلسلة محاضراته عن فلسفة الدين في عام 1827 التي نعتمد عليها في هذا الفصل، حتى نهاية حياته) إلى أن المسيحية البروتستانتية يمكنها القيام بدور دين الشعب في ألمانيا. واقترب بذلك من فهم أصبح لاحقًا شائعًا أن البروتستانتية أقرب إلى التصالح مع مفهوم الوطنية المحلية من الكاثوليكية. وهذا فهم يقتصر على تناول الفكرة ولا يرى الوقائع التاريخية التي قد تصبح فيها الكاثوليكية سندًا للوطنية في حالات تاريخية عدة. ولا مجال لتفصيل هذا الموضوع هنا في أي حال.

إن فهم هيغل للدين أساسٌ في فلسفته كلها. فهو بنفسه ساوى بين الله والروح التي تتجلى في التاريخ، كما استخدم بطريقة كثيفة تعبيرات دينية كاستعارات وتشبيهات في صوغ أفكاره فلسفيًا، أهمها: الروح والخلاص والتجسّد والتحقق والثالوث وغيرها. لكن يمكننا فهم هذه الجوانب إذا أدركنا فهمه الفلسفي الخاص للدين فحسب.

ينتشر في عصرنا جدل بين الموقف الديمقراطي الليبرالي والموقف الديمقراطي الأهلي من الدين. الأول يريد إخضاع الدين لخيارات الفرد في المجال الخاص وحده، ويرى أن الحقيقة هي ما يمكن التوصل إليه بالحوار العقلاني العام في المجتمع، في حين يرى الموقف الأهلي أن تماسك الجماعة القيمي سابق على الحوار العقلاني بل هو شرط لها، وأن الدين هو أحد عناصر هذا التماسك الأهلي الذي يمكّن من إجراء حوار داخل «نحن»، فلا يتحول

---

(37) Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, p. 237.

إلى خصومة بين «نحن» و«هُم». هذا بمصطلحات المؤلف، وليس بالضرورة بمصطلحات ممثلي هذه التيارات والتوجّهات.

نجد جذور نمطَي التفكير هذين في عصر التنوير. كما نجدهما يجتمعان بشكل خاص عند هيغل الذي يخشى أن يمسَّ دور الدين في المجال العام بحرية الفرد في أن يختار، لكنه من ناحية أخرى يؤكد دور الدين في تماسك المجتمع وفي التأثير في مواقف الناس في المجال العام[38]. وأشاد هيغل في فلسفته بمبدأ الحرية القائم في اعتبار الكنيسة اتحادًا طوعيًا، كما التفت مبكرًا إلى فعل آباء البروتستانتية الذين اكتشفوا «الأساس العظيم للحرية البروتستانتية... عندما رفض رجالها[39] الظهور أمام مجلس كنسي. وفنّدوا كل جزء من إجراءاته... لأن من المناقض لطبيعة الآراء الدينية ذاتها أن يُصَوَّت عليها بالأغلبية، ولأن لكل شخص الحق في أن يحدد لذاته طبيعة إيمانه»[40].

أمضى هيغل شبابه الفلسفي في تسعينيات القرن الثامن عشر في البحث عن «الدين المدني»، أو دين الشعب كما سمّاه، وسط التغيرات والزلازل الاجتماعية التي أعقبت الثورة الفرنسية. كان يبحث عن دين قادر على منع المجتمع من الانهيار، بمعنى أن يجعله يجتمع على قيم مشتركة من دون أن يتدخل في حرية الضمير. وهو يشبه في ذلك جهد روسو في البحث عن ديانة مدنية ترسّخ العقد الاجتماعي، مع الفرق أن هيغل استقر في مرحلة نضجه الفلسفي على البروتستانتية كديانة صالحة للقيام بهذه المهمة بعد أن أهّلها فلسفيًا في تأسيسه العلاقة بين الدين والفلسفة والدولة، في حين أن نمط تفكير روسو فتح المجال للتفكير بالدولة ذاتها (المواطنة والانتماء إلى الجمهورية) كدين. وأدرك هيغل بطريقته أن من الصعب أن تفرض على شعب ديانة مدنية لا تتضمن إلا رموزًا من خارج موروثه الثقافي وتكوينه الوجداني.

---

(38) Thomas A. Lewis, *Religion, Modernity, and Politics in Hegel* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2011), pp. 9-10.

(39) المقصود رجال من أمثال مارتن لوثر.

(40) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, «Die positivität der christlichen religion,» in: Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 1, p. 163.

المصدر هو مجموعة مؤلفات هيغل في عشرين مجلدًا الصادرة عن دار سوكامب في فرانكفورت.

منذ لوثر وتسفنغلي وكالفن شملت البروتستانتية دائمًا نزعات في داخلها للاعتقاد أن للدين أبعادًا سياسية بمعنى الدافع إلى إصلاح المجتمع. وازدهر هذا البعد في التنوير الألماني الذي جهد في تسخير قيم المسيحية في خدمة تنوير البشرية. وأقصد بذلك صعود الموقف المسيحي الذي تحرّر من النظرة التشاؤمية إلى الإنسان عند أوغسطين ، إذ رأى أن الإنسان قادرٌ على المشاركة في صنع خلاصه الديني والدنيوي بالفضيلة وفعل الخير، ويجب أن يتطلّع إلى الكمال، أي أن يقتدي بالله ويحاول أن يشبهه. وهنا يعود التنوير الإلماني من الإصلاح الديني الأصولي المتزمت ليحيي ما طمسه الإصلاح وهو النهضة الأنسنية الكاثوليكية، من دون التنازل عما هو جوهري في البروتستانتية أي نقد الكهانة والسحر والوساطة بين الله والمؤمنين.

نجد هذه النزعة لدى تيارات متناقضة منذ نظرة آباء المسيحية الإسكندريين التفاؤلية إلى الإنسان حتى النزعة الأنسنية الكاثوليكية في النهضة من جهة، والحركات الخلاصية البروتستانتية من جهة أخرى، تلك التي تدعو إلى تأسيس مملكة الله على الأرض، وتقوم عمليًا بـتأليه الإنسان المؤمن التقي، أو شعب المؤمنين، أو الصفوة المختارة من المؤمنين بصفتهم يتواصلون مباشرة مع المتجاوز ويفسرون المطلق، بدلًا من تأليه الحكام. والأخيرة نزعات ثورية انشقاقية في البروتستانتية نشأت بعد أن تحوّل إصلاح لوثر نفسه إلى أرثوذكسية عقيدية وشكلية طقسية.

نشأ هيغل في مجتمع كان فيه الدين يتخلّل المجتمع ومؤسساته، بما في ذلك دوافع إصلاح المجتمع والأخلاق. وكان التنوير الألماني عمومًا يميل إلى التشارك مع الدين في إصلاح المجتمع، ويميل أيضًا إلى التعرّف إلى الفكر الكلاسيكي اليوناني والروماني لدعم المسيحية لا ضدها. وهي نزعةٌ تذكّر بالأنسنية الكاثوليكية أكثر مما تذكّرنا بالتنوير الفرنسي. وتتلخص هذه النزعة في الميل إلى نزع العناصر اليهودية من المسيحية واستبدالها بعناصر هيلينية رواقية وأفلاطونية جديدة. «كان التنوير الألماني انبعاثًا أنسنيًا، فقدّم عودةً إلى مرجعية الكلاسيكيات، ودرجة من التسامح الديني، واهتمامًا حقيقيًا بالعلم، وأخلاقية صارمة، وميلًا عاطفيًا قويًا إلى الكوني مشوبًا بلون الألوهية الكلية (Pantheism)، لكنه بعيد عن المادية والإلحاد. كان هذا التنوير إصلاحيًا

في الدين، لكن كان في إمكانه أن يعتبرَ نفسَه استمرارًا أصيلًا للإصلاح الديني نفسه»[41].

من الطبيعي في سياق هذا الميل التنويري غير المعادي للدين، وفي ظل هذه المكانة المجتمعية للدين في ألمانيا في تلك الأيام أن يندفع هيغل الشاب إلى الاعتقاد بأهمية دور الدين في التماسك الاجتماعي وفي الإصلاح الأخلاقي. وهو يذهب إلى أبعد من كانْت في إرجاع دور الدافع الأخلاقي إلى الدين بشكل يتجاوز الواجب الأخلاقي عند الأخير[42]. في هذا السياق صاغ هيغل مفهومه المبكر لدين الشعب، أي الدين الذي يدفع السلوك الإنساني أخلاقيًا، ويساهم في صوغ قناعات الشعب وأخلاقياته المشتركة بواسطة الاحتفالات والطقوس الدينية والشعائر والتنشئة. وعلى الديانة هذه التي يعمل الشعب على هديها أن تحترم حريـة العقيـدة وتدفع إلى الوحدة من دون المس بالحرية في شـأن الخيار الإيماني. من الواضـح إذًا أن هيغل ميّز في تلك المرحلة المبكرة دين الشعب من العقائد الدينية المسيحية المختلفة القائمة في التديّن الشعبي، الأمر الذي يدفعنا إلى الاعتقاد أنه يقصد الديانة المدنية (Civil Religion) بمفاهيم عصرنا.

ميز هيغل في هذه المرحلة الدين الذاتي من الدين الموضوعي بمصطلحاته. ويتجلى الدين الذاتي في الإيمان والمشاعر، أما الموضوعي فمؤسسات وشعائر وعقائد وغيرها. وتركّز ليبرالية عصرنا العلمانية من دون شك على العنصر الذاتي الذي يؤسس التدين الفردي. لكن مفهوم «دين الشعب» عند هيغل هو الذي يؤسس مسارًا مختلفًا عن المسار الليبرالي السائد حاليًا في الغرب. ويُشترَط فيه بموجب هذا الفيلسوف الشاب:

- أن تقوم تعاليمه على العقل الكوني، أي ألا تكون خارقة وعجائبية بشكل لا يمكن تصديقه.

---

(41) Stephen Crites, *Dialectic and Gospel in the Development of Hegel's Thinking* (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1998), p. 10.

(42) انظر مقالات هيغل الشاب في المرحلة الواقعة بين عامي 1793 و1796 خصوصًا: مقاطع عن دين الشعب والمسيحية، من ضمن كتابات هيغل المبكرة.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, «Fragmenten über Volksreligion und Christentum, 1793-1794,» in: Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 1, pp. 9-104.

- ألا يكون خاليًا من الخيال والقلب وفارغًا من المشاعر.

- أن يرتبط الدين هنا بنواحي الحياة الخاصة والعامة[43].

ليس الدين في نظر هيغل الشاب بحثًا في صفات الله ومعرفته، فهذا ليس دينًا، بل هو لاهوت. وليست الشعائر والطقوس فارغة، بل تساهم مساهمة فاعلة في تهذيب الأخلاق. دين الشعب إذًا هو ذلك الذي يربط بشكل جدلي الدين الذاتي بالدين الموضوعي.

يبنى دين الشعب على الحب. إذ يجب أن يكون هناك دافع غير الأخلاق يدفع المرء إلى الانصياع للأمر الأخلاقي الذي يعلّق كانْت هذه الأهمية كلها عليه، ويجعله مُطلقًا يقوم على الحرية (الحرية في إطاعة الواجب الأخلاقي)، ذلك لأن كانْت لا يجد ما يدفع إلى فعل الواجب إلا الإرادة نفسها. ويتبين هذا في نقاشه ضد المنفعية ومبدأ اللذة وغيرهما، وكلها تجد الدافع في المصلحة. لا يوافق هيغل على أن الدافع هو المصلحة، كما لا يتفق مع كانْت على أن الدافع هو موضوعه ذاته، أي الواجب.

الدافع في نظر هيغل الشاب هو الحب. وبهذا المعنى فإن استقلال الدين عن مجالات الحياة الأخرى خطر محدق، لا مثالًا نصبو إليه[44]. ورأى أن المهمة التاريخية ليسوع المسيح تجلّت على النقيض من دين الشريعة والقانون، أي الدين الخارجي اليهودي، عبر إعادة إنتاج الحياة الروحية الداخلية في الإنسان من خلال دين الحب؛ ذلك الدين الذي يلغي الوجود المنفصل لحياة الفرد والمجموع ويفرض إملاءه بالقانون[45]. وفي مرحلة نضجه اعتبر هيغل في تفسيره الفلسفي للرسالة المسيحية أن المسيحَ بتجسّده البشري أقام جسرًا بين النهائي واللانهائي، وبين المطلق والنسبي. وفسّر الخوارق والعجائب الواردة في الإنجيل تفسيرًا فلسفيًا، مشددًا على المعاني الأخلاقية والأفكار الفلسفية التي تعبّر عنها، ولم يبحث لها عن تفسيرٍ علمي مضمر، ولا حاول أن

(43) Hegel, «Fragmenten über Volksreligion und Christentum,» p. 33.

(44) المصدر نفسه، ص 41.

(45) Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, p. 329.

ينكر بعضها ويثبت أخرى كما فعل نقّاد الأناجيل من قبله ومن بعده. لذلك لم تزعجه العجائب في الأناجيل. فمعناها كامن في مضامينها الأخلاقية، وهذا ما يُميزها من غرائب الآلهة الوثنية.

يعطي دين الشعب مضمونًا للولاء للقانون، ويحيي ما يبقى من دونه حروفًا قانونية ميتة، إنه روح الشعب التي تتخلل كل شيء وتحييه. ومثل روسو، لم يرَ هيغل في البداية أن المسيحية يمكنها القيام بهذا الدور. ونحن نجد عند هيغل الشاب الذي يفترض أن يكون لاهوتيًا نقدًا للمسيحية على أنها تموضع الأخلاق في مكان متجاوز خارج العالم، ومعها فكرة القداسة[46].

بنى هيغل الشاب على إنجازات فكر التنوير بالقول إن الإنسانية تجد الأخلاق عندها، لا في مصدر آخر متجاوز. ودين الشعب ليس لجماعة المؤمنين المغلقة، أو المختارة، وليس للنخبة. وهو ليس خيارًا فرديًا، لكن في الوقت عينه لا يجوز فرضه ضد ضمير الفرد. والمثال الذي يتصوّره عن هذا الدور هو مثال الدين في المجتمع اليوناني القديم. لكنه لا يريد أن يحيي هذا المثال. فبالنسبة إلى هيغل يعتبر هذا الجهد مصطنعًا، لأن رموز الديانة اليونانية وشخصياتها تظل بعيدة عن الإنسان الألماني.

علّل هيغل عدم صلاحية المسيحية لأداء هذه الوظيفة بكون أخلاق المسيحية «ليست من هذا العالم»، لناحية مصادرها وحتى أهدافها، كما أنه غالبًا ما يكون الدفاع عن المسيحية مسألة إيمانية ذاتية غير متعلقة بالمجتمع ومؤسساته. وحين يتحوّل ما هو ذاتي إلى دين دولة فإنه يتحوّل من ديانة خاصة تقوم على اتحاد طوعي في كنيسة إلى ديانة قمعية. وما يمكن تطبيقه في مجتمع صغير لناحية الأخلاق وغيرها لا يمكن تطبيقه في الدولة. فعندما تندمج الكنيسة والدولة وتحاول الأخيرة فرض الفضيلة ذاتها، تتجاوز الدولة حدودها، وقد تنزلق إلى مراقبة دوافع المواطنين ونياتهم وأفكارهم. وبذلك عارض معارضة تامة تحويل الدولة إلى أداة لفرض العقيدة الدينية التي يمكن فرضها في جماعة المؤمنين أو في اتحاد طوعي بين مواطنين. وأخيرًا رأى هيغل الشاب أن الديانة المسيحية وإن قامت على نفي اليهودية فإنها «يهودية

---

(46) Lewis, p. 35.

أكثر مما يجب»، وذلك في أصولها ومسرحها التاريخي الأول البعيد مكانًا وزمانًا عن الإنسان الأوروبي. كما اتخذ موقفًا حادًا مما سمّاه كراهية اليهود لغير اليهود[47]. لقد ظهرت عند هيغل الشاب نزعة إلى الأخذ بفكر التنوير مع تأكيد الأهمية الاجتماعية السياسية للدين، لكن من خلال قناعة أن المسيحية لا تصلح للقيام بهذا الدور. وهي قناعة سوف تتغير لاحقًا.

في سياق بحثه عن دين التماسك الاجتماعي، أو دين الشعب، بدأ هيغل مبكّرًا بنقد فكرة الأمر الأخلاقي الكانتية لأنها تترك الإنسان من دون نوازع أخلاقية داخلية واضحة، وتترك النفس منقسمة بين نزعاتها الطبيعية ودوافعها الداخلية من جهة، والأمر الأخلاقي الشكلي والمطلق من جهة أخرى. وهذا يؤسّس انقسامًا اجتماعيًا. فحكم الواجب الأخلاقي هو حكم طغيان على النفس، يؤسس بدوره طغيانًا اجتماعيًا. ومن هنا فهو لا يجد إلا الحب بديلًا منه باعتباره دافعًا داخليًا إلى الفعل الأخلاقي والتماسك الاجتماعي. فوحدة الجماعة الإنسانية بالحب تموضع في المتجاوز وتنتج الكيان الإلهي. وهذا تلميح هيغلي أول إلى أن الإنسان هو الذي ينتج الكيان الإلهي المتجاوز.

عمومًا لا تشفي الإجابات اللاهوتية غليل الفيلسوف الشاب، فهو يبحث عن تأسيس للوحدة اللانهائية المطلقة مع النهائي النسبي، كي يجد جوابًا عن سؤاله في شأن الدين الحقيقي، ولا يجد هذا الجواب إلا في الفلسفة.

ثالثًا: فلسفة الدين عند هيغل

انصب جلّ هم فلسفة كانْت على فهم حدود العقل التي تفصله عن معرفة الله وخلود الروح والكون ككل، وفي ترك مجال الدين للأمل في حياة أخرى. وكذلك ترك للدين مجال الأخلاق عند من لا يمكنهم تحمّل عواقب الأمر الأخلاقي المطلق الذي لا يقوم إلا على حرية الاختيار؛ بمعنى أن خلود الروح والثواب والعقاب، عند فئات واسعة من الناس يقومون مقام الأمر الأخلاقي.

تمحور نقد كانْت للميتافيزيقا التقليدية على تخطّيها حدود العقل إلى

(47) Hegel, «Fragmenten über Volksreligion und Christentum,» p. 45.

معرفة الأشياء غير الظاهرة، إلى معرفة «الشيء بذاته». فالعقل لا يعرف الشيء بذاته بل يعرفه كما يحسّه بالتجربة. والتجربة تنظمها أفكار معطاة قبل التجربة. ويبدأ هيغل في مرحلة النضج فلسفته في الدين، من حيث انتهى كانْت. فقد جمع كانْت الفلسفة العقلانية والفلسفة التجريبية، وتوصّل إلى نتيجة مضمونها أن الإحساس من دون فهم هو مجرد معطيات، والفهم من دون معطيات الحواس أدوات فارغة من المعطيات، وكذلك حال الحدس من دون مفاهيم. ويجمع الفهم معطيات التجربة، أما الإدراك ومفاهيمه فهما معقل الـ «أنا المفكّرة». لكن كي يكون الفهم مختلفًا عن التجربة الحسية، فهذا يعني أنه أداة تركيب معطاة قبل التجربة.

توجد إذًا من منظور كانْت قدرات عقلية معطاة تجمع المعطيات الحسية وتحوّلها إلى موضوع، وأخرى تجعل من الممكن تصنيفها والتفكير فيها والتعميم منها. لكن الفصل بين الشيء بذاته والمقدرة الحسية والعقلية ظل قائمًا، كما في حالة ثنائية الجواهر في العالم عند ديكارت (عالم ممتد وعالم مفكر)، لكن الثنائية معرفية هنا لا موضوعية.

أما هيغل فيبحث عن طريق لجمعهما. لذلك يغادر فكرة أن الله كائنٌ موضوعيٌّ خارج العالم والكون باعتباره شيئًا قائمًا بذاته، وأنه ضامنٌ لوحدة الذات والموضوع بهذه الصفة، ويتّجه إلى اعتبار الله هو التفكير نفسه، هو جوهر الكون ومنطقه. للكون جوهر واحد هو التفكير ذاته. إنه ليس كائنًا مشخصًا، ولا هو الكلية الطبيعية أو الكونية، بل هو المطلق الذي يجمع الذاتَ والموضوع. ولا شك في أن الله هنا هو مفهوم فلسفي، يساهم في تطوّر مراحله في فهم الله الذي يؤمن به الناس بتجلّياته المختلفة، ويساهم في فهم الدين كما في فهم التاريخ والفن والدولة... الله في الفلسفة هو مفهوم (بالألمانية Begriff) يعني المطلق، والمطلق هو ما يجمع الذات والموضوع، والفكر والوجود. وهو مفهوم يساعد في فهم الإيمان بالله أيضًا كما يظهر في الديانات المختلفة عبر التاريخ. وهو مفهوم قادر على أن يفسّر لنا منطق الكون، لأنه في الواقع يفسّرُ ذاتَه.

إنه يبحث عن دين وفلسفة يتجاوزان الفصل بين الذات والموضوع، وبين

النهائي واللانهائي. وهو في الوقت عينه يتجاوز في فهمه الدين الإيمان الفردي الذي لا يجوز فرضه على الآخرين بقوة الدولة، إلى العقل العمومي المشترك بين البشر كي يتمكّن الدين من القيام بدور اجتماعي.

في هذا السياق يناقش هيغل فلسفة ياكوبي (Friedrich Heinrich Jacobi) (1743-1819) الذي حاول أن يعيدَ تأسيس العقلانية المثالية بتجاوز إيمانويل كانْت. فقد اتفق ياكوبي مع كانْت على أنه لا يمكن معرفة الشيء بذاته حسيًا، لكنه أكد أن المعرفة غير ممكنة من دون الإيمان بوجود الشيء بذاته واستعاد من هيوم فكرة أن المعرفة الحسية وحدها لا تكفي، وثمة عنصر إيمان في علاقة الفكر بالواقع الموضوعي. واعتبر أن المعرفة تقع في مكان ما بين التجربة الحسية والإيمان بالمتجاوز[48]. وشدد ياكوبي على الفصل بين الذات والله، مؤكدًا أنه بموجب المنطق إما أن يكون الله خارج ذاتي، وإما أن أكون أنا الله. وردّ هيغل عليه بالتأكيد أن الله مطلق. والمطلق يشمل كل شيء بما في ذلك «أنا»، وأن لا مكان للمنطق الشكلي في فهم المطلق. من هنا عمل هيغل على تأسيس منطق جديد هو المنطق الجدلي، أو ما يُسمّيه هو «علم المنطق». فالمنطق الشكلي، أو الرياضي غير قادر على التعامل مع المطلق. وهو أساس فلسفته، بما فيها فلسفته الدينية. كان هذا هو المنطلق: إن المنطق الشكلي لا يصح في فهم المطلق، ولا في فهم علاقة المطلق بالنسبي. فمثلًا المنطق الشكلي يعزل التناقض ويُقصيه، في حين أن المنطق الجدلي يقوم على فهمه باعتباره محركًا للانتقال من فكرة إلى أخرى[49].

الله هو الذات المفكرة التي خلقت وتخلق العالم، وبالتالي تشكّل جوهره. وعلم المنطق هو علم التفكير. ونحن حين نفكر نعرف بنية العالم، لأن

---

(48) ياكوبي هو أول من صك مصطلح العدمية (Nihilism) في وصفه فقدان الإيمان، ولا سيما في نقده فكر التنوير الألماني عند فيشته وكانْت، وشبينوزا قبلهما أيضًا.

(49) يكمن أحد مصادر بؤس الفكر الدوغمائي بعد هيغل، ولا سيما في بعض مدارس الماركسية، في أنهم فهموا التناقض كوحدة وصراع الأضداد في الواقع ذاته كصراع بين قوى مادية، في حين أن الجدلية الهيغلية كلها هي منطق، هي عمليات فكرية، لا عمليات مادية إطلاقًا، ولا يمكنها أن تكون. وحين درس تجلياتها في الطبيعة فإنه لم يدرس جدليتها كجدلية صراع قوى مادية... فهذه لا تتناقض، بل كتجليات لفكرة، ولقوانين فكرية.

بنيته فكرية. لكن التفكير لا يقودنا إلى خلق التفصيلات كلها، وأنواع الأشياء وغيرها. فلا طريقة لتطوير الطير وأنواعه من فكرة الطير، وكذلك تنويعات الطبيعة الأخرى. ما يمكننا فهمه من خلال المنطق الجدلي وتجسّده في التاريخ هو كيف يخلق التفكير بنية هذه الأشياء وقوانينها الداخلية. ومن هنا فإن هيغل حين يعيد استنباط كل شيء من الفكرة، فإنه لا يعيد تكوين الأشياء كلها. فهو يعلم أن هذا غير ممكن فلسفيًا، بل هو يعرض منطق الأشياء عبر عرض نشوئها التاريخي.

كتب هذا المفكر الألماني كتابات نضْجِه لا في ظل الثورة الفرنسية، بل بعد احتلال نابوليون أوروبا وتحطيمه الإمبراطورية الرومانية المقدسة، والتحديث السياسي الإداري الذي أدخله مؤتمر فيينا في عام 1815 من دون أن تتمكن القوى الملكية المجتمعة ضد نابوليون من إعادة عجلة التاريخ إلى الوراء. وتضامن هيغل الشاب مع محاولات نابوليون تصدير قيَم الثورة الفرنسية إلى أوروبا كلِّها. وبعد اندحار الأخير وجد أن التغيير حصل لكن مع نشوء الروح القومية في كل بلد. والحقيقة أن الروح التي استنهضتها احتلالات نابوليون في أوروبا هي روح الثورة الفرنسية ونقيضها، أي إن ما انتشر هو قيم الثورة الفرنسية وروح مقاومة احتلالات نابوليون في آنٍ، بما فيها القوميات.

قادت الضربة التي تلقاها الجيش البروسي من نابوليون إلى تحديثه، كما قادت إلى اعتماد معايير مثل الأهلية والكفاءة لا المكانة الاجتماعية والنسب الأرستقراطي في قيادته. وأصبح الحديث ممكنًا عن علاقة المواطنة القائمة على المؤسسات والدستور والقوانين المشتركة والولاء لها لا للتقاليد. وانطلقت في بروسيا وغيرها إصلاحات تحديثية من فوق، أي بآليات سلطوية. ولهذا وقف كثيرون من الديمقراطيين ضدها[50]. أما هيغل الذي يدرك «خداع التاريخ»، وهو الذي استخدم المصطلح أولًا، فيمكنه أن يفهم أن يقوم نظام سلطوي غير ديمقراطي بتنفيذ مهمة التحديث وعقلنة الإدارة. ولأنه رأى

---

(50) عن إصلاحات الجيش والإدارة في ألمانيا (التي لم تسبق الإصلاحات في تركيا العثمانية بزمن طويل) انظر: David Blackbourn, *History of Germany, 1780-1918: The Long Nineteenth Century*, Blackwell Classic Histories of Europe, 2nd ed. (Malden, MA: Blackwell Pub., 2003), pp. 54-68.

إيجابية تاريخية قصوى في ما تقوم به الإدارة البروسية، بدا هيغل مفكّرًا محافظًا ومحاضرًا جامعيًا انتهازيًا يتملق الحكام. وربما كان كذلك فعلًا. لكن علينا أن نؤكد أن ما رآه هيغل في تحديث الدولة في بروسيا هو استعداد فئة واسعة من المثقفين والعلماء كانت جاهزة للمشاركة في عملية التحديث، وهي الفئة التي شكّلت فئة البيروقراطية الألمانية والتكنوقراط المعروفة التي تحوّلت إلى مادة أساسية لسوسيولوجيا فيبر اللاحقة.

كان قادة الإصلاح في بروسيا وبافاريا بيروقراطيين (كما سيكون عليه الأمر في دولة التنظيمات العثمانية لاحقًا). وكان هؤلاء يعتبرون أنفسهم متنورين إصلاحيين، ويعتبرون العوام جهلة لا يمكن الاعتماد عليهم في بناء مؤسسات حديثة. كانوا مهنيين نخبويين، وغير ديمقراطيين.

كان هيغل في أثناء وجوده في بافاريا متحمّسًا للإصلاح. واسترعى انتباهه في تلك الدولة المتميزة من بقية ألمانيا بكاثوليكيتها، محاولةُ جعل الكاثوليكية أساسًا لهوية قومية بافارية، وذلك بما يناقض موقفه الحداثي الذي يرى أن الدولة تقوم على المؤسسات، لا على التقاليد. واعتقد هيغل بدور للبنى التقليدية مثل العائلات والأخويات الحرفية والنقابات كوسيط بين الفرد والدولة. لكنه أكد التزامها الدولة وضرورة رفض أي تعارض لها معها. ورفض الكاثوليكية باعتبارها دينًا يتناقض مع الدولة، كذلك تعارض موقفه مع القومية الألمانية الجرمانية الطابع واعتبرها غريبة ومناقضة للمجتمع العقلاني الحديث، وانتقد مواقف قوميين وليبراليين ألمان تقاطعت مواقفهم من مطلب تمثيل الشعب ومشاركته، ولم يتضامن مع زملاء له عند تعرّضهم للفصل من جامعته.

عوّل هيغل على عقلانية البيروقراطية المؤلفة من خريجي الجامعات الحديثة. وخشي أن تؤدي العودة إلى الشعب وإشراكه في الحياة السياسية إلى بروز الهويات المحلية التجزيئية فوق الدولة[51]. فهو لم يرَ أن القومية العضوية يمكنها أن تؤدي دورَ حث الناس على التماهي مع القوانين والمؤسسات. ومن

(51) Lewis, p. 106.

دون تفاعل إيجابي من الناس لا تنجح الدولة حتى لو سنّت أفضل القوانين[52]. أما الدين فيمكنه أن يؤدي هذا الدور. ومن هنا حاول أن يفهم جوهر الدين وفي ذهنه هدف تبديد ما يهدده من أفكار رائجة عنه؛ ومنها فكرة الإيمان المباشر التي تعتبر الدين تجلي الله المباشر في وعي الإنسان، والذي يتعرف الإنسان فيه إلى الله مباشرة من دون المرور بالفكر والمصطلحات.

يؤكد هذا الإيمان المباشر الروحانية، وينكر بالتالي أي سلطة مثل الكنيسة والمرجعيات الدينية. وهذا بحسب هيغل إيمان فارغ لا يتضمن أي مضامين إلا الإيمان ذاته، مع أن المضامين الأخرى غير الإيمان، التي تميز دينًا من آخر، كلها عبارة عن معرفة وليست إيمانًا فحسب. والإيمان الذاتي المذكور أعلاه على نمط شلايرماخر الذي يناقشه هيغل لا يخبرنا بشيء عن أنفسنا وعن المجتمع.

يناقش هيغل على طول الصفحات السبعين الأولى من محاضراته في فلسفة الدين، وقبل أن يضع مفهومه للدين، تلك المواقف التي تُبنى على العقائد كتقاليد ولا تعرّضها لأي سؤال. فهي تثق بها وتطيعها من دون أي اعتراض. ويتشابه الدين هنا مع الحياة عمومًا، ولا يقف مقابل أي فلسفة، نظريةً أكانت أم عملية. هنا يؤدي الدين دورًا مهمًا في التماسك الاجتماعي. ولا تؤدي الفلسفة دورًا مهمًا، وبالتالي لا يتدخل هيغل في تحليل إيمان هؤلاء الناس.

بدأ هيغل محاضراته الجامعية المهمة في فلسفة الديانات، كما يبدأ أي موضوع آخر، بفكرة أو مصطلح. فهو يبدأ بفكرة الدين، وهي التي تتدحرج في التاريخ العيني متخذة أشكالًا تاريخيةً متلائمةً مع طبقات تعريف المصطلح نفسه، وتنتهي المسيرة التاريخية بالدين الحقيقي، المكتمل الذي يتطابق مع مفهوم الدين. عندها يتصالح الدين مع فكرته ذاتها في المفهوم الفلسفي للدين. ويصل هيغل في محاضراته هذه التي تمثّل عمله الرئيس في فلسفة الدين إلى غايته في المسيحية البروتستانتية التي تصلح لأن تشكّل أساسًا للتماسك الاجتماعي، وذلك بسبب تأكيدها الذات الفردية، ولأنها تجمع في الوقت عينه الالتزام الإيماني العميق والقدرة على الدفاع عنه بعقلانية، أي إنها تصلح للعيش في ظل النظام الاجتماعي والسياسي الحديث وتبرره.

---

(52) Hegel, «*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, III*,» § 552, p. 359.

يبدأ هيغل محاضراته في فلسفة الدين بمناقشات تبدو مثل تشخيص كلاسيكي لعملية العلمنة من دون تسميتها بهذا الاسم، فكتب: «مع ازدياد معرفة الأشياء النهائية وتوسّع العلوم بشكل يكاد يكون غير محدود، واتساع مجالات المعرفة كلها، يتقلص مجال معرفة الله»[53]. وكلما ازدادت معرفة الفلسفة والعلوم تقلّص الفضاء المتبقي للدين إلى درجة أن الله يصبح «إله الفجوات» التي لم تصلها المعرفة العلمية. وفي حين يرى بعض المفكرين في هذا فرصة لعودة الدين إلى خصوصيته وجوهره الأصيل، يرى هيغل في هذا وضعًا للدين على رف المشاعر[54]، أي إنه يتحول إلى مسألة ذاتية شعورية، وتنشأ التيارات الفكرية (مثل تيار فريدريك شلايرماخر) التي تنظّر في ذلك. وقد تأخذ هذه النزعة منحى توجيه العقل ضد نفسه ليثبت أنه غير قادر على معرفة الله. وسبق أن ذكرنا كيف يُستخدَم المنهج العقلي الريبي لتشكيك العقل بذاته والاستسلام إلى الإيمان، وهذا أمر مرفوض عند هيغل، إذ إن الله نفسه معرفة. وللفلسفة والدين الموضوعُ نفسه، إن موضوعهما هو الحقيقة الأبدية، لكنهما يتعرّفان إليها بشكل مختلف. ومن هنا فإن هيغل يتجاوز نقد حدود العقل عند كانْت، لكن ليس بالعودة إلى ما قبل كانْت، أي إلى معرفة الله كشيء خارج عنا (كشيء بذاته)، بل إلى الاستنتاج أن معرفة المطلق، هي معرفة الفكر لذاته، معرفة الروح لذاتها. ولا تصلح من أجل ذلك الأدوات التي وضع لها كانْت حدودًا، فهي أدوات لمعرفة الظواهر، وهي محدودة فعلًا، وما يلزم في الفلسفة هو أدوات لمعرفة الحقيقة.

البداية عنده نظرية عامة في الدين. موضوع الدين هو «مفهوم الله». وهو يبدأ بالمشاعر وهي وحدة غير متمايزة من المطلق، وينتقل إلى المعرفة المباشرة الحدسية المتمايزة منه، وأخيرًا إلى التوحّد معه من جديد عبر الشعائر والطقوس. هذه درجات ثلاثية بدائية تعود وتكرّر نفسها على درجات أعلى فأعلى كلما تقدّم في تطوير فهمه للدين.

تمثّل المعرفة المباشرة الجوانب الذاتية في معرفة الله، أما التمثّلات

---

(53) Hegel, «*Vorlesungen über die Philosophie der Religion, I*,» in: Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 16, p. 24.

(54) المصدر نفسه.

والتفكير فيعبّران عن محددات الموضوع نفسه، ويمثّلان بالتالي الجانب الموضوعي في معرفة الله. وتطوّرت الأولى كأنموذج في فهم الدين عند فلاسفة مثل ياكوبي بعد كانْت كرد على حدود العقل عند الأخير. فالمعرفة الحدسية المباشرة لله، هي الرد على فكر التنوير الذي يؤكد أن معرفة الله غير ممكنة. وينجم اليقين بمعرفة الله في حالة الحدس المباشر في الله، وفي حالة الفن أيضًا لأنه يربط الذات بموضوعها ربطًا محكمًا. والشعور هنا ذاتي ولا يخبرنا شيئًا عن الصحيح والخطأ.

لكن هيغل يضيف أن من المفيد أن نشعر بالصحيح، لا أن نعرفه فحسب كي يكون مؤثّرًا في حياتنا. والانتماء إلى جماعة المؤمنين يساعد في ذلك. الشعور أمر جوهري في الدين، لكنه ليس الأمر الجوهري. ومع التفكير والتمثّلات ندخل في مجال معرفة المطلق، وهذه المعرفة هي جوهر الدين. وتبدأ التمثّلات بالصور والاستعارات والعلامات التي تنتشر على طول ما يمكن تسميته «المعرفة الدينية» من نوع: شجرة المعرفة، خلق الإنسان من طين، الخلق في ستة أيام، الطوفان، ابن الله، الخلاص، مغفرة الخطايا. لكن البحث التاريخي في هذه التمثّلات لا يوصلنا إلى المطلق، ولا يعرّفنا إلى المقدس. وهو بذلك ينتقد محاولات كتابة تاريخ حوادث التوراة كتابة حقيقية، كما ينتقد الكتابة البديلة التنويرية النقدية لهذا التاريخ. وهنا يشرح هيغل موضوعًا أصبح مهمًا في عصرنا وهو المعاني الأخلاقية القائمة في تاريخ الشعوب والجماعات. وهي معانٍ قائمة في التمثلات الدينية، بغضّ النظر عن وجود واقع متجاوز من عدمه[55]. ويتعامل هيغل هنا عمليًا بلغة أخرى مع السرديات المختلفة التي تحمل معاني مؤصّلة أو مؤسّسة، والتي أصبحت لاحقًا أساسًا لكتابة التاريخ القومي. والانتقال من التمثّلات إلى التفكير ينقلنا أيضًا إلى مجال المطلق. موضوع الدين بداية هو مفهوم الدين ذاته، وهو أن الله هو الحقيقة المطلقة[56]. ولا يحدّ المطلق تعدّد الأشياء، فهو الوجود المطلق، وهي الوجود الجزئي المتعين، وهذا يعني أن النهائي لا يحدد اللامتناهي. وهنا عمل جاهدًا كي يميز هذا المطلق عنده من الجوهر عند شبينوزا. فالله عنده ليس

(55) Hegel, «*Vorlesungen über die Philosophie der Religion, I*,» vol. 16, pp. 80-83.

(56) المصدر نفسه، ص 91.

جوهرًا فحسب يقابل الامتداد، بل هو ذات أيضًا، ذلك لأن الإنسان يرتفع من النهائي إلى اللانهائي، ومن الجزئي إلى المطلق بواسطة التفكير. وينتج المطلق من التفكير ذاته.

فحص هيغل تاريخ الديانات نفسها بناء على مراحل تطور المصطلح، مبديًا اهتمامًا معمّقًا بدراسة الديانات الأخرى من خلال المصادر المتوافرة في عصره. هنا قارب المفكر الديانات العينية لا الدين كمفهوم. وكل ديانة من الديانات تمثّل في فلسفته مرحلةً في تطوّر المفهوم. وهذه طبعًا من الجوانب «الغيبية» في فكر هيغل. فالعلاقة بين الأمرين (تطوّر الديانات وتطوّر المفهوم) ميتافيزيقية ناجمة عن منظومته الفلسفية، وليس لها أساس في الواقع. كما أن محاضراته لا تظهر لنا كيف تتطور ديانة من أخرى وما العلاقة بينهما.

يعاني تحليله وسرده التاريخي هنا مشكلتين: الأولى أنه ينظر إلى الديانات الأخرى من منطلق أوروبي مسيحي؛ والثانية، أنه ينظر إليها كوحدات ثابتة لا تتبدّل. فهو يرى التطور في الدين المسيحي منذ آباء المسيحية حتى البروتستانتية، ولا يرى التطور في الديانات الأخرى. وهذا عطب سوف يلازم موقف الفكر الغربي من الديانات الأخرى. ففيما كان يعالج من دون توقف تبدّل الدين المسيحي وتغيّره عبر التاريخ، رأى أن الديانات غير المسيحية هي تعبيرات عن أفكار أولية، كما رأى تطوّر الواحدة من الأخرى وتأثيرها في المسيحية مثل عملية نضج من الطفولة إلى البلوغ[57]، على نمط ما دوّنه لسنغ في كتابه تربية الجنس البشري في عام 1780، وكأن تعاقب الديانات هو تربية للجنس البشري من الطفولة إلى البلوغ[58]. والبلوغ عند هيغل هو المسيحية، وتحديدًا البروتستانتية.

الديانة العينية المكتملة هي المسيحية، ولا سيما في صورتها البروتستانتية.

---

(57) Hegel, «*Vorlesungen über die Philosophie der Religion, I,*» p. 258.

(58) وهذا على غيبيته أوسع أفقًا من بعض تلامذة هيغل المعاصرين الأكثر تقدمًا مثل تشارلز تيلور الذي يقدم في كتابه مصادر الذات حسابًا تاريخيًا ثقافيًا عن غرب يصل إلى هوية الفرد الحديثة منفصلًا عن بقية الحضارات، ومنفصلًا حتى عن الثقافات المهمشة في الغرب نفسه. انظر: Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989).

والدين المكتمل عند هيغل هو دين موضوعه الدين ذاته. وإذا كان الدين وعيَ المطلق، فإن الدين المكتمل في مجال المطلق هو وعي هذا الوعي في الفلسفة.

شُغل هيغل بسؤال: «هل يمكن منح الدين دورًا في النظام السياسي من دون قمع الحرية الفردية، ولا سيما حرية الضمير؟»[59]. الدين عنده هو أساس الدولة، لكن المهم تفسير هذه المقولة تفسيرًا صحيحًا. فمع أن الفلسفة تعبّر عن الروح المطلقة بشكل أفضل من الدين، لكن للدين تأثيرًا في تشكّل مشاعرِنا وسلوكنا الأولي تجاه الآخرين، وفي المجتمع والحياة السياسية. والأهم من ذلك كله تجلّيه في الجماعة. لكن قبل أن يبحث في الجماعة ناقش هيغل دور الدين في بلورة قناعات الإنسان العميقة في قضايا ذات علاقة بالسياسة. الدين يؤثّر في قناعات الناس بالدولة. لكن من أجل أن تقوم دولة حديثة تحافظ على حرية المواطنين لا يجوز العودة إلى الدين لتبرير موقف أو لصنع حجة لوقف النقاش في أي موضوع عام. وهو هنا ليس ليبراليًا ولا محافظًا ولا أهليًا، بل يتحدى بأفكاره هذه التقسيمات كلها بين المدارس الفكرية عن الدولة.

كي نفهم الدولة علينا أن نتوقف عند مصطلح الأخلاق الاجتماعية (Sittlichkeit)، وهي عند هيغل الأخلاق التي لا تنبع من إرادة فردية خاصة، ولا من عالم متجاوزٍ متعالٍ، بل هي تلك المتموضعة في مؤسسات وعلى شكل تنظيمات جماعية. وتتوالى منطقيًا وتاريخيًا في سلسلة العائلة والمجتمع المدني والدولة التي يحوي أحدها الآخر، وبذلك ينفيه ويؤكده في آنٍ. هذه هي حركة الأخلاق الاجتماعية التي تتحقق في الدولة انطلاقًا من العائلة مرورًا بالمجتمع المدني. وإذا كانت الأخلاق الفردية هي الحرية بذاتها، فإن الأخلاق الاجتماعية هي حرية المجتمع بذاتها والمتحققة في الدولة، فمن دون الدولة ليس المجتمع إلا مجموعة من الأفراد الذين يعيشون في حالة تناقض بين إراداتهم ومصالحهم الخاصّة. والمجتمع هنا مهدّد باستمرار بإلغاء ذاته بواسطة مبدأ الفردية، في حين أن العائلة تشمل أفرادًا ليسوا أفرادًا بذاتهم بل

---

(59) يتعامل هيغل بتوسع مع هذا الموضوع في الفقرة 270 من كتابه فلسفة القانون (أو فلسفة الحق)، والفقرة 552 من كتابه إنسيكلوبيديا العلوم الفلسفية. والمحاضرة «في فلسفة الدين» 1: 339-347.

أعضاء في جماعة، وفي المجتمع المدني يتفرّد الأفراد[60]. أمّا الدولة فتنفي المجتمع المدني لتعود إلى الجماعة/العائلة، لكن على أساس التفرّد، أي إنها تأخذ الإيجابي من العائلة (وهو الحب) ومن المجتمع المدني فينتج الشعب المؤلف من أفراد. وتكسب الدولة خاصية العائلة وخاصية المجتمع المدني من دون سلبياتهما، فهي قادرة على تجاوز خصوصية المصلحة الفردية من أجل المصلحة العامة. وهي قادرة على تجاوز عصبية العائلة لمصلحة المبدأ الفردي المتمثّل في المواطنة والحقوق الفردية والملكية الخاصة. في حالة الدولة تتغير طبيعة المجتمع المدني، إذ تقوم روابط أو اتحادات وسيطة تنظّم ما هو خاص في إطار العام، وتتوسط في الواقع بين الخاص والعام، وذلك بدلًا من الصراع الطبقي الذي يهدد بانحلال المجتمع. الدولة عند هيغل تحقق حرية الشعب. ودستورها هو تحقيق لروح هذا الشعب، بمعنى التعبير عن علاقاته وأخلاقه الجماعية ومستوى وعيه وثقافته[61]. ولا يمكن التعبير عن الإرادة العامة في الدولة إلا بفرد واحد وحيد هو الملك أو الأمير. ولا شك في أن هيغل يضطر هنا إلى وضع صفاتٍ للملك من ظرفه التاريخي العيني المحلي. وهذا نابع من رغبته في تبرير الملكية البروسية كنظام أمثل. لكنه يعدّل إسناد التعبير عن الإرادة العامة إلى شخص الملك، بإسنادهِ إلى بيروقراطية واسعة تشكّل المعرفة والخبرة التي على أساسها تُتخَذ القرارات، فإدارة الدولة الحقيقية هي البيروقراطية التي تجسّد المصلحة العامة.

الدولة هنا تعبير عن إدراك جماعي لـ «من نحن؟ وماذا يعنينا، وما الذي يهمنا في الحياة كجماعة؟». وهي خلافًا للفهم الليبرالي ليست مجرد أداة لحماية الحياة والملكية الخاصة. فالجماعات التي تفهم نفسها بشكل مختلف تنتج أشكالًا مختلفة من الدول. وكي يقتنع الإنسان بأنه يجد حريته في الدولة يجب أن تجتمع فيها القوانين الشكلية الحكيمة مع القناعة بها (شرعية الدولة). وحتى الانتخابات لا تفيد إذا كان الناس غير مؤمنين بها[62]. وتقوم الدولة

(60) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, «*Grundlinien der Philosophie des Rechts,*» in: Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 7, §158, 182-183 and 187, pp. 307-308, 340-341 and 343-345.

(61) Hegel, «*Grundlinien der Philosophie des Rechts,*» § 274, p. 440.

(62) Hegel, «*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, III,*» §552, p. 359.

على الدين، بمعنى أنها تنشأ من مبدئه نفسه[63]. لكنها لا تحوّل الدين إلى دولة، ولا فروضه إلى قوانين. وتبريرها للمؤسسات يأتي من الفلسفة (فلسفة القانون)، أما الآراء الدينية فتدعم المؤسسات. وهذا ليس ثيوقراطية. وهيغل يرفض الثيوقراطية، إذ ليس في الدين التحديدات اللازمة لبنية الدستور كتنظيم دنيوي[64]. الدين تحقيق للروح في مشاعر وتمثّلات وإيمان، أما الدولة فتحقق الروح في الواقع، في تنظيم المجتمع.

يحذر هيغل من الخطر القائم على تحقيق الدين كدولة في المجال السياسي؛ لأن هذا يحوّل الاستعارات الدينية التي تمثّل معاني أخلاقية إلى أوامر حرفية، فيظهر الدين في مثل هذه الحالة ضد الدولة، لأن ذاتية الدين تتحول إلى موضوعية. وهذا بالضبط ما حدث لأمثال مجددي المعمودية في مونستر الذين سبق أن ناقشنا محاولتهم إقامة دولة دينية؛ وكذلك ما جرى لليعاقبة في الثورة الفرنسية حين حاولوا تحقيق رؤية لا نهائية تتألف من فهمهم المساواة والحرية وإرادة الشعب مستقلةً عن الشعب العيني ذاته وتصطدم بنهائية القانون ومحدوديته. الدين تواصل مع المطلق، أما القانون الوضعي فيتعامل مع النهائي والنسبي.

مرة أخرى لا يعني هذا أن لا علاقة للدين بالسياسة. فلدوره كأساس للدولة عواقب سياسية، ومع أنه لا يكتب الدستور إلا أنه أحد دوافع الناس في تحديد موقفهم من الدولة، «فالدين يدمج الدولة في أعمق مستويات الميول» (أو المواقف الإنسانية)[65]. ولا يتصرف المواطنون بموجب حرْفية القانون فحسب؛ وافتراض ذلك وهم. فالدين والدوافع الأخرى تؤثّر في ضمائرِهم والتزاماتهم. وحتى حين تكون القوانين مدعَّمة بالعقوبات فإنها لا تتمكن من مقاومة طويلة لهجمات الروح الدينية إذا كانت مناقضة لها[66]. يمكن تعلم الكثير من العلاقة بين الدين والأخلاق الاجتماعية العامة والدولة في هذا السياق.

---

(63) Hegel, «*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, III*,» §552, p. 355. Rph, VI 646, V 730.

(64) Hegel, «*Grundlinien der Philosophie des Rechts*,» vol. 7, § 270, p. 416.

(65) Hegel, «*Grundlinien der Philosophie des Rechts*,» § 270, p. 420.

(66) Hegel, «*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, III*,» §552, p. 360.

يُبحث دور الدين في الدولة من زاوية نظر ميول المواطنين ونزعاتهم وقناعاتهم الدينية، أي في الجانب الذاتي من الدولة. ماذا يعني أن الدين يدعم الجانب الذاتي من الدولة؟ إنه يؤسس نوعَ الأخلاق التي تجسّدها، ويساهم في تماهي الناس معها على هذا الأساس. فالبروتستانتية مثلًا بحسب هيغل تعزز الحرية الفردية، لأن روح الإنسان فيها فردية حرة، ولا تخضع لسلطة روحية. ويستخدم هيغل الإسلام مثالًا لدين لا يدعم الحرية الفردية. ويميز أيضًا البروتستانتية من الكاثوليكية التي تعادي الروح الفردية الحرة بموجب تحليله لها، أي بموجب استخلاصه لروح الكاثوليكية. ونعتقد أن هذه قضايا فكرية وثقافية أكثر عينية وشمولية من أن تُستنبَط من الديانات وحدها، وأكثر خصوصية من أن تُعمَّم على البروتستانتية كلها، أو الإسلام كله. وليست مصادفة في رأينا أن منظّرًا أميركيًا معاصرًا لصراع الحضارات، من الذين حاولوا التمييز جوهريًا بين القيم و«العقليات» السائدة فيها، «اكتشف» هذا التناقض بين الحضارة الأنكلوأميركية والإسلام. ثم ما لبث هنتنغتون نفسه أن «اكتشف» أن التهديد للحضارة الأميركية ولنمط الحياة الأميركي ناجم عن الاجتياح الكاثوليكي للولايات المتحدة عبر الهجرة اللاتينية من الجنوب. فجميع من يحاولون أن يكونوا في علمهم الاجتماعي أو السياسي «فلاسفة للتاريخ» إنما يتّبعون في النهاية خطى هيغل. بعضهم يعترف بذلك، وبعضهم الآخر لا يعترف.

في حمأة رفضه تدخل الدين في السياسة بصفته حاملًا موقفًا سياسيًا، أكد هيغل أن الجماعات الدينية التي تتبع مبدأ دينيًا في السياسة لا تلبث أن تشكل تحدّيًا للدولة. والمثال الذي كان يقصده هيغل في عصره هو رفض الكويكرز الخدمة العسكرية. ومن ناحية أخرى رأى أن على الدولة ألا تفرض دينًا، لكن عليها أن تطلب من مواطنيها أن ينتموا إلى جماعة دينية ما، أي جماعة دينية أو كنيسة يرغبون فيها. فليس للدول ما تقوله في شأن مضمون الإيمان الديني، وهو يتمتع باستقلالية مقابل الدولة. تطلب الكنيسة قلب الإنسان، لكنها إذا طلبته من خلال الدولة فإن الدولة تصبح طاغية، لأن محاولة فرض الإيمان هي محاولة للطغيان. لا يجوز أن تفرض الدولة مذهبًا دينيًا، ولا يجوز أن تفرض جماعة دينية مذهبها على الدولة.

لا تبالي الدولة بالمزاعم الدينية لأي كنيسة، لكن إذا حاولت الكنيسة أو الفرقة الدينية فرض آراء سياسية تترجم بممارسات سياسية مثل الامتناع عن دفع الضرائب مثلًا، سوف تجد الدولة نفسها مضطرة إلى حماية «الحقيقة الموضوعية» و«الحياة الأخلاقية» التي تجسّدها ضد محاولات ذاتية لفرض «الحقيقة الذاتية» و«الأخلاق الذاتية»[67]. وهذا طبعًا يتوقّف على قوة الدولة ومقدار التحدي. الدولة في حالات معينة يمكنها أن تتسامح بأن تستبدل، على سبيل المثال، الخدمة العسكرية للكويكرز بخدمة مدنية أخرى. فالدولة تقدّر مدى التهديد الذي تمثله الدعوة الدينية إلى عدم الانصياع. وهي تقرر أن تمنعها أو تسمح بها بغضّ النظر عن مصادر شرعيتها.

علينا أن نشرح ما ورد أعلاه كي يكون أكثر وضوحًا. قلنا إن القوانين الوضعية للدولة تتعامل مع النسبي والنهائي، وبالتالي لا يجوز خلطها بالحقيقة المطلقة التي يمثلها الدين. والآن قلنا إن الدولة تمثل الأخلاق الموضوعية للمجتمع كله في مقابل محاولة تيار ديني محدد أن يفرض تصوره للدين على المجتمع ككل. هنا لا تقف الدولة في مقابل الدين بل في مقابل فهم ذاتي نسبي له تحاول جماعة معيّنة أن تفرضه كفضيلة على الجميع. وفي هذه الحالة تمثّل الدولة الأخلاق الموضوعية في مقابل أحد تفسيراتها الذاتية وترفض فرضه. وهذ صوغ فلسفي أخلاقي مختصر لدوامات معاصرة قائمة في بلدان قريبة.

في النهاية يكتب هذا الفيلسوف عن وحدة الكنيسة والدولة، مشيرًا إلى أن هذا الموضوع أصبح في العصر الحديث موضوعًا للبحث وحتى التمني. لكن الوحدة في العقائد والميول تتضمن فرقًا في شكل التعبير عنها في الوجود المؤسسي المختلف. وحين لا يكون هذا الفرق قائمًا كما في الاستبداد الشرقي، فإن الدولة لا تكون قائمة، أي حيث لا يوجد فرق بين الدين والدولة فإنه في الواقع لا توجد دولة. وكي تتعرف الدولة إلى ذاتها باعتبارها تجسّدًا للأخلاق والأعراف في الواقع، عليها أن تميز الإيمان من ممارسة السلطة المادية. وكي يكون تمييز الدولة من الكنيسة ممكنًا، لا بد من أن يكون

---

(67) Hegel, «*Grundlinien der Philosophie des Rechts,*» §270, pp. 425-426.

ثمة تمييز في داخل الكنيسة نفسها بين عمومية الإيمان وخصوصية وجوده في الكنيسة وجزئيته، أي إن شرط الفصل ليس تمييز الدولة الإيمانَ من السلطة المادية فحسب، وإنما أيضًا تمييز الكنيسة عمومية فكرة الدين من وجوده المخصوص في الكنيسة[68].

هذا يعني أن تمييز الدين من الدولة يتطلب أيضًا أن تميّز المؤسسات الدينية القائمة الدين بشكل عام من تجلّيه المتعيِّن في مذهبها هي وفي نمط تدينها، أي بكلمات أخرى أن تكون قادرة على أن تتسامح مع التعبيرات الأخرى عن فكرة الدين، وأن ترى حقيقة الدين فيها أيضًا. ونستخلص من ذلك أنه كي يكون ممكنًا تمييز الدولة من الدين، لا بد أن يميز الدين نفسه كدين متعين ممارس من حقيقة الدين المطلقة. هذا التمييز هو الذي يجعله قادرًا على التسامح مع تصورات الدين الأخرى المتعيّنة وغير المطلقة بدورها.

يمكن القول إن الفلسفة، خلال العصر الوسيط، كانت خادمة للاهوت، أي إن الفلاسفة رأوا أن من مهمتهم استخدام الفلسفة في تبرير الحقائق اللاهوتية للدين المسيحي فلسفيًا وشرحها. وكان أساتذة اللاهوت هم من درّسوا الفلسفة في العصر الوسيط، وتميزوا كرجال دين من بقية المجتمع. والجديد الذي طرأ على وضع الفلاسفة عند الانتقال إلى العصر الحديث أنهم صاروا غير لاهوتيين ورجال دين، وخاضوا صراعًا داخليًا وخارجيًا مع أنفسهم ومع العالم. ونرى ذلك التخبط علنيًا وكأنه الطريق إلى الفلسفة ذاتها عند ديكارت وباسكال وغيرهما. وفي الحداثة صار الفلاسفة لا يشكّلون فئة خاصة، بل أصبحوا فئة مرتبطة بالوظيفة والدولة أو يصارعون على حياتهم عبر نشر المقالات والكتب خارج الدولة. ونلاحظ أن هيغل هو في الواقع موظف دولة، أستاذ جامعي، يؤكد الحرية الداخلية وحرية الضمير في مقابل السيطرة الخارجية التي يخضع لها. واعتبر نقّاده تلك الحرية الداخلية هروبًا من فكرة خضوعه للدولة التي أدت إلى حلولٍ وسطية في فلسفته، بينما اعتبره آخرون رداءً خارجيًا فحسب وضرورات حياتية لا تتحكم في حرية الإنسان، مثلما لا

---

(68) Hegel, «*Grundlinien der Philosophie des Rechts*,» p. 428.

تتحكم في حرية الإنسان الحديث الموضة التي تقرر له ما يرتديه[69]. وفي أي حال نشأ صراعٌ بين من رفضتهم الجامعة وعاشوا خارج المؤسسة الأكاديمية ومؤسسة الدولة من أمثال شوبنهاور ونيتشه والفلاسفة الذين عملوا في الإطار الرسمي الجامعي أو غير الجامعي.

ربما يمكن القول إن هيغل حوّل الفلسفة من خدمة الدين إلى احتواء الدين كمرحلة إليها، وهنا تكمن حداثته وعلمانيته، لا في فصل الدين عن السياسة والفلسفة، بل في رؤية الدين كمرحلة نحو الفلسفة، وكوظيفة عقلانية في تماسك المجتمع والدولة. هذه العقلنة للدين جعلت من الفكر الهيغلي تبريرًا عقلانيًا للدين ووظيفته، ولذلك كتب فيورباخ: كما أصبح اللاهوتيون الكاثوليك في الماضي أرسطيين ليكافحوا البروتستانتية، يجب على اللاهوتيين البروتستانتيين أن يصبحوا في عصره هيغليين ليستطيعوا مكافحة الإلحاد[70].

كمنت الحقيقة الفلسفية المسيحية بالنسبة إلى هيغل في إنهاء المسيح الشرخَ وجَسره الهاوية بين ما هو إنساني وما هو إلهي. المسيح هو مصالحة بين النهائي واللانهائي، وبين المطلق والنسبي، ووقعت المصالحة من المطلق، من الله ذاته بواسطة التجسّد؛ لكنها يجب أن تجري من خلال البشر، وذلك عبر الدين، ثم عبر الفلسفة. وأصبح هذا الهم في التجسير بين المطلق والنسبي هَمَّ تلامذة هيغل.

يمكن اعتبار هيغل بهذا المعنى الفيلسوف المسيحي الأخير الذي حاول عرض المسيحية بشكل فلسفي أو الفلسفة بشكل مسيحي. ومن بعده أوصى فيورباخ عمليًا بأن الانفصال بين الفلسفة والدين هو لمصلحة الفلسفة والدين، وأنه بالنسبة إلى الفيلسوف الإنساني تصبح الفلسفة دينه، إذ يمكنه تبنّي قيم الفضيلة والخير من دون مفهوم الله لأنه لا تعود هنالك حاجة إلى هذا المفهوم عندما يسترجع الإنسان جوهره[71].

---

(69) Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, p. 66.

(70) المصدر نفسه، ص 77.

(71) المصدر نفسه، ص 50.

لم يأخذ فيورباخ حقه في تاريخ الفلسفة بصفته مفكّرًا ومنظرًا في فلسفة الدين، ربما لأنه لم تتولد من فكره حركة أيديولوجية وأتباع كما في حالة كبار المفكرين في القرن التاسع عشر، أو لأن الماركسية التي منحته احترامًا كبيرًا كرّسته في الوقت عينه جسرًا بين هيغل وماركس من دون الالتفات إلى مساهمته الحقيقة التي أدرك ماركس وإنغلز أهميتها. أما أتباع الماركسية فاكتفوا بما كتب عنه «آباؤهم المؤسسون» ولم يقرأوه. وهو من أهم مفكري مرحلة ما قبل ماركس، والمقصود الفترة الممتدة بين عامي 1830 و1848.

افتتح ديفيد شتراوس نقد الدين في هذه المرحلة في كتابه المعروف حياة يسوع (*Das Leben Jesus*) (1835-1836)، الذي فند فيه القصص المعهودة من النصوص عن حياة يسوع المسيح، مبيّنًا التناقضات التي تجعل هذه السيرة مستحيلة، ومؤكدًا أن هذه القصص هي تعبير ميثولوجي (أسطوري) عن وحدة الروح الإلهية والنوع الإنساني (لا الإنسان المتمثل بشخص يسوع المسيح فحسب). وكان المنهج الهيغلي عن وحدة المطلق والنهائي واضحًا هنا، لكنه مطبّقٌ على الإنسانية عمومًا. وكتب هورتون هاريس مؤلف سيرة شتراوس: «فولتير وأصدقاؤه أنكروا العقيدة التقليدية فحسب، أما شتراوس فنسف الأساس الذي قامت عليه»(72). وطرح شتراوس مشروع الدين الجديد كمشاركة في مشروع الإنسانية ككلية شاملة وموضوعية تتجسد في تكنولوجيا واقتصاد وثقافة وعلم على المستوى الإنساني العالمي.

أما فيورباخ فكان من الهيغليين الشباب. بدأ الكتابة هيغليًا، وكان متأثرًا بفكرة الله الكلي. ولهذا انطلق من رفض شخصنة الله خارج الكون، ومن نقد منهجه ونسقه الفلسفي على حد سواء مناديًا بالعودة إلى الطبيعة، والإنسان كجزء منها، وليس العودة إلى الفكرة وجدليتها لتفسير الدين وألغازه. إن نزعة الألوهية الكلية هذه ونقده شخصنة الله هما اللذان دفعاه في النهاية إلى تفسير فكرة شخصنة الله ككائن متجاوز تُسقَط عليها صفات الإنسانية التي حرمت الإنسانية منها في الدنيا.

(72) Horton Harris, *David Friedrich Strauss and his Theology*, Monograph Supplements to the Scottish Journal of Theology (Cambridge, [England]: Cambridge University Press, 1973), p. 42.

بلور فيورباخ نقده في الكتاب الذي أحدث ضجة واعتبره ماركس وإنغلز ضربةً قاضيةً للمثالية الهيغلية أي في كتاب **جوهر المسيحية** (*Das Wesen des Christentums*). وكان هدف فيورباخ من هذا الكتاب **أولًا**، نقد وحدة موضوعي الدين والفلسفة عند هيغل، أي الفكرة ذاتها كفكرة مطلقة، لأن هذه الوحدة تسلب الدين خصوصيته، وموضوعه المميز؛ **ثانيًا** مناقشة الفلسفة الوضعية بإظهار أن أصل صورة الله هو الإنسان، وبتأكيده أن الجسد بدمه ولحمه هو جزء من الشخصية الإنسانية جوهريًا[73]، وليس مظهرًا خارجيًا ماديًا فحسب. واستخدم في هذا الكتاب منهج شبينوزا الذي يُعرّفنا إليه كتاب **رسالة في اللاهوت والفلسفة** الذي سبق أن تطرقنا إليه. وما استخدمه هو تحليل شبينوزا لصفات الله في التوراة مثل الحاكم والعادل والقاضي ورب الجنود وغيرها بأنها صفات إنسانية أضفيت على كائن عاقل متجاوز.

بيّن فيورباخ أن الدين العيني الإنساني ليس دين الفلاسفة الذي يظهر فيه الله من دون صفات، كمجرد خالقٍ أو مصمم أو محرك أول للكون[74]. فالبشر يعبدون إلهًا عادلًا حكيمًا، أو لا يعبدونه، أو حتى لا يكون كائنًا بالنسبة إليهم. وهو يرفض التفسير الفلسفي الهيغلي للتجسّد كوساطة بين المطلق والنسبي، وبين اللامتناهي والنهائي، ويشرح أن الناس لا يرونه هكذا[75].

منطلق فيورباخ إذًا هو النوع البشري، كبشر من لحم ودم ونزوات وغرائز، وكل ما تبخسه المسيحية في احتقارها الطبيعة والجسد. وما يهمه هو عدم تحقيق الإنسان جوهره في العلاقات بين البشر. وهذا ما أدى إلى الاغتراب الذي يسقط الصفات التي يرغب فيها في العالم المتجاوز على شكل الله. هذه الصفات الإنسانية ليست فردية. والإنسان يعرفها من خلال العلاقة بالآخرين، وهي: «قوة التفكير وهي نور المعرفة، وقوة الإرادة وهي طاقة الشخصية، وقوة القلب وهي الحب». والسؤال عن قدرة الإنسان على اكتشاف هذه الصفات وتحقيقها عبر

---

(73) Ludwig Feuerbach, «*Das Wesen des Christentums*,» in: Ludwig Feuerbach, *Gesammelte Werke*, herausgegeben von Werner Schuffenhauer (Berlin: Akademie-Verlag, 1980), vol. 5, pp. 10-11.

(74) المصدر نفسه، ص 89.

(75) المصدر نفسه، ص 102.

اكتشاف الجنس البشري فيه، وهذا ممكن في العلاقات الاجتماعية؛ أما إسقاطها في المتجاوز ثم الخضوع له فهو اغتراب الإنسان عن جوهره.

انتقد هيغل تعريف شلايرماخر الشعوري للدين كحالة شعورية من الاعتماد (الاتكال) الكلي. فهيغل رأى في الدين معرفة، بل درجة من الوعي المطلق. لكن فيورباخ انتقد نقد هيغل، إذ إن الدين في رأيه حالة شعورية فحسب، ورأى أن مسار شلايرماخر كان صحيحًا، ولكنه امتنع من السير فيه حتى النهاية بسبب منطلقاته الدينية اللاهوتية فلم يتمكن من رؤية أن الله نفسه هو نتاج هذا الشعور الإنساني.

ختم فيورباخ إنتاجه الفكري بكتاب في عام 1866 هو المجلد العاشر والأخير من مؤلفاته الكاملة التي أصدرها في حياته. وعنوان الكتاب دال على منهجه: **الله والحرية والخلود من وجهة نظر الأنثروبولوجيا**. وطبعًا المقصود هو علم الإنسان بالمعنى الواسع، وليس تخصص الأنثروبولوجيا المعاصر. لكن يمكن القول إن فيورباخ أسس منطلقًا رئيسًا لفهم الفلسفة والدين وغيرهما يقوم على زاوية نظر الإنسان وحاجاته المادية وأحاسيسه ومشاعره. ويمكن اعتبار فلسفته مادية إنسانية[76]. أسس فيورباخ البحثَ في الدين من منطلق إنساني وجودي، وهذا هو الموقف الذي تكرّس لاحقًا في فلسفة الدين وفي علم النفس في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وهو الموقف الذي قادته الفلسفة الوجودية من وجود الجنس البشري في الإنسان عند فيورباخ إلى وجود الإنسان الفرد العيني، وجود الأنا العيني، وأسئلته الوجودية، ومن حوله العدم.

أرجعَ فيورباخ جوهر المسيحية إلى الإنسان الحسي واغترابه عن ذاته. وكتب أنه حالما يحل الإنسان محل المسيحي المؤمن، والعمل محل العبادة، حتى يحل الجوهر الإنساني محل الجوهر الإلهي. وفي نظره اختفت المسيحية من حياة البشر اليومية، وانزوت في يوم الأحد (يوم الصلاة المسيحية الجماعية في الكنيسة) لأن المسيحية أصبحت فكرة ثابتة لا علاقة لها بالمتغيرات الجارية في الحياة مثل المؤسسات الرأسمالية والعلمية الكبرى وسكك الحديد والطاقة البخارية والمدارس والجامعات والمسارح الحديثة.

---

(76) انظر: Alfred Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit: Ludwig Feuerbachs Anthropologischer Materialismus*, Reihe Hanser; 109 (München: C. Hanser, 1973).

بعد فيورباخ جعل ماركس المهمّة نفسها نصب عينيه، لكن ليس عبر الدين والفلسفة، وإنما عبر التنظير لتغيير المجتمع حتى يسترجع الإنسان إنسانيته وحريته ببناء مجتمع الحرية والمساواة على الأرض، وبهذا يحقق المصالحة بين النسبي والمطلق في تحقيق الحرية والمساواة.

أرجع ماركس اغتراب الإنسان عن جوهره إلى تناقضات العالم الإنساني، أي إلى التناقضات الاجتماعية. وتتحول النزعة الخلاصية والتطلع إلى الحرية وانسجام المطلق مع النسبي، أي تحقيق المطلق في النسبي عند الهيغليين الشباب، إلى آخروية سياسية عند ماركس في البيان الشيوعي. إذ ستحقق الشيوعية عبر جدلية الرأسمالية ذاتها وعبر إدراك البشر طباعهم الاجتماعية واجتماعية الإنتاج. وبهذا تحل مملكة الحرية محل مملكة الله، لكن، على الأرض[77]. هنا التقى ماركس البالغ عمليًا هيغلَ الشاب الذي اعتقد بضرورة تحقيق مملكة الله على الأرض لا في آخرة مزعومة هي في نظره وهْم البؤساء.

عالجنا موقف ماركس من الدين بتوسع في الجزء الأول من الكتاب. وهو لم يكن علمانيًا بمفهوم برونو باور تلميذ هيغل، بمعنى فصل الدين عن الدولة الديمقراطية التي تضمن حق جميع الديانات (والذي لم يستخدم المصطلح نفسه)، بل كان ملحدًا. لكنه في الوقت عينه اعتقد بأن لا طائل من نقد الدين، أولًا لأن هذه المهمة أُنجزت، وثانيًا لأن المهمة الرئيسة تكمن في نقد العلاقات الاجتماعية التي تنتج اغتراب الإنسان عن جوهره، ومعه «أوهام الديانات وأشباحها».

رابعًا: نيتشه: إرادة القوة والحداثة التي تقود إلى موت الإله

ما يهمنا في هذا الفصل من هذا القسم من الجزء الثاني من الكتاب هو النقد الحداثي لفكر التنوير (بما في ذلك ما يشمله هذا النقد من أسس لما سوف يسمى بعد أكثر من قرن ونصف الفكرَ ما بعد الحداثي). ذلك لأن هذا

---

(77) Schmidt, p. 205.

النقد ينبع من الأطر الحداثية ذاتها، ومن التقاليد النقدية في فكر التنوير، خلافًا للنقد الديني والمحافظ على فكر التنوير. ومن الواضح أن من غير الممكن أن يتتبّع هذا الكتاب تاريخ الفلسفة كلها منذ عصر التنوير، ولا ردات الفعل كلها عليه. فهو ليس كتابًا في تاريخ الفلسفة الأوروبية، ولا حتى في تاريخ فكر التنوير. ومن الخطأ كتابة تاريخ الفلسفة كله من زاوية نظر واحدة كأنه تاريخ لفكرة مثل العلمانية أو العقلانية أو العدالة أو غيرها. لكن لا بأس من كتابة تاريخ تطوّر الفكر من خلال علاقة التيارات موضوع الدراسة بإشكالية محددة مثل الدين والعلمانية، ولا سيما في المفاصل الرئيسة لهذا التطور، من دون أن يكون ذلك تاريخًا للفكر أو للفلسفة بشكل عام. وربما يساهم إلقاء الضوء على تاريخ الفكر من زاوية نظر تطوّر مفهوم بعينه أو مناقشة إشكاليات معينة في إضاءة جوانب قد لا تخطر على بال مؤرخ الفلسفة بشكل عام.

نرى أن نقد التنوير الذي انطلق من العداء للدين المسيحي يشكّل أحد مصادر صوغ العلمانية وإعادة صوغها. فقد دفع هذا النوع من النقد بجدلية التنوير التي انطلقت من اعتماد أحكام العقل في المجتمع والدينِ إلى العدمية والإلحاد من جهة، وإلى إعادة تقويم العلمانية ذاتها وتحويلها موقفًا نسبيًا ثقافيًا يرتبط بثقافة معينة من ناحية أخرى. من هنا أهمية النقد الحداثي لفكر التنوير خلافًا للنقد الديني والمحافظ، إذ أعاد هذا النقد صوغ التنوير، عندما بيّن هو والردود عليه أن التنوير مشروعٌ لم يكتمل؛ وهو لا يكتمل بحسب رأيي، ولن يكتمل بحكم تعريفه.

لن أخوض هنا في نقد الفكر الرومانسي والفلسفة الرومانسية الألمانية لفكر التنوير. لكن يمكنني القول بتعميم سريع إن نقد هيغل للتنوير هو نقد عقلاني توفيقي بين الدين ونقد الدين، ولا أتفق مع المدارس الإنكليزية في تاريخ الفلسفة التي تعتبر فلسفته رومانسية. لم يغير هيغل موقف التنوير من الدين؛ ولم يتهم مفكّري التنوير بالمادية أو فقدان القلب وتضييع الأصالة وهدم التقاليد والأعراف والأخلاق كما اتهمهم المتدينون المحافظون والرومانسيون، لكنه احتوى التنوير والدين سوية في مسيرة العقل في التاريخ، عندما حوّل العقل من ناقدٍ فاحصٍ مبدع إلى منظومة فلسفية تتضمن الدين ونقد الدين، والتوفيق بين النّقد وموضوعه في العقل وتموضعاته الكبرى في الدين والفلسفة

والدولة. ومن هنا يمكن القول إن هيغل الذي نظم الفلسفة الحديثة في منظومة فلسفية شاملة تجمع بين الفكر النقدي المتجلّي في المنهج الجدلي والفكر المحافظ المتجسّد في المنظومة الفكرية الناجمة عن التوليف بين النقد ونقد النقد، هو أيضًا من فسح في المجال لنشوء النقد الحداثي على التنوير كما في حالة نقد ماركس للتنوير باعتباره يبقى في إطار النقد العقلي للدين. فهو ينتقد التنوير على أنه لا يتعرف إلى الجذور الاجتماعية لاغتراب الإنسان في الدين، وعلى أنه يكتفي بنقدها كأنها مجرد خرافات؛ نقد ماركس للتنوير هنا ينطلق من التنوير نفسه، لكن قبل ذلك كان هيغل قد استكمل المقاربة العقلية باعتباره الدين شكلًا تاريخيًا من أشكال تعرّف الفكرة إلى ذاتها والتواصل مع المطلق.

سبق أن تعاملنا في الجزء الأول مع النقد الماركسي الذي يذهب في أثر فيورباخ بعيدًا في نقد الدين كشرط لأي نقد، لأنه نقد انفصام الشخصية الإنسانية، ثم ينتقل إلى مهمة نقد المجتمع الذي ينتج الإنسان المغترب، المنفصم عن جوهره، كما ينتج «الوهم الديني».

سوف نتطرق هنا باختصار إلى نقد نيتشه (Friedrich Nietzsche) (1844-1900) الآتي من تقليد مضاد لعقلانية هيغل. فمنظومة هيغل الفلسفية التي بدت مكتملة في حينه، فتحت الطريق لنقد الميتافيزيقا بشكل عام من منطلق يرى فيها شكلًا من أشكال الفكر الديني الذي يقدّس العقل. فمنظومة هيغل بينت عظمة أو فخامة النسق الفلسفي وحدوده في الوقت عينه. وبلغة المفكر والباحث الألماني كارل لوفيث، يمثّل هيغل اكتمال فكر التنوير إلى درجة تحويل التنوير ذاته إلى ميتافيزيقا، أي إنه نقضه بجرّه إلى نهايته القصوى. في حين يمثّل نيتشه بداية جديدة بعد اكتمال الفلسفة كنسق عقلاني عند هيغل. وجاء دور النقد الحداثي الذي أظهر العناصر غير العقلانية في الحداثة، وكون الأولى حالةً من فقدان الغاية. لذلك اعتبره لوفيث في كتابه المهم من هيغل إلى نيتشه «فيلسوفًا لعصرنا وللأبدية»[78].

على الرغم من إعجاب نيتشه غير المحدود بفكر التنوير الفرنسي والفكر الفرنسي بشكل عام، ولا سيما بمعوَلِه النقدي (متمثلًا بفولتير) في مقابل الريفية

---

(78) Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, p. 151.

الفكرية الألمانية كما يُسمّيها في كتابه التلخيصي لمسيرة فكرِه، والذي اختار له عنوان هذا الإنسان[79]، إلا أنه ينتقل إلى نقد العقل ملتقيًا روسو في ذلك موقتًا، ولا سيما التفاتُه من التنوير باتجاه الطبيعة والإنسان الطبيعي المتوحّش والنبيل الذي أفسدته الحضارة ودفَع ثمن العمران.

رأى نيتشه في التنوير مرحلة نحو الرومانسية الألمانية التي كان مشكّكًا جدًا فيها، لأنها راهنت على العقل. فقد اتهم «الألمان» بأنهم «قضوا على آخر عظمة إنسانية» تلك المتجلية في عصر النهضة الذي عظّم الإنسان وإرادته وقوّم الجمال والفن والفضائل الكلاسيكية «بقيَمها النبيلة التي تقول نعم للحياة». وهو يقصد إبداع عصر النهضة الذي أحيا الحضارة اليونانية، ويحمّل نيتشه مارتن لوثر مسؤولية سد الطريق عليه وإجهاضه بواسطة الإصلاح الذي أعاد الحياة إلى المسيحية المنهكة[80].

إذا كان ماركس قد حاول عبر المادية التاريخية الربط بين الأفكار والأيديولوجيات والقوى الاجتماعية التي تنتج هذه الأفكار و/ أو التي تخدمها، فإن نيتشه ذهب بعيدًا في نقد التخيلات والأوهام التي ينتقدها فكر التنوير إلى اعتبار كل فكر، وكل منظومة فكرية، دينية أكانت أم فلسفية عقلانية، تجسيدًا لمواقف أخلاقية[81]. وتنقسم عنده قسمين: أخلاقَ عبيد وأخلاقَ أسياد، وما يقود إليها من مواقف ونوازع.

الدين والفلسفة من منظور نيتشه تجسيدٌ لقيم إنسانية. وإذا كان فكرُ ماركس يقود في النهاية إلى عودة جدلية إلى مشاعية بدائية طبيعية مفترضة قبل

---

(79) Friedrich Wilhelm Nietzsche, «*Ecce Homo,*» in: Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Werke: Kritische Gesamtausgabe*, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Berlin: De Gruyter, 1967-1984), VI.3.

انظر الترجمة العربية لهذا الكتاب: فريدريك وليم نيتشه، هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (بيروت: دار التنوير، 2009).

(80) نيتشه، هذا الإنسان، ص 163-164.

(81) يعود هذا النمط من التفكير إلى نقد آرثر شوبنهاور لمنظومة هيغل الفلسفية. فقد اعتبر شوبنهاور الإرادة لا العقل أساس الوجود الإنساني والطبيعي. والإرادة ليست مبدأ عقلانيًا. والأخلاق عند شوبنهاور هي القدرة على التخلص من تأثير الإرادات المتصارعة في النفس البشرية. ومن هنا تأثّره أيضًا بالبوذية.

تقسيم العمل ونشوء الطبقات، وقبل الدين أيضًا، لكن على مستوى حضاري أرقى في ظروف التقدم العلمي والتقني والحضاري... فإن نيتشه يدعو إلى العودة إلى أخلاقٍ طبيعية مفترضة تقوم على غرائز الإنسان الطبيعية وحبّه لنفسه وإرادة القوة للسيطرة والبقاء. ثمة عودة إلى حالة بدائية مفترضة غادرها الإنسان في الحالتين. لكنها عودة جدلية في معطيات المدنية ومكتسباتها.

لا يمكننا تجاهل أن هذه الفلسفة النيتشوية تأتي بعد انتشار فكر داروين؛ ولا يتجاهل نيتشه ذلك حين يعتبر العالم حالة صراع إرادات على السيطرة، ويعتبر إلهه هو إله الغابة الرائعة المكتفية بذاتها التي يدور فيها صراع البقاء. ومن الطبيعي أن يكون هذا الحب للذات المتمثل بصراع الإرادة وحب البقاء أساسًا لكل الأخلاق الأخرى بما فيها محبة الآخرين. ومن غير الطبيعي أن يقمع المجتمع ذلك.

وجد نيتشه أن الأداة الحضارية الأقرب إلى التعبير عن طبيعة الإنسان وتفاعله مع الطبيعة، من دون إخضاع طبيعته أو قمع غرائزه، هي الفن. ومن هنا وجدت أفكار نيتشه انتشارًا واسعًا ومؤثرًا في حركات الشبان والطلاب في ستينيات القرن العشرين حين رُفعت شعارات التحرر من قيود المجتمع والحرية الجنسية والتحرر بالتعبير الفني وغير ذلك. وهي الفترة التي انتشرت فيها أيضًا بقوة أفكار التحليل النفسي ومدارسه النقدية الحديثة، وتولّدت أفكارٌ فلسفيةٌ لما بعد الحداثة وغيرها[82] (لا شك في أن ما يجمع الماركسية والتحليل النفسي والنيتشوية والوجودية أيضًا هو كونها كلها متمرّدة على أنساق القرن التاسع عشر الفلسفية العقلية التي توّجها هيغل. وهي كلها عودة عن الميتافيزيقا إلى البحث عن معنى في التاريخ أو في الأخلاق أو في الفعل الإنساني أو في الوجود الفردي. وكلها تيارات فكرية تحوّلت إلى ما يشبه الحركات الفكرية إذا وجدت قوى اجتماعية تحملها وتحوّلها إلى أيديولوجيات).

يعتبر نيتشه قمع طبيعة الإنسان أساسَ الدين (وهو قمع الأنا في الواقع،

---

(82) يصف نيتشه كتابه في الجانب الآخر من الخير والشر الذي ترجمه بعضهم «بمعزل عن الخير والشر»، بأنه كتاب في نقد الحداثة، بما في ذلك العلم الحديث والفن الحديث. انظر: نيتشه، هذا الإنسان، ص 147.

فطبيعة الإنسان إرادة)، وأساسَ أخلاق العبيد التي تبرّر الضعف والعجز وتنتجهما في الوقت عينه. الدين مبني على خطأ وعلى خداع الذات[83]. ولا شك في أننا نرى في هذا السياق بذور التحليل النفسي بشكل عام عند فرويد، ونقده الدين بشكل خاص. لكن نيتشه أطلق أيضًا دينامية نقد العقل من زاوية الحداثة، وبدأ نقدًا لتقديس العقل، ونقدًا لأداتيته. كما أنه قام بعملية نقد للميتافيزيقا والمبادئ المتجاوزة للعالم الطبيعي[84]. ومن هنا فإنه التقى منهجيًا مع مهمات فرنسيس بيكون في نقد الأصنام أو الآلهة المعرفية التي سمّاها Idols، واعتبر نقدها أساسًا للمعرفة الصحيحة. ولا سيما تلك الأفكار التي سمّاها بيكون «أصنام المسرح» وقصد بها الميتافيزيقا القائمة على تعميم أفكار تبدو متناسقة وصالحة للعرض، لكنها غير صحيحة، وقائمة على مبادئ عامة غير يقينية، و«أصنام السوق» المؤلفة من المغالطات والأفكار الخاطئة والشائعة.

اعتبر نيتشه الفلسفة ذاتها، المنطق ذاته، ومفاهيم مثل المظهر والجوهر، والشيء بذاته، والعدالة والإنصاف، والواقعي والمتجاوز... كلها أصنام تعبّر عن إرادات وقيم إنسانية تختفي خلفها[85]. انتقد بيكون ونيتشه أصنامًا تمنع التفكير الصحيح، لكن الفرق بين نيتشه وبيكون أن الأول انتقد أصنام العقلانية أيضًا، بما فيها المنطق العلمي الاستقرائي الذي رأى فيه بيكون الوسيلة لخلاص البشرية.

---

(83) Carol Diethe, *Historical Dictionary of Nietzscheanism*, Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements; no. 75, 2nd ed. (Lanham, Md.: Scarecrow Press, 2007), pp. 46 and 74.

(84) هذا ما يعتبره عبد الوهاب المسيري الأساس لاعتبار نيتشه فيلسوف العلمانية، فهو لم يكتف بنقد الدين، بل علمن الفلسفة والمبادئ المتجاوزة للطبيعة عمومًا. انظر: عبد الوهاب المسيري، «نيتشه فيلسوف العلمانية الأكبر،» في: أحمد عبد الحليم عطية، محرر، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، سلسلة أوراق فلسفيّة (بيروت: دار الفارابي، 2010)، ص 170.

(85) في هذا السياق بالذات يعترف فوكو بنيتشويته لكنه يبحث عن علاقات القوة والسيطرة التي تتشكل منها هذه المفاهيم والمؤسسات، وتساهم في تشكيلها في الوقت عينه. يؤكد فوكو ذلك في نصه الحواري في ندوة مشتركة مع تشومسكي وموضوعها: «الطبيعة الإنسانية، العدالة مقابل القوة». انظر: Noam Chomsky and Michel Foucault, «Human Nature: Justice Versus Power,» in: A. J. Ayer [et al.], *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*, Edited by Fons Elders, Condor Book (London: Souvenir Press, 1974), pp. 171 and 184.

فتح هذا الفيلسوف بابًا فكريًا واسعًا للإلحاد الحديث، ولنشوء نظريات تجد في الدين حقيقةً نسبيةً أيضًا، وقد ترى في الحركات الدينية نفسها أحيانًا نزعةً إلى التحرر من العبودية في الحداثة، وذلك في عملية قلب لنيتشه ذاته لاحقًا عند الاقتراب بوظيفة الدين من وظيفة الفن.

غالبًا ما اعتُبِر فكرُ نيتشه جسرَ الانتقال من الحداثة إلى ما بعد الحداثة الفكرية، لكن بعد نقد نقده للميتافيزيقا فحسب. نقول ذلك لأن نيتشه (من دون أن يقصد) حوّل الصراع بين أخلاق الأسياد وأخلاق العبيد، وبين الأخلاق والطبيعة الإنسانية إلى ميتافيزيقا أخرى، وتوّجها بمفهوم الفضيلة عند الإنسان الفائق (بحسب ترجمة المؤلّف لكلمة سوبرمان الإنكليزية)، أو الإنسان الأعلى (من الأصل الألماني Übermensch der)، الذي لا يؤسس فضيلته على الأخلاق، بل على إرادة القوة (der Wille zur Macht)، وعلى إدراكه طبيعته وقوّته وتفوقه. وتشكّل القوة والتفوق بدائل من التسامح والمحبة وغيرهما، فالمتفوق يمارس تسامح القوي ويشعر بالمحبة كجزء من طبيعته من دون أن يفكّر بالآخر أو يشفق عليه. وفضائل الإنسان الأعلى هي تلك التي تحلّ محلّ الأخلاق الناجمة عن افتراض وجود الآلهة، ولا سيما أخلاقيات المساواة المسيحية، أو «أخلاق العبيد».

اعتقد نيتشه أن المسيحية بصيغة بولس الرسول (الذي يبرّئ المسيح منه ومن تعاليمه) هي الديانة الأكثر تعبيرًا عن أخلاق العبيد، والأكثر تأسيسًا لها، بتقديسها الزهد والنفور من الحياة، وإنكار حاجات الإنسان الطبيعية، واعتبار قمة التقوى الترفع عن هذه الحاجات وقمعها. فالتسامح فيها ناجم عن تحويل العجز إلى قيمة، ومحبة الآخر هي في الواقع تحويل إنكار الذات إلى قيمة، والمساواة أمام الله، هي المساواة في العبودية والاستكانة والتنازل عن التمرد من أجل الحرية.

لا يمكن تفسير تغلغل المسيحية في العالم الروماني بحسب نيتشه إلا بفعل انحلاله؛ فعندما انهارت حرية الحياة العامّة وسقطت فضائلها صار الرومان لا يأبهون إلا لحياتهم الخاصّة. كان هذا جواب هيغل الشاب في كتاباته المبكرة عن سبب انتشار المسيحية، وهو نفسه جواب برونو باور ونيتشه

وغيرهما، لكن كتابات هيغل الشاب مثل: دين الشعب، والمسيحية وحياة المسيح، وإيجابية الدين المسيحي، وروح المسيحية ومصيرها التي كتبها في العقد الأخير من القرن الثامن عشر، لم تكن معروفةً لنيتشه، لأنها نشرت في عام 1907. وأضاف هيغل إلى نقده المسيحية أنها جاءت من لدن شعب يتسم بفساد عظيم، ويقصد بذلك اليهود. فقد كان موقف هيغل سلبيًا جدًا من الثقافة اليهودية وأسفار التوراة المسمّاة بالعهد القديم.

اعتقد نيتشه أن في مرحلة انحلال الإمبراطورية الرومانية فحسب، مرحلة عجز الدولة الرومانية، أصبح في إمكان أشخاص أن يعتبروا الشعور بالجبن والخوف والضعف في مقابل هجمات البرابرة مصدر كبرياء، إذ رفعت المسيحية الضعفاء والعجزة قيميًا فوق الأقوياء(86). وسبق أن تعرضنا لمناقشة أوغسطين هذه التهمة القديمة للمسيحية أنها اضعفت مناعة روما. ولم يتفرد نيتشه في عصره في إثارة هذا النقاش. ففي المرحلة عينها التي أنتج فيها نيتشه أفكاره كتب بوركهارت الذي سبق أن تعرفنا إليه بصفته مؤرخًا للنهضة أن من السهل اختراق الإمبراطوريات بديانات جديدة، في حين يصعب اختراق الديانات الوطنية، ديانات الدول الصغيرة والمدن، ولا سيما إذا اقتصر هذا الدين عليها، أي إذا كان دينًا وطنيًا لمدينة/ دولة إلى جانب فضائلها الوطنية(87).

عندما نظر نيتشه إلى الخلف ورأى صيرورة انهيار الإيمان المسيحي بالله تمكّن من رؤية صعود النزعة العدمية الأوروبية وانهيار الأخلاق، وبالتالي فإن شيئًا لن يكون حقيقيًا بل سيصير كل شيءٍ مباحًا. وكانت نتيجة تأملاته طوال خمسة عشر عامًا الجمعَ بين إرادة القوة ومذهب العودة الأبدية. فإن موت الإله تتبعه الحرية العدمية، ولا بدَّ من تجاوزها ذاتيًا بإرادة القوة بالوصول إلى العودة الأبدية(88).

تابع نيتشه تقليدًا يرى في تسرب أفكار المسيحية إلى روما انتصارًا لعبيدها

---

(86) Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, pp. 170-171.

(87) Jacob Burckhardt, *Reflections on History* (Indianapolis: Liberty Classics, 1979), p. 87.

(88) Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, pp. 189-190.

على أسيادها، وتبريرًا للعجز عن مقاومة البرابرة الذين هاجموا روما بتحويل الضعف والجبن في الحرب إلى فضيلة في تفسيرهم مقولة المسيح «أحبوا أعداءكم باركوا لاعنيكم». وطبعًا كانت هذه أساسًا لكثير من سوء الفهم، حيث فُهمت الفضيلة من دون أخلاق المسيحية هذه، على أنها انعدام الخُلق، في حين أراد نيتشه أن يؤسس أخلاق القوة، وهي مناقب الأسياد التي لا تتضمن إملاءات أخلاقية بل ينجم فيها نبل السلوك عن القوة ذاتها.

اعتبر نيتشه الدين والأديان عمومًا مسألة تهمّ العامة وتنشغل بها. «الأديان هي شغل العامة... لا يوجد شيء على الإطلاق أكثر زيفًا من القدسي»[89]. وكتب في هكذا تكلم زرادشت: «أيها الإنسان الأعلى تعلّم مني. في السوق، لا أحد يعترف بالإنسان الأعلى. إذا أردت أن تتكلم هناك فاذهب، لكن الغوغاء تغمز وتقول: نحن جميعًا متساوون... الإنسان هو الإنسان. وأمام الله نحن متساوون... أمام الله؟ لكن الآن الله مات... دعونا نرفض أن نكون متساوين أمام الغوغاء»[90]. فكرة المساواة إذًا هي فكرة دينية. وأولئك الذين قتلوا الألوهية يريدون تكريس فكرة المساواة التي تصبح في هذه الحالة مساواة أمام الغوغاء، في ما يسمى الآن الجماهير والشعب وغيره. ليس الحل عند نيتشه إذًا تبنّي فكرة العبيد العارية من الدين الذي كان غطاء للعبودية، بل التقدم إلى فردية إنسانية أعلى. فهو لم يقصد بنقض دين العبودية أن يقبل عبيدًا بلا دين.

إذا اعتبرنا فكرة الإنسان الفائق من الأفكار التي تشكّل أساسًا للعنصرية الحديثة، والنزعات النازية لاحقًا، أو تعبّر عن المزاج نفسه في نقد الدين والتنوير على حد سواء، فإن علينا أن نرى في الوقت عينه أن رفض نيتشه فكرة المساواة أمام الغوغاء هي تعبير عن فكر ارستقراطي يرفض القطيع والجمهور والغوغاء التي لا ينشأ من دونها نظام فاشي سلطوي. الفكر الأرستقراطي على

---

(89) نيتشه، هذا الإنسان، ص 173.

(90) Friedrich Wilhelm Nietzsche, «*Also Sprach Zarathustra*,» IV, § 1, in: Nietzsche, *Werke*, VI.1, p. 352.

هذا بداية الفصل عن الإنسان الفائق، والحقيقة أنني لم أجد هذا الفصل برمته في الترجمة العربية التي استخدمتها، ووجدت فيها اقتباسات أخرى. وصرفت وقتًا وأنا أقارن النصوص، إلى أن أدركت أن هذه الجمل قد تكون أُغفلت عن قصد.

تعاليه، ليس هو الفكر الفاشي. لكن تعميمه شعبويًا قد يقود إلى ذلك. هكذا أسيء استخدام نيتشه، وهكذا أسيء فهمه أيضًا.

لكنّ ثمة استخدامًا آخر أكثر قربًا من فكر نيتشه نفسه والأكثر شبهًا في رأينا بالأدب منه بالنظرية (وهذا ما يعتبره نيتشه إطراء)، وهو استخدام فكر نيتشه لتبرير نظام السيطرة في الدولة الإمبريالية التي من حقها السيطرة على الآخرين ليس بغرض السيطرة بل كتعبير عن عظمة الأمة وإرادة القوة، وفي تبرير الفردانية والتمرد ورفض الاصطفاف في قطيع يهتف لزعيم، أو في إيمان بأيديولوجيا أيًا كانت.

لا شك في أن فكر هذا الرجل كان مرتبكًا مثل روح العصر التي عبّر عنها، التي جمعت نقد الدين إلى نقد العقل ونقد التنوير في آن؛ وذلك قبل عقدين فقط من ولوج أوروبا دوامة الأيديولوجيات الشمولية من جهة، والعدمية من جهة ثانية؛ والازدهار والرخاء الاقتصادي من جهة، والأزمات الكبرى من جهة ثانية؛ وعصر الفردية والفن والانحلال من جهة، وعصر الجماهير من جهة أخرى؛ عصر الإبداع والاختراعات من جهة، والصناعة الثقافية من جهة أخرى... وهي التي أدت كلها إلى الحروب العالمية الكبرى وجرائم الإبادة. ليس فكر نيتشه مسؤولًا عن هذه المرحلة بل هو الفكر الذي يحمل إرهاصاتها العاصفة بصوغ أدبي.

كانت كتاباته الأولى ناقدةً التنوير ومعتمدة أساسًا على آرثر شوبنهاور الذي عاد وانتقده بحدّة لاحقًا. وجذور أفكاره موجودة عند شوبنهاور فعلًا. فالأخير اعتبر أن العقل لا يمكنه معرفة حقيقة الأشياء، بل الأشياء كما تظهر لنا فحسب. وهي لا تظهر لنا بموجب الأدوات العقلية القائمة قبل التجربة التي تحوّلها إلى تصورات وأفكار، ولا تظهر لنا بموجب لقاء العقل مع ذاته، ونتيجة أنها أصلًا تجسُّد للعقل ذاته كما عند هيغل، بل وفق مبدأ لاعقلاني هو الإرادة، فالأشياء كالمعرفة البشرية هي تجسّد الإرادة. ونجد عند شوبنهاور أساسًا فلسفيًا آخر لفكر نيتشه، وهو اعتبار شوبنهاور أن الأخلاق تقوم على نفي الإرادات المتفاعلة في النفس الإنسانية، وأولها إرادة الحياة. فمن هنا بدأ نقد نيتشه للأخلاق، ثم ما لبث أن تجاوز شوبنهاور في اعتباره أن المسألة ليست

معرفة الأشياء كما تظهر لنا، بل أن نفهم أننا جزء من الطبيعة في أجسادِنا وميولنا وأفكارنا، ولسنا خارجها بطبيعتنا.

في مرحلة ثالثة من فكره رفض نيتشه مجرد الفصل بين الذات والموضوع، ولم يقبل اعتبار الإنسان مراقِبًا من خارج موضوعاته. وتركت هذه الأفكار أثرًا كبيرًا في التفكير العلماني الناقد للدين، إذ لم تُظهِر أنه قد لا يكون عقلانيًا فحسب، بل أسّست تيارات فكرية علمانية ناقدة للدين ورافضة لسيطرته على أي مجال من مجالات الحياة، وهي بنفسها لاعقلانية وعدمية في الوقت عينه. ولا شك في أن مثل هذه الاستنتاجات يؤدي إما إلى الفلسفة اللاعقلانية، وإما إلى أنماط من الصوفية تتجلّى في الفن والأدب، أو في الديانات الدنيوية العلمانية. هنا كاد نيتشه يساوي بين المعارف الإنسانية من حيث القيمة، بل رفع الأدب معبَّرًا عنه بداية في التراجيديا اليونانية (الأقرب إلى التعبير عن نزعات الإنسان الطبيعية) إلى مرتبة أعلى من النظرية في قدرته على فهم العالم.

إذا كانت مقولة فرنسيس بيكون في كتابه المنطق الجديد: «المعرفة قوة» هي المقولة التي تفتتح العصر الحديث، أو للدقة فكر التنوير في العصر الحديث، فإن نيتشه رغب بشدة في أن يختتم ذلك العصر بقوله إن الإرادة هي أساس كل معرفة؛ بل أكثر من ذلك، إن إرادة القوة هي أساس كل معرفة. ولا توجد معرفة لا تكشف عن موقف إنساني متعلق بالقيم. فـ «البنية التحتية» للمعرفة (إذا أردنا استعارة مصطلحات ماركسية) هي الطبيعة الإنسانية والغريزة والفعل المباشر الناجم عنها والنزوع البيولوجي وإرادة القوة. بهذا المعنى قام نيتشه بعملية قلب لفكر التنوير، لكن من داخله وباستخدام أدواته النقدية. فقد قلب عمل الفلسفة من العناية بمشكلة الوجود إلى مشكلة القيم، واعتبر أنه في أساس كل موقف ميتافيزيقي هنالك إرادة إنسانية وموقف أخلاقي[91].

في نقده الميتافيزيقا والعالم الآخر، أو العالم غير الطبيعي، تجاوز نيتشه فكر التنوير وهيغل وشوبنهاور أيضًا، أو هكذا اعتقد على الأقل. فهو لم يكتف بنقد أدوات معرفة هذا العالم وتبيين حدودها، كما فعل كانْت، بل تجاوز

(91) عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدجر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو (بيروت: دار الطليعة، 1992)، ص 34.

المعرفة النقدية إلى تفسير أصل جميع هذه الفلسفات والتخيلات والديانات في الإنسان وميوله. ومن هنا جاء عنوان كتابه إنساني، إنساني للغاية (*Menschliches all zu Menschliches*). ومن هنا أيضًا يمكن أن نعتبر عودته إلى نوع من المادية الطبيعية «فلسفة حياة»، باعتباره يرى أن الحياة الطبيعية هي العالم الحقيقي.

رأى نيتشه أن جميع الآلهة هي من خلق الإنسان، بل هي انعكاس لما يعتبره الناس قيَمًا. فالآلهة اليونانية مثلًا هي انعكاس لصفات الناس التي جعلوها قيَمًا في ذلك المكان والزمان. والآلهة المسيحية هي صفات معكوسة، أو قمع هذه الصفات والقيَم. إنها تعبير عن اعتبار قمع الغرائز قيمةً، واعتبار ميولنا الطبيعية والصحية ذنوبًا أمام الله الذي يتضاءل الإنسان أمامه، ويتساوى فيه السيد والعبد، ليس كأسياد بل كعبيد. وهذه هي الألوهية التي يميتها على لسان المجنون في كتابه العلم المَرِح (*Die Fröliche Wissenschaft*)[92]. وهو لا يدّعي أن موت الإله إنجازه الفلسفي، بل يعتبره فعل الحداثة ذاتها منذ التنوير مرورًا بالمجتمع الصناعي. فالحداثة قضت على مثال الزهد القائم في المسيحية وأطلقت العنان لقوى تغلّبت على قوة المسيحية الثقافية والأخلاقية القائمة في الزهد. وأوجدت الفلسفة وتقدّم العلوم إمكانية شرح العالم من دون الله. وهكذا أصبح الإلحاد (Atheism) ممكنًا من دون الحاجة إلى إثبات خطأ الدين الذي يؤمن بإله، أو دين الألوهية (Theism). بذلك ساهم نيتشه في إنتاج الإلحاد الأوروبي الحديث، وهو إلحاد ناجم عن الثقافة المسيحية ذاتها. فالمسيحية تتضمن مثال البحث عن الحقيقة. والبحث عن الحقيقة، أو «إرادة الحقيقة» (بدلًا من إرادة القوة) الذي تضمّنته هذه الثقافة نفسها يوصلها إلى درجة نفي ذاتها.

المهم في رأي نيتشه ليس دحض الألوهية، بل أن نُظهِر كيف نشأت واحتلت هذه الأهمية من دون أن تكون صحيحة. ألم يكتب وليم جيمس لاحقًا عن «إرادة الإيمان» حتى لو لم يكن هناك أساس معرفي لهذا الإيمان؟ سبق أن تناولنا ذلك الدافع اللاعقلاني الإرادوي للإيمان، على لسان جيمس نفسه أيضًا في الجزء الأول من هذا الكتاب.

---

(92) Friedrich Wilhelm Nietzsche, «*Die Fröliche Wissenschaft*,» in: Nietzsche, *Werke*, vol 2, pp. 158-160.

انتقد نيتشه الديانة المسيحية، وأوصل ردَّه عليها إلى قمتين: تتمثل الأولى في إعادة تقويم القيم، أما الثانية فتتعلق برفض خط التطور التاريخي الذي بدأته المسيحية. فهو (مثل شوبنهاور) يعود إلى رؤية التاريخ كله، بما في ذلك نشوء السدم والنجوم والكواكب كنشوء واندثار وعودة متكررة، لا تشكل الحياة الإنسانية فيها إلا لحظة واحدة. وهو بذلك يرفض فكرة أن ثمة تقدمًا في التاريخ، وأن ما هو قائم أفضل مما قبله، مثلما أن المستقبل سوف يكون أفضل. ويرفض نيتشه أيضًا التاريخ المسيحي المقدس، من مركزية الخلق حتى الخلاص. وهكذا يصف كوكب الأرض والحياة الإنسانية في هذا السياق: «في زاوية قصية من الكون الذي يتدفق منظومات شمسية لا تحصى، كان هناك كوكب عاشت عليه حيوانات ذكية أنتجت المعرفة. كانت تلك أكثر اللحظات غطرسة وكذبًا في التاريخ العالمي. لكنها لحظة فحسب. فبعد أن زفرت الطبيعية نفحات قليلة بَرَدَ الكوكب. وكان على الحيوانات الذكية أن تموت»[93].

كتب نيتشه في أصل القيم وفصلها معرّفًا الإلحاد: «الإلحاد هو الكارثة الرهيبة الرائعة لنسق في الحقيقة عمره ألفا عام أصبح أخيرًا ذاتَه في ما يتعلق بكذبة الإيمان بالله»[94]. في هكذا تكلم زرادشت يكتب عن ميتات مختلفة للإله، مثلما أن هناك ولادات مختلفة للزهد، ونشآت مختلفة للتصوف، وحيوات متنوعة للحقائق الميتافيزيقية، وجميعها آلهة تموت[95]. فقد تعمّمت القدرة على التمتع بحاجات مادية، وأصبح المال هدفًا قائمًا بذاته في العالم الرأسمالي.

لا شك في أن العدو الجديد الذي سينتجه المجتمع الرأسمالي نفسه، وسوف يناقشه مفكّرون لاحقون هو نوع المساواة بين البشر الذي ما عاد ينجم

---

(93) Friedrich Wilhelm Nietzsche, «On Truth and Lie in an Extra -Moral Sense,» in: Friedrich Wilhelm Nietzsche, *The Portable Nietzsche*, Selected and Translated, with an Introd., Prefaces, and Notes, by Walter Kaufmann, Viking Portable Library; 62 (New York: Viking Press, 1954), p. 42.

(94) Friedrich Wilhelm Nietzsche, «*Zur Geneologie der Moral*,» III, § 27, in: Nietzsche, *Werke*, VI.2, p. 427.

(95) Nietzsche, «*Also Sprach Zarathustra*,» IV, § 6, in: Nietzsche, *Werke*, VI.1, p. 320.

انظر الترجمة العربية: فريدريك وليم نيتشه، هكذا تكلم زرادشت للمجتمع لا للفرد، ترجمة فليكس فارس؛ مراجعة عيسى الحسن (عمان، الأردن: الأهليّة للنشر والتوزيع، 2009)، ص 262.

بفضل المساواة أمام الله التي يحاربها نيتشه، ولا بفضل الأفكار التنويرية عن طبيعة الإنسان والحق الطبيعي، بل صار ينتج من الصناعة الثقافية وصناعة الجمهور وثقافة القطيع. هذا ما يفترض أن يصبح العدو الجديد بموجب طريقة تفكير نيتشه. لكنها الصناعة الثقافية وصناعة الجماهير نفسها التي سوف يستغلها من استغل أفكار نيتشه عن «الإنسان الفائق» و«إرادة القوة» للسيطرة على الآخرين، محوّلًا فكر نيتشه ضد نيتشه[96] الذي كان ينفر من ثقافة القطيع والحشود. ينبغي أن نذكر أن نيتشه المتناقض دومًا ومن دون حرج، حذّر من سيطرة منطق إرهابي وحشي بعد موت الآلهة لأن البشرية سوف تشهد بداية انهيار كل ما بُني على الإيمان من منظومات قيمية، ويتبع هذا طبعًا انهيار الأخلاقية الأوروبية المعروفة حتى الحداثة وانفلات البربرية الحديثة بداية[97]، وكأنه توقّع نشوء الدول الشمولية وجرائم الحرب الكبرى.

في نهاية حياته حين كتب المخطوطات التي جمعتها أخته، ونشرتها بعد وفاته تحت عنوان إرادة القوة سمّى نيتشه انهيار القيم هذا بالعدمية (Nihilism)[98]، ويعتبر أن هذه العدمية آتية لا محالة في القرنين المقبلين، ويعتبر نفسه أول العدميين. لكنه، كما يفعل دائمًا في أسلوبه الأدبي، يعود ويؤكد أنه تجاوز العدمية وخلّفها وراءه، وأنها مرحلة عاشها حتى وصل إلى الفضيلة الخاصة به. فالعدمية ليست ما يؤمن به بل هي النتيجة الحتمية لبناء عقيدة تفيد بأن كل ما له قيمة في الحياة متجاوز العالم الطبيعي. فالتقوى التي تؤدي إلى بذل الجهد لمعرفة الحقيقة تفضي إلى إماتة الألوهية. وهذا يؤدي إلى انهيار القيم التي بُنيت عليها وبالتالي إلى العدمية.

اعتقد نيتشه أن عقلنة العالم وفهم «خفاياه» القديمة وتبديد روحانيته للسيطرة عليه تعني في الواقع بلغته «موت الله». ويرى لوفيث أنه منذ تشبيهه

---

(96) اعتبر المسيري نيتشه من آباء الفكر النازي. وهذا رأي انتشر عند بعض المفكرين من اليسار والليبراليين في الغرب. لكن المسيري اعتبر النازية هي المجتمع العلماني الأنموذجي الذي جرى ضبط إيقاعه تمامًا. انظر: المسيري، ص 189.

(97) Nietzsche, «*Die Fröliche Wissenschaft*,» § 343, in: Nietzsche, *Werke*, V.2, p. 255.

(98) وهو مصطلح سبقه ياكوبي إليه كما أسلفنا.

هذا أصبح الهمُّ الرئيس للفلسفة التعاملَ مع هذا الظرف الجديد للإنسان. فهذا يعني موت اليقين. كما عمل نيتشه على:

- عدم وجود حقيقة مطلقة غير خاضعة لزاوية نظر أخلاقية أو موقع مصلحي في إرادة القوة؛

- على إعادة تقويم القيم وفرزها بين ثقافة القطيع وثقافة الأسياد... وهذا ما أثّر في مسار الفلسفة إلى ما بعد الحداثة.

تطوّر البند الأول في نقاشات القرن العشرين إلى أن العلوم الاجتماعية لا يمكن أن تكون خالية من أحكام القيمة والمصلحة، وما يمكن تسميته بـ «موقع المتكلّم»[99]. وصار من غير الممكن قراءة ماركس وماكس فيبر من دون أن نأخذ في الاعتبار تموقعهما التاريخي (المكان الذي منه يكتبان) ومنطلقهما في فهم العالم البرجوازي؛ فتحرير الإنسان من الاغتراب في حالة ماركس، ومن قفص العقلانية والحسابات والبيروقراطية الحديدية في حالة فيبر الأكثر تشاؤمًا من حالة ماركس في شأن الحداثة ونتائجها أو هكذا يبدو، هو نتاج هذا التموقع التاريخي. وينبع تفاؤل الأول من أنه قدّم علاجًا لحالة الاغتراب في عودة خلاصية للشيوعية عبر الملكية العامة لوسائل الإنتاج. في حين أن الثاني اكتفى بتشخيص حالة الرأسمالية. نجم تشاؤم فيبر عن قفص العقلنة الحديدي الذي وضع العقل في إطار الأداتية، ولأن لا علاقة للعمل باختيار الحياة الفاضلة. مثلما أن لا علاقة للعمل بحاجات العامل وباستخدام منتوجات العمل في الاغتراب في الرأسمالية عند ماركس. وإذا نظرنا بنظرة أشمل إلى فيبر نجد

(99) هذا ما نجده لاحقًا بشكل متطور عند ليوتار (Jean Francois Lyotard) (1924-1998) الذي يعتبر الحقيقة دائمًا موقتة وذات مقاصد وغايات محدودة، إذ ما عادت توجد سرديات كبرى. وهذه هي الفائدة التي يمكن توخّيها من فلسفته في الواقع. فقد رفض ليوتار عمومية السرديات، ملخصًا في كتابه الشرط (الحالة) ما بعد الحداثي: تقرير حول المعرفة في عام 1975 فكر ما بعد الحداثة بأنه تشكيك في السرديات الكبرى، وتوقف عند التفصيلات. انظر: Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on knowledge*, Translation from the French by Geoff Bennington and Brian Massumi; Foreword by Fredric Jameson, Theory and History of Literature; v. 10 (Minneapolis: University of Minnesota. Press, 1984).

انتقد ليوتار مبكرًا الماركسية والتحليل النفسي باعتبارهما لاهوتًا علمانيًا يتضمن سردية أخرى كبرى عن عالمنا، تخضع لها تفصيلات وفوارق، وتهمل كثيرًا كثيرًا مما لا تفسره. انظر: Jean-François Lyotard, «Adorno as the Devil,» *Telos*, vol. 19 (Spring 1974), pp. 127-137.

أن التعبير عن العقلنة في الدولة، أي البيروقراطية، هو أيضًا أداة لا تتدخل في غايات الدولة وأهدافها[100].

لا ننسيّن أن كليهما ابتدآ من نقد الدين، الأول في اغتراب الإنسان عن جوهره وعن قدراته في فكرة الله، والثاني عبر فكرة العقلنة ونزع السحر عن العالم[101]. هكذا لم يوافق كل من تأثّر بالموقف النيتشوي وتجلياته اللاحقة، ولا سيما بتفاعله مع وجودية هايدغر، على أن الماركسية هي علم اقتصاد دقيق، ولا على أن علم اجتماع فيبر متحررٌ من تأثير زاوية النظر. كان هذا موقف عدد من المثقفين ما بعد الحداثيين الذي اصطدموا بالموقف الماركسي الأرثوذكسي.

أما البند الثاني ففتح المجال لتنظير طويل مديد عن إسقاطات فقدان الروح والمعنى من العالم، ونشوء الآلهة الجديدة للمجتمعات الحديثة سياسية أكانت أم اقتصادية، ومنها التفت نيتشه إلى سهولة تعرض أخلاق القطيع لسيطرة الدولة.

(100) لأنها تستطيع أن تدير القمع، مثلما يمكن أن تدير العدالة والحرية. وسوف تصل هذه الحالة مداها الأقصى في بيروقراطية صناعة الموت وأفران الغاز كما ظهرت لهانا أرندت وغيرها، وفي بيروقراطية إدارة عمل العبيد في المستعمرات قبل أن يدرك الغرب بوضوح معنى إدارة الإبادة على أيدي أشخاص عقلاء لا علاقة عاطفية بينهم وبين ما يفعلون.

(101) Karl Löwith, *Max Weber and Karl Marx*, Routledge Sociology Classics (London; New York: Routledge, 1993), pp. 45-49.

الفصل العاشر

العلمانية باعتبارها أيديولوجيا في القرن التاسع عشر

في أن النقد التنويري لم يُشغل بنقد فكرة وجود الله. في أن التيار الليبرالي اعترف بالدين كجزء من الحريات الخاصة، وحتى بوظائفه الاجتماعية. في أن إلحاد القرن التاسع عشر اتخذ موقفًا سلبيًا من الدين عمومًا. في نقد فيورباخ الإنساني (الأنثروبولوجي) للدين المسيحي كاغتراب للإنسان عن جوهره الذي أسقط في المتجاوز وأثره.

في أن النقد الحديث للدين اختلف عن التنوير في أنه تعامل مع مجتمع حديث، لا مع مجتمع تقليدي. في اندثار التأليهية ونشوء نقد الدين القائم على الاكتشافات العلمية، ولا سيما نظرية داروين. في ظهور العلماء المتفلسفين من زاوية تعميم الاكتشافات العلمية فلسفيًا. عن اللاأدرية عند العلماء. في تمييزات هكسلي في هذا الموضوع. في أن داروين لم يحاول تطوير فلسفة أو رؤية للكون في نظريته عن الاختيار الطبيعي. في الآثار الكبرى لاكتشافات داروين. في انتشار الاعتقاد بتناقض العلم والدين. في نشوء الجمعيات العلمانية وتمييزها لذاتها من الإلحاد.

في ظهور الجمعيات العلمانية. في أنها ليست استمرارًا لانحلال الطبقات الارستقراطية والنزعات الإلحادية المرافقة لهذا الانحلال. وفي الطابع الأخلاقي الصارم للجمعيات العلمانية الأولى.

في تفسيرات خاطئة لنقد فيورباخ للدين. في موقف ماركس الإلحادي وموقفه السلبي من مسألة فصل الدين عن الدولة. وفي موقفه بضرورة التحرر من الدين والدولة. في التفاته اللاحق إلى تطوير نظرية تاريخية، وعدم تطويره فلسفة مادية. في محاولات إنغلز في هذا السياق. وفي تحويل لينين ماركس إلى فيلسوف مادي، وفي تقسيم مدرسي للفلسفات بين مادية ومثالية، وفي الضرر الذي لحق بالماركسية نتيجة العقائدية.

أولًا: في العلم والعلموية والتنوير والمادية

أُدرِج نقد الدين في عصر التنوير والحداثة عمومًا في ثلاثة مسارات رئيسة: الأول نقد الأفكار الميتافيزيقية وفوق الطبيعية القائمة في العقائد والطقوس الكنسية والأساطير التي تُروَّج للجمهور؛ أما الثاني فنقد سياسي لممارسات المؤسسات الدينية ورجال الدين في علاقتهم بالدولة كما في ممارستهم المباشرة للسلطة والنفوذ؛ والثالث نقد فلسفي، ثم جمالي وأخلاقي أيضًا ضد فكرة الله نفسها. وتضاءلت أهمية النقد الأول حينما تحقق، أي حين تطوّر العلم متخذًا مسارًا خاصًا به، وتحرر الدين من الارتباط بالفلسفة القروسطية ورؤيتها للعالم في مرحلة متأخرة أكثر. أما نقد فكرة وجود الله فلم يشغل التنويريين كثيرًا. فمنهم من انتقل بالعلم إلى دراسة أصل الفكرة وأصل الدين وغيرها (أي إن الفكر التنويري لم يُشغل بالنقد العقيم لأفكار وجود الله بل انتقل إلى محاولة فهم أصل الدين وأصل الفكرة). ومنهم من شُغل في تبيين مغالطات إثباتات وجود الله، مُخرِجًا هذه القضية من نطاق اليقين العقلي ليربطها بمجالات الأخلاق، والشعور القريب من الحس الجمالي أيضًا.

قبِل التيار الليبرالي التنويري بالتدريج الدينَ باعتباره جزءًا من الحريات الخاصّة أو وظيفة اجتماعية ضرورية. وتشعّبت عن التنوير وغيره تيارات تطورت إلى الفكر الإلحادي الذي لا يرى وظيفة بنّاءة للدين في المجتمع، بل وظيفة سلبية، وذلك خلافًا لتيار فلسفي منذ كانْت، وتيار آخر سوسيولوجي تطور من سوسيولوجيا دوركهايم يرى أن المجتمع لا يعيش على المعايير النفعية والمصالح فحسب، وإنما هناك حاجة إلى دين، ولو كان دينًا مدنيًا علمانيًا يؤدي وظيفة اجتماعية. وهذا النوع الأخير هو ما طبّقته الأنظمة الإلحادية الحديثة غير الديمقراطية، لأنها لم تستغنِ عن البعد المقدس في تماسك الجماعة البشرية خلف أيديولوجيات شمولية، أو في اكتساب شرعية الكاريزما.

تشعّبت أعمال ماركس ونيتشه وفرويد في نقد الدين من المصدر الأنثروبولوجي الأنسني نفسه الذي اتبعه فيورباخ (والذي اعتبر لينين فلسفته مادية، وكان في ذلك مخطئًا تمامًا). فقد انطلق هذا التيار الأنثروبولوجي بامتياز

من واقع الإنسان الحسي والعقلي والروحي، ومن اعتبار الإنسان محور الكون، ومن اعتبار أصل الدين اغتراب الإنسان عن جوهره وانقسامه إلى عالم داخلي حر وعالم خارجي خاضع للضرورات المادية. ومن الواضح أن نقد ماركس تركّز في مشكلة الاغتراب الناجم عن الاستغلال الاجتماعي الذي يؤدي إلى اغتراب الإنسان عن جوهره، وحلّه في إزالة العلاقات المادية الخارجية لاسترجاع الجوهر الإنساني المستلب والمسقط على السماء. وسرعان ما غادر ماركس نقد الدين لفهم العالم المغترب، عالم الاستغلال الطبقي مستخدمًا في التحليل المادية التاريخية ومقترحًا المعادلة لاستعادة الإنسان جوهره في مملكة الحرية والمساواة بين البشر مع تصفية الملكية الخاصة والدولة.

أما فرويد فاعتبر الدين بهذا المعنى حلم العقل البشري أو لاوعي الإنسان، وأن الله هو في منزلة صورة الأب في علاقته بالأبناء المتوترة والمركّبة معه، بالتالي هو تعبير عن رغبات بشرية مقموعة ومخاوف مكبوتة مثل بقية أنماط اللاوعي. كما خصّص كتابًا كاملًا لإظهار أن العيش في الحضارة يعني قمع الغرائز، ويؤدي ذلك إلى أنماط من القلق والعصاب والتشوّهات النفسية، ومنها الدين.

منذ الثورة الفرنسية ظهرت تيارات فلسفية وفكرية عدة في كنف المجتمع الحديث نفسه ونقدته، في مقابل فكر التنوير الذي مهّد لفكر المجتمعات الحديثة بتعامله مع بنية المجتمع التقليدي والأفكار التي سادت فيه. وظهرت أعمال فكرية تنطلق من واقع الحداثة ذاتها، لا من نقد المجتمعات التقليدية. ومع أن أعمال فولتير تُرجمت كلها إلى الإنكليزية في القرن الثامن عشر، إلا أنه أُهمِل في القرن التاسع عشر في بريطانيا، فكان إما راديكاليًا جدًا بالنسبة إلى المجتمع الإنكليزي المحافظ على التقاليد والمصاب بالنفور من الثورة الفرنسية والحروب النابوليونية التي تلتها، وإما معتدلًا مقارنة بتطور أفكار كالديمقراطية والاشتراكية في ظل الحداثة عينها. أما في ألمانيا فتواصل تراث التنوير وردةُ الفعل عليه في آن، بعد أن جسدت فلسفة هيغل محاولة لشمول الدين والتنوير وردات الفعل الفلسفية عليه كعناصر في حقيقة واحدة.

في بريطانيا استخدمت كلمة Aufklärung الألمانية (لا المصطلح الفرنسي

الذي كان مستخدمًا آنذاك) في وصف التنوير من دون ترجمتها. وأول ترجمة لها في مصطلح Enlightenment كانت في عام 1865، وذلك في كتاب سر هيغل (*The Secret of Hegel*) في عام 1865 لستيرلنغ (J.H. Sterling). وكان استخدامُ الكلمة الألمانية من دون ترجمتها يحمل شحنة سلبية، ولم يُدرَج في حينه بعد التفكير بعصر الإنسيكلوبيديا كعصر تنوير. وهو مصطلح يحمل معنى إيجابيًا. واستخدم مصطلح «عصر التنوير» (أي التعامل مع عصر فكري، لا مع فلسفة) في عام 1889 في كتاب لإدوارد كيرد (Edward Caird) في دراسة فلسفة كانْت.

كان تنوير القرن التاسع عشر ديمقراطيًا، لا يقبل بأرستقراطية موقف منظّري ما قبل الثورة الفرنسية الذي لم يرغبوا في نقد الدين «أمام الخادمات». وكان الفضل في نشر هذا الفكر لمثقفين بالمعنى العام، أو مثقفين عموميين (Public Intellectuals) بتسمية معاصرة، ممن تواصلوا مع الرأي العام عبر الكتابة والصحافة والسياسة، ومن أهم من اعتمدوا فكر التنوير بهذه الصيغة في بريطانيا جون مورلي (John Morley) (1838-1923) الذي عُرِف بصفته ناشرًا ووزيرًا لشؤون إيرلندا ووزيرًا لشؤون الهند. وأصدر كتبًا عن روسو وديدرو وآخرين، ومثّل موقفًا ليبراليًا علمانيًا ودعا إلى ترشيد السياسات الخارجية وعقلنتها.

أخذ مورلي من فلسفة التنوير ذلك الموقف الإيجابي من طبيعة الإنسان الذي تفسده المؤسسات والتربية كما نجده عند روسو، وجعله الأساس في تبرير الموقف ضد الحكم المطلق في السياسة، وضد التعصب في الدين، وضد الانغلاق في التفكير[1]. كان هذا النوع من التفكير الأخلاقي في المجتمع والسياسة أساس نقد الدين في القرن التاسع عشر. فأساسه نقد أخلاقية فكرة الثواب والعقاب وتحديد الحرية بالعناية الإلهية وفشل الكنائس في تطبيق مثاليات المسيحية الأولى وقيَمها.

ما اندثر في هذه الأثناء هو التأليهية، لأن نقد الدين ما عاد يُمارَس بواسطة دين الفلاسفة. يصحّ ذلك في القرن التاسع عشر حتى ظهور نظرية داروين، حين بدأ نقد جديد للثقافة الدينية انطلاقًا منها ومن تطور العلوم المطّرد في

---

(1) David Allan Hamer, *John Morley: Liberal Intellectual in Politics* (Oxford: Oxford University Press, 1968).

ذلك القرن. ففي النصف الثاني من القرن التاسع قفزت علوم البيولوجيا والطب وتطوير الطاقة الكهربائية والتلغراف قفزات كبرى.

في ألمانيا، في مقابل التنظير الماركسي والنيتشوي الناقد للتنوير، ظهرت في هذه المرحلة فئة من العلماء تنظِّر في شؤون فكرية من منطلق الاكتشافات العلمية، وتحاول ولوج النقاش الفلسفي بأدوات العلم التخصصي وبتعميمات منه. وكانت أصول اختصاصهم في الطب والجيولوجيا وعلم النبات وغيرها مثل لودفيغ بوخنر (Ludwig Buchner) (1824-1899) وياكوب موليشوت (Jacob Moleshott) (1822-1893) وكارل فوغت (Karl Vogt) (1817-1895)[2]. هؤلاء لم يكتفوا بمجال تخصصهم، وراحوا يؤسسون فكرًا فلسفيًا ماديًا، يرسي ماديته على العلم ويفنّد الأفكار الشائعة ومقولات الدين في فهم الحياة بشكل عام (منهم في مرحلة لاحقة في بريطانيا جوليان هكسلي (Huxley)، الأشهر ممن عمموا أفكار داروين فلسفيًا لكن من دون تبنّي المادية العلمية التي عُرِف بها بوخنر). وكانت نظرية داروين مركز النقاش، بل الخصومة، ولا سيما في محور علاقة العلم بالدين، إذ منذ كوبرنيكوس لم يمس عالم أو اكتشاف علمي مقولات الدين وفهمه العالم مباشرة كما فعل داروين من دون أن يقصد. وفعل

---

(2) أشهرهم بوخنر، وهو طبيب وأستاذ جامعي في الطب، من مؤسسي فكر المادية العلمية الذي يؤسس الفكر والعواطف وغيرها على عمليات فيزيولوجية. وهو الذي أسس جمعية المفكرين الأحرار في فرانكفورت في عام 1881، وكانت أفكاره أساسًا لعملها الدعائي ضد الدين. وكتب كتاب التقدم في الطبيعة والتاريخ في ضوء الداروينية (*Der Fortscritt in Natur und Geschichte Im Lichte der Darwinische Theorie*) في عام 1884، وكتابًا عن الداروينية والاشتراكية، لكنه كتب كتابه الرئيس المادة والقوة: دراسات تجريبية فلسفية علمية في عام 1855 (*Stoff und Kraft: Empirisch-Naturphilosophische Studien*) قبل أن ينشر داروين كتابه عن أصل الأنواع.

أما فوغت فهو متخصص في الجيولوجيا وعلم الحيوان. شارك بوخنر أفكاره، لكنه تميز بمحاولة تأصيل «الأعراق البشرية» المختلفة، ولا سيما «العرق الأبيض» و«العرق الأسود» في أصول مختلفة بيولوجيًا، من أنوع مختلفة تمامًا من القرود. وهو الذي خصص له كارل ماركس كتيبًا في الرد على نقده الحاد له، السيد فوغت.

أما موليشوت فهو طبيب وفيزيولوجي وأستاذ جامعي ومحاضر شعبي، عُرف بمحاضراته التي تدعو إلى الفكر المادي العلمي الذي يؤسس الفكر على الفيزيولوجيا على مذهب كابيه وغيره من مفكري القرن الثامن عشر من الأطباء الذين نسبت إليهم مقولات من نوع الدماغ يفرز الأفكار مثلما يفرز الكبد الصفراء.

داروين ذلك في موضوعٍ مثيرٍ جدًا بُنيت عليه عقائد وأخلاقيات، ألا وهو قصة الخلق.

حاول الثلاثة الأوائل (ولا سيما بوخنر الذي لوحظ تأثيره في التنوير في عصر النهضة في الدولة العثمانية، في تركيا والوطن العربي) أن يحوّلوا العلم إلى نظرة كونية شاملة اتخذت شكل مادية فظة في الواقع، وتنطلق من أن العالم هو مادة فحسب، وأن الفكر هو من صفات أرقى أشكال المادة تنظيمًا (كما نجد مثل هذا التعريف في أحد أكثر هذه الكتب المادية شعبويةً ألا وهو كتاب لينين الذي لم يكن عالمًا ولا فيلسوفًا **المادية والنقد التجريبي**[3])، وأن الأفكار تتولد في الدماغ مثل الطاقة عند احتراق المادة، ومثل عصارة الغدد.

من بين هؤلاء كان هكسلي يعلّم أن البحث العلمي لا يوصل إلى استنتاجات روحية، وأنها ليست من فعل العالِم كباحث. فداروين لم يهاجم الدين، ولم يكن هذا موضوعه على الإطلاق، بل عُني بجمع المواد والمعطيات والأدلة والشواهد، وبترتيبها بموجب أنموذج نظري يفسّر التنوع القائم في الكون، والتطوّر الناجم عن صيرورة طبيعية سمّاها الاختيار الطبيعي أو الانتقاء الطبيعي (Natural selection)، الذي يبقى بموجبه الأصلح، أو الأكثر قدرة على التكيف مع البيئة المتغيرة.

سبق أن تطرقنا في الفصل الأول إلى أن هكسلي هو أحد أهم علماء التشريح والبيولوجيا في القرن التاسع عشر، وذلك في سياق استخدام مصطلح «اللاأدرية» في قضايا الدين واللاهوت والماورائيات (أو باختصار اللاغنوصية (Agnosticism))، فهو أول من استخدم المصطلح في وصفه الموقف من المسائل الدينية معرفيًا. وهو المصطلح أيضًا الذي أخذ به جورج هوليوك و«الجمعية العلمانية»، لأن العلمانية ليست موقفًا من الدين بقدر ما هي موقف من فصل الدين عن المجال العمومي. وهو أيضًا موقف هكسلي الذي كان سلبيًا تجاه المؤسسات الكنسية. لكن من أجل وصف الموقف من الدين فإن مصطلح اللاأدرية أكثر دقة. وادعى لينين على نهج إنغلز أن لاأدرية العلماء هي

(3) الذي حاول فيه بشكل ديماغوجي تشوبه السخرية تفنيد نظريات فيزيائية وفلسفية نعتقد أنه لم يفهمها.

مادية خجولة في الواقع، وأن المصطلح هو ورقة تين تغطّي المادية، وأصر على اعتبار أفكار هكسلي فلسفة وخلطها بأفكار هيوم وبيركلي وغيرهم[4]؛ مع أن هكسلي نفسه اعتبر المادية ميتافيزيقا مثل المثالية؛ في حين أنه عالم تجريبي يؤمن بمعطيات العقل والحس، ولو اضطر إلى أن يختار بينهما لاختار المثالية لأن العقل هو المعطى المباشر للإنسان.

لم يُعرَف هكسلي بسبب أبحاثه واكتشافاته العلمية التي زكّته ليصبح رئيس الجمعية الملكية في عام 1883، بل بسبب نشاطه العلمي في المجال العام، ولا سيما بدفاعه عن نظرية التطور الداروينية على الرغم من أنه لم يقتنع بداية بنظرية الانتقاء الطبيعي[5]. كما كتب عن العلاقة البيولوجية بين القرد والإنسان في مؤلفه الذي صدر عام 1863، دليل على موقع الإنسان في الطبيعة (*Evidence to Man's Place in Nature*) قبل أن يصدر داروين كتابه أصل الإنسان (*Descent of Man*) في عام 1871. وعُرِف في عصره بمناظرته مع مطران أوكسفورد صامويل ويلبرفورس (Samuel Wilberforce) في 30 حزيران/ يونيو 1860[6]، في شأن هذا الموضوع.

لم يؤمن هكسلي بأن الدين مصدر الأخلاق، مع أنه اعتبر أن القدرات العقلية الإنسانية تطوّرت عبر تاريخ التطور الطبيعي، لكنه اعتبر الأخلاق والأغراض الأخلاقية من صنع الإنسان، وأن الواجب والأخلاق نتاج الثقافة التي قد تضع الإنسان في صراع مع غرائزه الطبيعية[7]، وبهذا لم يكن داروينيًا

---

(4) Vladimir Il'ich Lenin, «*Materialism and Empirio-Criticism*,» in: Vladimir Il'ich Lenin, *Collected Works*, 45 vols. (Moscow: Foreign Languages Pub. House; Progress Press, 1960-1970), vol. 14, pp. 206-207.

(5) انتبه له داروين على الرغم من سنّه وحاول أن يقنعه بنفسه بصحة نظريته. انظر: Adrian J. Desmond, *Huxley*, 2 vols. (London: Michael Joseph, 1994), vol. 1: *The Devil's Disciple*, p. 22.

وهذا الكتاب أعلاه هو أشمل سيرة لهكسلي، يسرد الجزء الأول منه سيرته من منشئه وحياته الفقيرة حتى انتخابه في عام 1870 رئيسًا للجمعية البريطانية لدعم العلوم.

(6) المصدر نفسه، ص 27، و Janet Browne, *Charles Darwin, vol. 2: The Power of Place* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), p. 118.

(7) John R. Reed, «Thomas Henry Huxley and the Question of Morality,» in: Alan P. Barr, ed., *Thomas Henry Huxley's Place in Science and Letters: Centenary Essays*, University of Georgia Humanities Center Series on Science and the Humanities (Athens: University of Georgia Press, 1997), pp. 31-50.

اجتماعيًا، كما أنه لم يمانع في نقل العِبَر الأخلاقية عبر قراءة النص المقدس، من دون قبول فكرة أن الدين مصدر الأخلاق.

المهم أن هذا العالِم المعروف (الذي علّم نفسه في الواقع، لأنه لم يحصل على تعليم مدرسي) لم يقصر دوره على العلم وحده، بل أسّس دوريات تدافع عن الموقف الدارويني، كما أسّس ناديًا لهذا الغرض شمل في عضويته مشاهير العلماء والمفكرين مثل هربرت سبنسر وجون تيندال. ونشط، وهذا الأهم، بالتأثير في قرارات الجامعات في إنشاء درجة علمية في البيولوجيا، حيث لم تكن قائمة قبله. كما أثّر تأثيرًا كبيرًا في قرارات الحكومة في شأن مناهج التدريس في المدارس بالشكل الذي عرفه القرن العشرون[8]، أي المؤلفة من تدريس اللغة قراءةً وكتابةً وقواعد والرياضيات والعلوم والفن والموسيقى؛ كما دافع عن تدريس النص التوراتي لأسباب متعلقة بالعبر الأخلاقية وجمال اللغة لأن في ذلك فائدة للمجتمع الإنكليزي. لكنه حاول بلا نجاح أن يحذف من التدريس المقاطع الغرائبية التي لا يقبلها العقل. ودخل هكسلي في حوارات حادّة مع رؤساء وزارات مثل دزرائيلي وغلادستون في قضايا الدين.

لا شك في أن نظرية داروين أربكت كلَّ من اعتبر سفر التكوين تاريخًا فعليًا للخلق، أو مرحلة تاريخية أولى فعلًا. لذلك نشهد الانشغال الواسع بها في العموم، وفي الأوساط الشعبية تحديدًا، ولا سيما مقولات مثل تطور الإنسان من مخلوقات أدنى تشبه القرد، بدلًا من قصة خلقه على صورة الله ومثاله. وازداد عدد المتعلمين الذين يعمّمون استنتاجات فكرية سطحية من اكتشافات علمية. ويمكن اعتبار هذا المنهج الشعبوي تقليدًا لكتاب بوخنر **المادة والقدرة** (*Kraft und Stoff*) الذي انتشر بشكل واسع في عام 1855. فقد طبع هذا الكتاب حوالى ثلاثين طبعة، وتُرجِم إلى 15 لغة حتى نهاية القرن التاسع عشر. وكان ذلك قبل أربع سنوات من نشر نظرية داروين في كتاب **أصل الأنواع بواسطة الاختيار الطبيعي** في عام 1859. ولكن بعد انتشار نظرية داروين ازداد عدد المتعلمين الذين يعمّمون استنتاجات فكرية سطحية من اكتشافات علمية.

(8) Paul White, *Thomas Huxley: Making the «Man of Science»*, Cambridge Science Biographies (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2003), p. 69.

هذا الكتاب يعرض حياة هكسلي وعمله كأنموذج عن «رجل العلم» في العصر الفيكتوري.

وانتشرت ثقافة إلحادية شبه علمية تجد لكل ما يجري في الكون والطبيعة والمجتمع تفسيرًا تطوّريًا.

لم يحاول داروين نفسه أن يستخلص مقولات فكرية كهذه. فخلافًا لكثيرين من المنظّرين في هذه الأمور كان داروين عالمًا لا علمويًا. وكلّ ما توصّل إليه من حيث المنهج ويمكن أن يكون متعلقًا بالدين وشؤون الإيمان هو أن العلم يجعل الإنسان أكثر حذرًا في قبول الأدلة، وأن العمل العلمي يولّد مزاجًا معينًا في التعامل مع ما يقدَّم من معارف من دون دليل. لم يتعاطَ داروين علنًا مسألة الدين لأنه كان يرفض نشر أي موضوع للعموم من دون التأكد تمامًا من دقته وصحته بالأدوات العلمية المتوافرة لديه. لكننا نعرف موقفه من الدين من رسائله وملاحظاته التي لم تُكتب بهدف النشر، والتي أصدرها ابنه بعد وفاته. ويتضح منها أنه لم يعتبر نفسه ملحدًا، بل فضّل أن يعتبر نفسه لاأدريًا، بمعنى عدم القدرة على معرفة قضايا العالم المتجاوز والحسم فيها.

ليس بالضرورة أن تكون نظرية داروين صحيحة بكل تفصيلاتها. وليست سمة العلم أصلًا أنه لا يخطئ، بل إن المهم بين مزاياه أنه يقدِّم نماذج مصوغة على شكل قوانين، أو معادلات لتفسير الظواهر وتوقّع حدوث مثلها في شروط مشابهة، ويمكن تخطئة النظرية بـأمثلة تنفيها، وإذا تركت له الحرية ليتطور فإنه يصحح نفسه باستمرار. هذه مقولة تميّز العلم الذي يدرك نسبيته، من العلموية التي تحوّله إلى ما يشبه الأيديولوجيا.

لم يكن داروين مؤمنًا ولا معاديًا للدين، بل كان يبدي تفهّمًا للتدين ويحاول حتى شرحه. لكن يتضح من رسائله أنه لم يرَ تناقضًا بين منهجه ومكتشفاته والإيمان بالله، و«يتوقّف الأمر على ما هو تعريف الله» فحسب، على حد قوله. وليس صحيحًا على الإطلاق أنه «ندم» و«تاب» في نهاية حياته كما روّج الأصوليون المسيحيون. وكان على علم بتفسيرات نظريته المناقضة للدين، لكنه لم يعتبر ذلك سببًا يدفعه إلى إعادة التفكير فيها[9].

---

(9) يتضح موقف داروين على طول الفصل الثامن من المجلد الأول من مجموعة الملاحظات والرسائل التي أصدرها ابنه فرنسيس في عام 1887. وأعيد نشرها في طبعات عدة. والطبعة المعتمدة حاليًا هي جزء من المؤلفات الكاملة في 15 مجلدًا، الصادرة في عام 1896 التي تضمنت نسخة دار =

لكن الثقافة العمومية بعد داروين صارت لا تشبه ما كان قبلها. فقد سبّبت اكتشافاته عاصفة من النقاش وصلت من الجمعية الملكية حتى آخر حانة في بريطانيا، ثم أوروبا وأميركا. وبذلت الكنائس بطوائفها وفرقها المختلفة جهدًا كبيرًا في الرد عليه وتفنيده. ولا سيما معالجته في عام 1871 أصل الإنسان (أو نسبه إذا صح التعبير) (*The Descent of Man*). ولم تخلُ الثقافة الأوروبية من الريْبيين المشكّكين في التصور الديني للكون. وعرف عصر التنوير عددًا منهم. لكن في النصف الثاني من القرن التاسع عشر أصبح في أوروبا حتى «الإنسان العادي» المتوسط ريبيًا في تفكيره، أي أصبح يميل إلى التشكيك في ما كان يُسلّم به من روايات دينية بما فيها العجائب التوراتية وقصة الخلق.

ما خسر المعركة فورًا في القرن التاسع عشر هو التدين التشبيهي التجسيمي. إذ أصبح هذا النوع من التدين الذي يتخيل الله شخصًا أو ذاتًا عاقلة مجلسُها السماء، أو خالقًا للكون فرحٌ بما يصنع، يخلق ويستريح في اليوم السابع، ويتدخل في تفصيلات الحياة خرافيًا، ولا يقبله العقل السليم. ففي أجواء العلم والصناعة في القرن التاسع عشر أصبح من الصعب نشر مثل هذا التصور للدين لغير الأطفال. ويصعب في عصرنا إيجاد متدينين يرون الله، أو يتخيلون الخلق بهذا الشكل، إلا في أوساط شعبية مهمّشة وغير متعلّمة. بدأ هذا التحول التدريجي يحصل عند عموم الناس منذ القرن التاسع عشر. وبقيت طبعًا فئات أصولية تتمسك بحرفية النص كرواية، غير متأثرة حتى بالشروح والتفسيرات اللاهوتية لمعانيه التربوية والرمزية.

ما زالت نظرية داروين وفكرة الانتخاب الطبيعي أحد أهم محركات النقاش في شأن التناقض بين العلم والدين، ولا سيما في ما يتعلق بوجود مهندس مخطط للكون أو عدم وجوده، وأن الكون على الرغم من تعقيداته كلها تطور بالاختيار الطبيعي من بين وظائف وصفات ومزايا تحصل كتحولات لا خطة

= أبلتون الأميركية التي نُشرت في عام 1892: Charles Darwin, *The Life and Letters of Charles Darwin*, Edited by his Son Francis Darwin, 2 vols. (New York: D. Appleton and Company, 1896), vol. 1, chap. 8, pp. 274-286.

يمكن أيضًا مراجعة كتاب السيرة الذاتية لتشارلز داروين الذي أصدرته الحفيدة نورا بارلو: Nora Barlow, ed., *The Autobiography of Charles Darwin, 1802-1882: With the Original Omissions* (London: Collins, 1958).

لها ولا قانون ينظمها (Mutations)، وأن هذا ينطبق على أعضاء الجسد المعقدة مثل العين والدماغ وغيرها. وتطرح أفكار عن أن هذا كله لا ينفي وجود مخطط خلف التحولات، وخلف الاختيار، وأن الإيمان بالله يعني الإيمان بأنه الخالق، ولا يعني تحديد كيف يقوم بالخلق... وغير ذلك. والحقيقة أن النقاش لا ينتهي ولن ينتهي لأنه يدور حول علاقة بين العلم وما لا يمكن أن يثبته أو ينفيه.

لا يهم هنا هل هذا اللاعلم الذي لا يمكن نفيه أو إثباته علميًا عقلاني أم غير عقلاني، لأن المؤمن يمكن أن يشرح أسبابًا عقلانية وأهدافًا عقلانية يعيها كدوافع لإيمانه، وقائمة بالتأكيد في تصوّره لهذا الإيمان. وكان بإمكاننا أن نبرز مئات الأمثلة من الحوارات الجارية بهذا الاتجاه بين دُعاة الإلحاد الذين يرون أن استمرار الاعتقاد بأمور دينية أو خرافية مضر بالمجتمع. ولا فرق عندهم في درجة عدم صحتها، قصصًا خرافية أكانت أم روايات أسطورية أو توراتية... فلا يمكن العلم أن ينفي أيًا منها، لكن هذا لا يعني أن الإيمانَ بها غيرُ مضرٍ بالمجتمع كما يقول هؤلاء ويفصّلون من أين يأتي الضرر[١٥]. وثمة بالطبع نظريات تناقض هذا الموقف في شأن دور الدين في المجتمع.

يصعب في أيامنا (ما عدا في العالم العربي ربما!) تخيل هول الصدمة الناجمة عن نظرية داروين وحدة النقاش وعاطفيته، إذ بدا كأن تصوّرًا كاملًا للتاريخ المتاح لكل إنسان على شكل قصص دينية وحكايات ورموز انهار دفعة واحدة، بعدما بُنِيَت عليه تصورات الناس لأنفسهم. حتى الجامعات قاومت هذه الأفكار في البداية. ومن الجدير ذكره أن قبل القرن العشرين لم تُجرَ أغلبية الاكتشافات العلمية والاختراعات في المدارس والجامعات، بل من خلال نشاط العلماء المستقل في مختبراتهم وورشهم. فقد كان التدريس

---

(١٥) اخترنا من هذه الأدبيات الكثيرة كتابًا صغيرًا قد يكون ممتعًا لأي قارئ يرغب في معرفة أكثر سعة هو عبارة عن مناظرة حديثة نسبيًا عن الموضوع بين فلاسفة: Daniel Clement Dennett and Alvin Plantinga, *Science and Religion: Are they Compatible?*, Point/Counterpoint Series (New York: Oxford University Press, 2011).

يلخص ثاني المؤلِّفَيْن في محاضرته كتابًا حديثًا كاملًا عن الموضوع يحاول فيه أن يثبت ضرورة أن يكون الاختيار الطبيعي مُرشَدًا من كيان مفكر، وأن حتى نظرية داروين يلزمها عمليًا افتراض المصمم المفكر خلفها الذي يُسميه المؤمنون الله: Alvin Plantinga, *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism* (New York: Oxford University Press, 2011).

في الجامعات محافظًا، ولا يتقبل الاكتشافات الجديدة والإبداع بشكل عام. ويمكن القول إنه في نهاية القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين فحسب أصبحت الجامعات مراكز للبحث العلمي والاكتشافات العلمية الجديدة.

في نهاية القرن التاسع عشر انتشرت صيغ فظة وشعبية عن نظرية داروين كجزء من الثقافة العامة التي انتشرت فيها أفكار علمية عامة عن النظرية الميكانيكية في فهم الكون بفعل ارتفاع نسب التعليم. ومع زيادة نسب التعليم ومرور وقت كافٍ منذ كوبرنيكوس وغاليليو ونيوتن أتيح المجال لأن تنتشر في المجتمع شذرات علميةٌ من النظرية الميكانيكية في فهم الكون. وساهم هذا كله في «علمنة» ثقافة الناس عن العالم المحيط بهم. وكان من مظاهر ذلك عقلنة تعامل الإنسان مع حياته وبيئته. وفي تلك المرحلة انتشر أيضًا فهم لنظرية داروين يتعامل معها كدين بديل، فيشتق هذا الفهم منها إعادة صوغ للأخلاق نابعة من فهم خاطئ لفكرة «البقاء للأصلح» ومن اعتبار حالة الحرب والنزاع (صراع البقاء) هي الحالة الطبيعية للبشر لذا يسقطها على حالتهم الاجتماعية أيضًا. جرى هذا في وقت ما عادت فيه قيم الدين الإنسانية هي التي توحّد الناس، وصارت المسيحية الممأسسة غير قادرة على تحريك الجماهير. ونشأت أفكار جديدة تجرف الجماهير مثل القومية والاشتراكية والهيمنة الاستعمارية على البلدان الأخرى التي صارت تسمى «الأعراق الأدنى» وغيرها. وكان اجتماع قيم البقاء للأصلح وصراع البقاء مع الأيديولوجيات الجديدة مدمّرًا للغاية.

رافقت هذه الظاهرة علمنة الفكر في القرن التاسع عشر، وتزامنت مع تطوّرات كبرى في الزراعة والطب والبيولوجيا والهندسة غيرت حياة الناس وأطالت معدّل أعمارهم، ورفعت مستوى معيشتهم، وطوّرت قدرتهم الاجتماعية، إضافة إلى تطوّرٍ في فهم المجتمعات نفسها عبر علم الاقتصاد وعلم النفس وعلم الاجتماع وغيرها.

سبق أن تطرّقنا إلى مصطلح المفكرين الأحرار في بريطانيا في القرن السابع عشر والثامن عشر. أما في القرن التاسع عشر فأصبح مصطلح المفكرين الأحرار (Free Thinkers) يعني في الواقع دُعاة علمانيين. فهم يختلفون عن

النخبة الارستقراطية التي سمحت لنفسها بالتأمل النقدي في شؤون الدين (ليس أمام الخادمة كما كان يقول فولتير)، بأنهم يوجهون كلامهم إلى المجتمع بشكل عام. فقد تحدّروا من مراتب أدنى في السلم الاجتماعي، وغالبًا من الطبقة الوسطى. وكانت جمعيات مختلفة تنظم لهم محاضرات في قاعات كبيرة وفي ساحات عامة أحيانًا يخاطبون فيها الجمهور بأفكارهم في شأن الدين والدنيا.

انتشرت كما يبدو في منتصف القرن التاسع عشر حالة من عدم المبالاة (أو الميوعية) الدينية في أوساط العمال والفقراء مع الهجرة من الريف إلى المدينة، ونشوء أحزمة الفقر حول المدن وأحياء الطبقة العاملة، ولا سيما في ممارسة الفروض الدينية. ولم تتمكّن الكنيسة من متابعة التنقلات والحراكات أو الانتقالات السكانية الكبرى مع نشوء الصناعة، ومنها الصناعة التحويلية، وتطورها وامتصاصها القوى السكانية البشرية الجديدة، وظلت زيارة الكنيسة مقتصرة على الطبقات الوسطى والعليا وفي المناطق التي وجدت فيها كنائس، وحينما بنيت كنائس في أحياء الفقر كان من الصعب جذب الفقراء إليها[11]. لكن هذا لا يعني أن العمال كانوا علمانيين بل أصبحوا غير مبالين دينيًا فحسب. ويصعب تحديد معنى ذلك بالضبط. فقد وجد الباحثون في هذا الشأن في سجّلات الكنائس كهنة وأساقفة يَشْكون انتشار العلمانية، ونجد من بين المفكرين الاشتراكيين، أمثال فريدريك إنغلز في كتابه في عام 1844 حال الطبقة العاملة الإنكليزية، من يحاول تصوير ذلك كانتشار للتأليهية حتى الإلحاد بين العمال. لكن باحثين آخرين يؤكدون أن العلمانيين (من دون التسمية طبعًا) شكّلوا دائمًا أقلية أو أقليات بين العمال، وأن الطبقة العاملة الإنكليزية شهدت انتشار مدارس الأحد، ونشاطًا واسعًا للكنائس ومنظماتها الاجتماعية. وهذا لا يمنع أن العلمانيين من بينهم كانوا أقليات مؤثرة ومنظّمة[12]، ولا سيما مع نشوء الحركات والأحزاب العمالية. ويصعب التحديد بوضوح هل تألفت الأغلبية من

(11) بسبب الافتقار إلى أمور مفروغ منها في أوروبا المعاصرة أحيانًا، مثل الملابس الملائمة، عاش العمال في فقر مدقع في أوروبا القرن التاسع عشر.

(12) Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century: The Gifford Lectures in the University of Edinburgh for 1973-4*, Gifford Lectures; 1973-74 (Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1975), p. 88.

مسيحيين غير واعين وغير ممارسين دينيًا، أم من علمانيين غير واعين لكونهم علمانيين من دون أن يسموا أنفسهم علمانيين.

دحض القرن التاسع عشر نظريات ماركس والبارون دولباك من قَبْله عن أن الدين مخدِّرٌ للعمال والمضطهدين عمومًا لإشغالهم عن قضاياهم. فلم يكن العمال مخدّرين دينيًا في القرن التاسع عشر، ولم يمتنعوا بسبب التدين عن النضال النقابي والسياسي، بل ساهم بعض الكنائس في تنظيمهم. كما لم يدفعهم الإلحاد تحديدًا إلى النضال؛ فقد انتشر الإلحاد الفعلي في أوساط الأرستقراطية والبرجوازية، وهؤلاء لم يكونوا مناضلين غالبًا[13].

مثلما كانت الحركات الاحتجاجية كلها في التاريخ خليطًا من تيارات فكرية وفئات ومذاهب عدة، كذلك كانت الحركة العمالية في الدول الصناعية المتطورة في القرن التاسع عشر. وهي لم تكن حركة إلحادية كما توقع ماركس، وكما أرادها أوغست بيبل، القائد الاشتراكي الألماني أن تكون[14]. ولم يقرأ العمال أصلًا كتب ماركس، بل قرأ العامل المثقف كتبًا مبسّطة لدعاة للاشتراكية، أو من تأليف مروّجين راديكاليين لأفكار التنوير والثورة الفرنسية مثل توماس باين.

---

(13) سبق أن ذكرنا في الجزء الأول من هذا الكتاب أن الدين قد يدفع إلى الثورة، كما قد يدفع إلى الصبر على الظلم، وبهذا المعنى فهو ليس أفيونًا للشعوب ولا مخدرًا، قد يكون منبهًا أو مخدرًا. ولفتني اقتباس لكريغ كالهون من علي شريعتي ينحو المنحى نفسه الذي لا يقبل باختزالية تعريف الدين كمخدر للجماهير: يقول علي شريعتي «الدّين ظاهرة مدهشة تؤدي في حياة الناس أدوارًا متناقضة، إذ يمكن أن يدمّر أو يبث الحيوية، يستجلب النوم أو يدعو إلى الصحو، يستعبد أو يحرر، يعلم الخنوع أو يعلم الثورة». انظر: Lesley Hazleton, *After the Prophet: The Epic Story of the Shia-Sunni Split in Islam* (New York: Doubleday, 2009).

انظر أيضًا: كريغ كالهون، «قوى الدين المتعددة،» في: يورغن هابرماس [وآخرون]، **قوة الدين في المجال العام**، ترجمة فلاح رحيم؛ تحرير وتقديم إدواردو منديتا وجوناثان فانانتويرين (بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين؛ بيروت: دار التنوير، 2013)، ص 181.

(14) Ferdinand Ausgut Bebel (1840-1913): كان من القادة التاريخيين لحزب العمال الاشتراكي الديمقراطي الألماني، ومن آباء الحزب الشيوعي الألماني. مثّل خلال عمله السياسي والنقابي والبرلماني مواقف ماركسية أرثوذكسية، وتميّز داخل قيادة الحزب بموقف معادٍ للدين لا يكتفي بالعلمانية أو جعل الدين مسألة فردية للمؤمن كما في برنامج الحزب، بل أكد أن على الحزب شن «نضال إلحادي».

لكن أمثال جورج هوليوك الذي ذكرناه في سياق النقاش في الفصل الأول عن انتشار تعبير العلمانية أو «العلمانوية» (Secularism) لم يرغبوا في أن يحوّلوا الحركة العلمانية إلى حركة شعبية بمعنى الطبقة العاملة، بل بذلوا جهدًا للظهور كـ «فئة محترمة» من روّاد المقاهي، (Men of The Coffee House)، والمقصود أنهم من الطبقة البرجوازية و«الأوساط الاجتماعية المرموقة». صحيح أن العمال لم يكونوا واعين دينيًا وغير مبالين من الناحية الدينية، إلا أن الأغلبية نفرت من الهجوم على المقدّسات. واضطر العلمانيون المُعلَنون الأوائل (Secularists) مثل هوليوك إلى أن يشرحوا الفرق بين موقفهم والإلحاد حينما أرادوا شرح عقيدتهم الاجتماعية. وهذا أحد أسباب اختيارهم كلمة علمانيين في وصف أنفسهم. فهم لم يرغبوا في كلمة ملحد (Atheist) لأن اللفظ كان بالنسبة إلى الجمهور يحمل دلالات شخص من دون الله، ومن دون أخلاق. كما لم يرغبوا في مصطلح كافر (Infidel) لأن لفظ الكفر بالشيء يحمل بالنسبة إلى الجمهور دلالة سلبية تتضمن معاني مثل عدم الأمانة والخيانة. وأكّد هوليوك أنهم ابتعدوا عن هذه التعابير لأنها تُدِينُهم في أعين الجمهور سلفًا، وقبل أن يُسمِعوا رأيهم. لذلك أدخل هوليوك مصطلح العلمانية في عام 1857، بناء على نصيحة صديق له كي يتحرر من تهم الإلحاد والكفر[15]. وفي عام 1896 كتب هوليوك أن «العلمانية هي أرموزة (Code) للواجب المتعلق بهذه الحياة (الحياة الدنيا) الذي يقوم على خيارات إنسانية محض، وموجّهة إلى أولئك الذين يرون أن اللاهوت غير محدد أو غير ملائم أو لا يعتمد عليه، ولا يمكن تصديقه»[16].

---

(15) Chadwick, p. 90.

(16) George Jacob Holyoake, *English Secularism; a Confession of Belief* (Chicago: Open Court Pub. Co., 1896), p. 60.

التمييز بين العلمانية والإلحاد واضح في الفصل الثاني عشر من هذا الكتاب الذي يعتبر فيه هوليوك الإلحاد رأيًا أو موقفًا فرديًا، ولا علاقة له بالعلمانية التي تتعامل مع الواقع لا مع الغيب. انظر الموقع الإلكتروني: <https://archive.org/stream/englishsecularis00holyiala#page/60/mode/2up> (Accessed 14/2/2014).

يمكن مشاهدة كتب هوليوك كلها على الموقع التالي، وهذا هو الحل الوحيد لأن أغلبيتها لم تطبع مجددًا: <http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/book/lookupname?key=Holyoake%2C%20George%20Jacob%2C%201817-1906>.

رأى عبد الوهاب المسيري أن هوليوك افتقد العمق الفلسفي والتحليلي اللازم لتحديد أعمق للمصطلح. فالمصطلح ليس مصطلحًا فلسفيًا. انظر: عبد الوهاب المسيري، العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة =

أراد هوليوك تأسيس مشروع للتطور والتقدم البشري، على أن يقع خارج الانقسامات بين المتدينين والملحدين(17). ورأى في العلمانية مظلة لآراء وأفكار متعددة، بما فيها أفكار دينية، واعتبر الثانية قادرة على تزويد الإنسان بمادّة للتفكير، وقد يعلو بعضها إلى درجة الحكمة، لكنه أحيانًا عرض العلمانية كفكر قائم بذاته ومنافس للدين، أو بديل من اللاهوت. «العلمانية هي دراسة تعزيز الرفاه الإنساني بوسائل مادية، وقياس الرفاه الإنساني على قواعد المنفعة، وجعل خدمة الآخرين واجبًا في الحياة»(18). وهي دعوة إلى تأسيس الأخلاق والسعادة في هذا العالم في الوقت عينه بدلًا من التركيز على العالم الآخر(19). أما مكمِّل طريقه أي تشارلز برادلو فتبنّى هذا الخط الثاني الذي يحوّل العلمانية فكرًا قائمًا بذاته منافسًا للدين.

في تلك المرحلة أُسس عدد من الجمعيات العلمانية، وكانت كلها صغيرة وقليلة التمويل. وتقاطعت هذه الجمعيات مع جمعيات ومبادرات وحركات كثيرة برزت في بريطانيا ونشطت في تلك الفترة، مثل الحركات ضد الكحول لمنع السكر. ولم تكن الحركات العلمانية فوضوية ولا إباحية. ولم تتألف من لذائذيين ماجنين، فهؤلاء تحدّروا غالبًا من فئات الأرستقراطية المنحلة. أما الجمعيات العلمانية فكانت مؤلفة من رجال علميين رصينين وفاعلين في المجتمع وذوي قيم أخلاقية اجتماعية صارمة، ويؤيدون إدارة عقلانية للمجتمع. وتقاطعت معها أيضًا حركات الشارتيين العمالية التي دعت إلى لَمِّ شمل العمال في حق التصويت. كما تقاطعوا مع الحركات التي طالبت بوقف قوانين التجديف (أي التي تعاقب على الإساءة اللفظية للدين أو الذات الإلهية)

= الشاملة، 2 ج، ط 4 (القاهرة: دار الشروق، 2011)، ص 54. وقال عنه: هذا الرجل الذي «لا يتمتع بالعمق التحليلي والفلسفي» هو من صك المصطلح. وهذه مقولة غريبة للمسيري. فالمصطلح ليس فلسفيًا. وصديقنا المسيري أراد أن يحوّله ليس مصطلحًا فلسفيًا فحسب، بل فلسفةً شاملة. لكن هذا ليس ذنب هوليوك، ولا أعتقد أن جهد المسيري في فهم ما سمّاه العلمانية الشاملة أفاد الفلسفة كثيرًا.

(17) George Jacob Holyoake, *The Principles of Secularism Illustrated*, 3rd ed. Revised (London: Austin and co., 1870), p. 9, on the Web: <https://archive.org/stream/principlessecul00holygoog#page/n4/mode/2up/> (Accessed 23/4/2014).

(18) المصدر نفسه، ص 11.

(19) المصدر نفسه، ص 11 و27.

وبالمساواة في الحقوق ليس بين أتباع الديانات المختلفة (مثل اليهود) فحسب، بل أيضًا لمن يرفضون أن يكون لهم دين. لكن نشاطها تراجع في نهاية القرن، لأن قسمًا من مطالبها تحقّق بالتدرج في الدولة الحديثة بواسطة قوى حاكمة من خارج هذه الأوساط. وهذا يعني أن هذه الحركات والجمعيات العلمانية (بالتسمية الصريحة) مثّلت مزاجًا وصاغته وأثّرت في الثقافة السائدة وفي القوانين من دون أن تحكم أو تطالب بالحكم، فكانت أشبه بجماعات تعمل على نشر الأفكار وتثقيف المجتمع والضغط على الأوساط الحاكمة.

ساهم مطلب حق الاقتراع العام وتحقيقه بالتدريج في نمو النزعة العلمانية في القرن التاسع عشر بانتشار النقاش العام في شأن هذه الموضوعات التي كانت تُعتبر نخبويةً، ولا سيما مع ظهور الأحزاب الدينية المسيحية ونشوء الحركات الاشتراكية وازدياد شعبيتها بين العمال، ونشوء الحركات القومية بمرجعياتها الجديدة التي حتى لو التقت الدين في بعض الحالات التي ينتمي فيها شعب إلى الطائفة الدينية ذاتها، إلا أن مرجعيتها الأهم هي سيادة الأمة. وقلّما وجدت حالات لم تتنوَّع فيها مذاهب أبناء شعب من الشعوب الأوروبية، أو لم تدخل فيها الكنيسة في صراع مع الفكرة القومية إلى أن تكيفت بموجبها وقبلت بها مثلما قبلت الديمقراطية لاحقًا.

ثانيًا: عودة سريعة إلى ماركس والماركسية

سبق أن تطرّقنا إلى موقف ماركس من الدين في الجزء الأول من هذا الكتاب في فصل عن نقد نقد الدين. ونعود إليه هنا في سياق موضوع نشوء العلمانية باعتبارها فكرًا في القرن التاسع عشر.

لم يأخذ ماركس من فيورباخ الموقف من الدين. وبرأينا كان فيورباخ إنسانيًا وليس ماديًا بالكيفية التي قرأه بها لينين، لأن فلسفته عبارة عن نقد لاغتراب الإنسان في الدين ومحاولة لاسترداد إنسانية الإنسان. وحين قرأ ماركس فيورباخ أخذ منه الموقف الفلسفي الإنساني من الدين. واعتبر ماركس ما قام به فيورباخ في هذا المجال، ولا سيما نقده منظومة هيغل الفلسفية

المكتملة، استبدالًا للروح المطلقة بالإنسان الحقيقي الطبيعي وحاجاته[20]؛ ورأى في كتابه جوهر المسيحية عملًا عظيمًا أجهز على اللاهوت. وكتب إنغلز لاحقًا أنه وماركس وآخرون تحمّسوا لدى قراءة الكتاب في عام 1841 إلى درجة «أننا أصبحنا في لحظتها جميعًا فيورباخيين»[21]. وظهرت حماسة ماركس وإنغلز لـ «إجهاز فيورباخ على اللاهوت» في كتابهما **العائلة المقدسة**. وفي كتابه **جوهر المسيحية** اعتبر فيورباخ أن الأنثروبولوجيا هي سر اللاهوت، وأن جوهر الدين الأصلي هو الجوهر الإنساني. وأن معرفة الله هي معرفة الإنسان لذاته. والدين بهذا المعنى هو الوعي الذاتي الأول، لكن المباشر للإنسان... لأنه في البداية يضع جوهره الخاص خارجه. وتتلمذ ماركس ونيتشه وفرويد على هذه الفكرة الفيورباخية المتعلقة باغتراب الإنسان عن جوهره، وتكريس تعاسته وفقره الروحي من خلال تصدير طاقاته وقدراته وتخيلاته للإنسان على شكل كائن عاقل أبوي كلي القدرة في العالم المتجاوز.

كما تحمّس ماركس لهذه الفكرة في البداية، تحمّس لها تلميذٌ آخر لهيغل هو لاهوتي وأديب دانماركي، اعتُبر لاحقًا فيلسوفًا وجوديًا، بل مؤسس الفلسفة الوجودية[22]، قادته أفكار فيورباخ إلى استنتاج مناقض لاستنتاج ماركس. إنه سورن كيركيغارد (Soren Kierkegaard) (1813-1855) الذي اعتبر كشف فيورباخ هذا مفيدًا في فهم الإيمان كعلاقة إنسانية فردية بالله. ولخص نقد

---

(20) Karl Marx and Friedrich Engels, «*Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten,*» in: Karl Marx and Friedrich Engels, *Karl Marx, Friedrich Engels, Werke*, 37 vols. (Berlin: Dietz, 1956-1989), p. 147.

(21) Friedrich Engels, «*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie,*» in: Marx and Engels, vol. 21, p. 272.

(22) لم يكن كيركيغارد في حياته معروفًا أو مقروءًا خارج الدانمارك. وبدأت ترجمات كتاباته تصدر بالألمانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وبالإنكليزية والفرنسية في نهاية القرن. وفي منتصف القرن العشرين جرى اكتشافه كمؤسس للفكر الوجودي. ويصعب أن نتعرف إلى فلسفة هذا الكاتب الذي توفي شابًا، فهي تجمع الحزن العميق والسخرية والاستعارات الأدبية والتأمل من منطلق الذاتية الفردية. لذلك ربما لاقت بعض الرواج في أوساط الشبان في الغرب في مرحلة رواج الفلسفة الوجودية ونيتشه أيضًا. وانتشر نمط الكتابة التأملي هذا. ويمكن رصد تأثير مباشر له في الكنيسة ولا سيما في التشديد على مشاعر المؤمن الفرد واحترامها وتخفيف القيود الشكلية الطقسية عنه.

فيورباخ لهيغل بعودته إلى الأصل الإنساني للدين. ولكن الإنسان الذي قصده فيورباخ هو إنسان عيني من لحم ودم وحاجات وغيرها، وليس الإنسان بشكل عام، ولا الـ «أنا» الفيشتوية[23]. أما كيركيغارد فدعا إلى وضع الإنسان الفرد، وتحديدًا الجانب الشعوري فيه في مركز الاهتمام. واعتبر أفكار فيورباخ فضيحة للمسيحية في تخلّيها عن جوهرها، لأن الدين تحوّل من تواصل الفرد مع المطلق، ومن تذوّت اللانهاية في الفرد ذاته، إلى اغتراب الفرد عن ذاته في المطلق، وموضعة المطلق خارج الإنسان. وبذلك اندفع كيركيغارد في اتجاه العودة إلى الإيمان الكامل بالتجسد والمحبة الإلهية من دون أي محاولة عقلانية لتبريرها أو بناء الفلسفة على أساسها، لأن الله يوجد للمؤمن، للذات وفي الذات، هذه هي الثيولوجيا الوجودية باختصار[24]. والمقصود بالذات ليس الإنسان بشكل عام، ولا الإنسانية ولا الطبقة، بل الفرد العيني الذي يحس ويأكل ويشرب ويعمل، ويصاب باليأس والقنوط أمام العدم والعبث ويبحث عن الأمل. واليأس نوعان، منفعل مستسلم مؤثّر فيه يقود إلى الحنين، وفاعل يقود إلى فعل الانتحار. ويمكن الإنسان أن يقفز قفزة وجودية إلى الأمل، وهي قفزة الإيمان[25]. والدين هو قفزة عماء إلى الإيمان، مثلما يجري الانتقال من مجال وجودي إلى آخر (الجمالي والأخلاقي والديني)، ولا يحتاج إلى شيء آخر. والتواصل مع الحقيقة اللانهائية يجب أن يكون ذاتيًا، فالحقيقة تعلن بشكلها العيني كدين من خلال الرسل، وليس على أيدي الفلاسفة[26]. وانتقد كيركيغارد الدين الذي جرت مؤضعته في الكنيسة أو في الدولة، فجوهر المسيحية برأيه هو أنها دين للذات المتألمة[27]. أراد كيركيغارد تأسيس مسيحية بلا كنيسة تعتمد فيها الروحانية على الذات الإنسانية، ويمكن حتى القول مسيحية من دون دين، أو من دون الله. وكان لموقفه هذا تأثير كبير حينما أعاد لاهوتيون

---

(23) نسبة إلى الفيلسوف الألماني فيشته.

(24) Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought*, Translated from the German by David E. Green (New York: Columbia University Press, 1964), p. 361.

(25) المصدر نفسه، ص 359.

(26) المصدر نفسه، ص 366.

(27) المصدر نفسه، ص 362.

اكتشافه في تأسيسهم موقفًا روحانيًا مسيحيًا من دون ديانة ممأسسة ومن دون فكرة الله، أو الألوهية القائمة بذاتها خارج الكون[28].

هذه بالضبط بداية نقد نيتشه للمسيحية. ويبدو لنا أحيانًا أن المرحلة شهدت انقسامًا فكريًا في الفلسفة الألمانية بين عودة إلى الفرد والذات جعلت الفلسفة والثيولوجيا والأدب يلتقون من جديد في نوع من التأملات الذاتية في الوجود، أو جعلت الفلسفة والتاريخ وعلم النفس يلتقون في التحليل النفسي؛ وفي تيارٍ يطمح لا إلى تغيير نظام المجتمع والدولة فحسب، بل إلى خلاص للإنسانيةً. ولم تنعدم محاولات التوسط بين هذه التيارات في تيارات نقدية طوال القرن العشرين. لكن الفلسفة الإنكليزية والأميركية اتخذت مسارًا آخر من الحسية التجريبية وحتى الفلسفة التحليلية. وليس لدينا متسع لمناقشة تفاعلات هذه التيارات، إذ احتجنا إلى هذه المداخلة القصيرة لتبيين الطرق المختلفة التي أثر فيها فيورباخ، وأن الطريق منه إلى ماركس لم تكن بالاشتقاق، بل ساهمت عوامل اجتماعية وسياسية وفكرية في أوروبا في تطور مدارس فكرية مختلفة تتعامل نقديًا مع الحداثة من منطلقات مختلفة وتحمل همومًا متنوعة.

بالعودة إلى ماركس، فإنه اتخذ الموقف النقدي السياسي الحاد من الدين برأيي في فترة قربه من برونو باور، كما تثبت رسائله والكتب الفرنسية الألمانية وكتابات فترة (1839-1843) في حياته. فقد كتب في فترة الشباب مقالتين مهمتين في الكتب الفرنسية الألمانية لمناقشة مقولات برونو باور العلمانية الكلاسيكية التي تؤكد المواطنة وفصل الكنيسة عن الدولة. وما لبثت الدراستان أن تحولتا إلى ما يعتبر دراسة متكاملة عنوانها في مسألة اليهود[29]. وناقش ماركس موقف باور الداعي إلى تجريد الدولة من «دين الدولة»، أي المسيحية. وكان موقف باور أن ذلك هو شرط تحقيق المساواة للأقليات الدينية (أي لليهود)، ممثلًا بذلك موقفًا علمانيًا كلاسيكيًا يريد لألمانيا أن تأخذ مسارًا ديمقراطيًا ليبراليًا يفصل الدين عن الدولة. وشكّك ماركس في

---

(28) George Pattison, *Kierkegaard and the Theology of the Nineteenth Century: The Paradox and the 'Point of Contact'* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2012), pp. 78-79 and 202-203.

(29) تُرجمت خطأً إلى «المسألة اليهودية» مع أن العنوان بالألمانية Zur Judenfrage.

هذا الحل، أولًا لأنه اعتبر أن منع تدين الدولة لا يعني بالضرورة عدم تدين المجتمع، وقدّم الولايات المتحدة مثالًا معاكسًا، مقتبسًا من توكفيل وبومونت وهاملتون للتدليل على مقدار حيوية الدين في أميركا التي تحررت فيها الدولة من الدين من دون أن يتحرر المجتمع؛ وثانيًا، لأنه رأى ضرورة إلغاء الدولة ذاتها كدين (لأنها تتوسّط بين المواطن وجوهره، ولأن من غير الممكن أن يتعرف إلى جوهره مباشرة في ظل النظام القائم). لم يكتف ماركس بإلغاء دين الدولة بل طالب بإلغاء الدولة ذاتها كدين[30]. وخلّف وراءه بذلك الموقف العلماني الديمقراطي الذي اعتبره برجوازيًا لا يقود إلى تحرير الإنسان؛ فغادره إلى الشيوعية.

قرن باور الحرية السياسية بالحرية الدينية، لكن ماركس رأى أن الحرية السياسية لا تؤدي إلى حرية اجتماعية ولا إلى تحرر من الدين[31]. وهو أراد تحقيق التحرر من الدين بتحقيق التحرر من وجود الدولة، لا حرية الدين في ظل نظام علماني. ويجدر أن نذكر ذلك عند مناقشة قضية العلمانية والعلمنة. فمسألة العلمانية (من دون التسمية طبعًا) كانت هامشية بالنسبة إلى ماركس الذي اعتبر فصل الدين عن الدولة مهمة برجوازية، والأساس بالنسبة إليه هو المساواة الاجتماعية التي تقود إلى التحرر من الدين ومن الدولة. لكن بعد هذا النقد وما ناقشناه سابقًا في الجزء الأول من الكتاب من مقدمة فلسفة الحق عند هيغل ما عاد الموضوع بالنسبة إلى ماركس فلسفيًا. وبات لا يعتقد أن المهمة تكمن في نقد الدين، بل أصبحت المهمة النقد الاجتماعي والثورة الاجتماعية. وهو يتابع ذلك في كتاب **الأيديولوجية الألمانية** (مع إنغلز) الذي اعتبر فيه أن النقد الأخلاقي ليس مهمًا، لأن الوسيلة الوحيدة للعيش في ظل النظام الرأسمالي هي الأنانية، وأن الشيوعيين لا يطلبون من الناس تضحية لهذا السبب، وأن تغيير الأخلاق متعلق بتغيير النظام الاجتماعي برمّته. وسوف تكون لهذه المواقف التي تنفي عمليًا الحاجة إلى فلسفة أخلاقية (Ethics)، أو إلى برنامجٍ ديمقراطي سياسي فعلي آثارٌ بالغة الأهمية في مجرى تطور

---

(30) Karl Marx, «*Zur Judenfrage*,» in: Marx and Engels, vol. 1, pp. 350-353.

(31) المصطلح المستخدم في حالتي باور وماركس للدلالة على «التحرر من الدين» و«التحرر السياسي» هو Emanzipation.

الحركات التي جعلت من هذا الفكر مرجعًا أيديولوجيًا لها، لأنها مكّنت من إساءة استخدام الفكر الماركسي في خدمة الاستبداد ورفض النقد الأخلاقي في السياسة، وربط الأخلاق بالمصالح فحسب.

ما يستحق التنويه هنا أن الشيوعية قبل ماركس لم تكن إلحادية غالبًا. والفرق الشيوعية ما قبل الماركسية في ألمانيا وفرنسا كانت تفسّر المسيحية تفسيرًا شيوعيًا، وكانت تجد لنفسها أصولًا للعدالة الاجتماعية وللملكية الجماعية في المسيحية الأولى، وتبني عليها تفسيرات مختلفة للمسيحية. وحاول آخرون مثل سان سيمون تأسيس مسيحية جديدة. وكتب غيره مثل كابيه وبرودون وفورييه بصراحة عن الشيوعية كدين، وبحثوا عن نقاط التشابه بالمسيحية الأولى قبل أن تتبناها الإمبراطورية الرومانية، ولا سيما في الموقف من الملكية الخاصة.

ظل هذا الأمر فارقًا مهمًا بين تياري الاشتراكية الألمانية، تيار فرديناند لاسال، والتيار الماركسي، منذ بداية التأسيس، لأن التيار الأول كان يوتوبيًا مع مسحة المسيحية. وتضمن «برنامج غوتا» المعروف في عام 1875 (أقصد برنامج الوحدة بين التيارين في الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني، الذي لم يعجب ماركس) عبارة «الدين شأن خاص بالإنسان» وطالب بحرية الضمير، أي حرية المعتقد الديني. وهذا ما اعتبره ماركس في نقده هذا البرنامج مطالب برجوازية، فواجب الحركة العمالية برأيه ليس التوقف عند حرية دينية ضميرية، بل تجاوزها إلى «تحرير الضمير من الدين»[32].

كرّر الحزب الاشتراكي الديمقراطي موقفه العلماني في عام 1891 في «برنامج إيرفورت»، معتمدًا برنامجًا علمانيًا كلاسيكيًا وليس إلحاديًا خلافًا لموقف ماركس. وأكملت روزا لوكسمبورغ هذا التراث في كتاباتها ضد الكنيسة، لكن من دون موقف عدائي من الدين.

---

(32) Karl Marx, «*Kritik des Gothaer Programms*,» in: Marx and Engels, vol. 19, p. 31.
وهو النقد ذاته الذي رفض فيه الديمقراطية البرجوازية كمرحلة تحول وطرح «الدكتاتورية الثورية للبروليتاريا» كمرحلة ثورية، وهي المرحلة الوحيدة الممكنة للتحول نحو الشيوعية انظر: المصدر المذكور، ص 28.

نشأ في الاشتراكية الديمقراطية تيارٌ يمكن أن نُسمّيه علمانيًا (لا إلحاديًا مُعلنًا) في توجهه إلى الدين، وفرض هيمنته بالتدرّج مقابل التيار الإلحادي الماركسي. وتبنّى الشيوعيون والأحزاب الشيوعية في العالم الثالث غالبًا هذا الموقف الاشتراكي الديمقراطي لا موقف الأحزاب الشيوعية الأوروبية الإلحادي، ولا الموقف الماركسي الكلاسيكي. فقد عملوا في مجتمعات متدينة، ولا سيما في الدول الإسلامية وفي دول أميركا اللاتينية. لكن بعض الأحزاب الشيوعية والمثقفين الشيوعيين «الأرثوذكسيين» (بمعنى الدوغمائيين) أصرّ على الدعاية الإلحادية في الدول الإسلامية، محدِثًا فجوة عميقة بينه وبين المجتمع، وترافق ذلك غالبًا مع قلب المفاهيم حيث غدت الأخلاق في فهمهم نسبيةً والعلوم مطلقة، الأمر الذي أدى إلى دوغمائية وتحويل مواقف أيديولوجية إلى «علم». وقاد ادعاء نسبية الأخلاق في مقابل العلم المطلق (وهو موقف أيديولوجي في الواقع) إلى تشوّهات كبيرة في فكر هذه الحركات، إضافة إلى كون الأيديولوجيا التي يستندون إليها عبارة عن تحزّب لتيار واحد، بل رأي واحد، من ضمن نقاشات فلسفية مهمة ومركبة لا يعرفونها أتت من سياق ثقافي واجتماعي أوروبي مجهول بالنسبة إليهم.

نجد في تاريخ المسيحية فِرَقًا مسيحية كثيرة تميزت بالموقف الرافض للملكية الخاصة وبتحقيق المساواة والحياة المشتركة في جماعات تمارس ملكية جماعية. وتفاوتت حدة موقف الكنيسة منها بموجب موقفها من العقيدة ذاتها، من التسامح معها إلى اعتبارها هرطقة يجب محاربتها بالعنف. أما الشيوعية الحديثة التي ارتبطت بالماركسية فموضوع آخر، إذ طرحت نفسها بديلًا كاملًا من الدين ونقيضًا له. كان موضوع العلاقة بين الملكية الخاصّة والثراء، وبين الخلاص والحياة المسيحية مسألة جدالية منذ بدايات المسيحية. وأدى الصراع في شأنها إلى نشوء فرق كثيرة وتيارات داخل الكنيسة وخارجها. وانتعشت هذه الجدالات بعد نشوء الشيوعية في القرن التاسع عشر، ولا سيما بعد البيان الشيوعي في عام 1848.

لم يكن ماركس ماديًا بمعنى المادية العلمية التي عرفها القرن التاسع عشر، والتي جهدت كي تثبت أن ليس في الكون إلا مادة وحركة. وربما كان كذلك، كما اعتقد إنغلز، لكنه لم يطوّر فلسفةً من هذا النوع، بل طور نظرية في

التطور التاريخي بناء على الصراع بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج (علاقات الملكية السائدة)، كما طور نظرية مهمة في تفسير نشوء نمط الإنتاج الرأسمالي. ومنهجيًا، استعان في عمله البحثي ليس بجدلية هيغل ومنهجه التاريخي فحسب، بل أيضًا بعلم الاقتصاد السياسي.

من حاول أن يطور فلسفة مادية هو فريدريك إنغلز، ولا سيما في كتابه **ضد دوهرنغ** (1894) أو أنتي دوهرينغ وفي كراس **ديالكتيك الطبيعة** (1873-1883، نُشر بعد وفاته)، وفي مقالة **دور العمل في تحول القرد إلى إنسان** (1896)[33]. وحاول عبرها تأسيس مذهب فلسفي هو المادية الجدلية التي تجعل من منطق هيغل جدلية الصيرورات الطبيعية ذاتها، معتقدًا بشكل راسخ أن العلم يؤكد «قوانين» المادية الجدلية التي حددها في الكتاب الثاني: قانون وحدة وصراع الأضداد، قانون نفي النفي، قانون تحول التراكمات الكمية إلى تغيرات كيفية. ومن غير الواضح كيف ساهمت هذه «المادية الجدلية» التي لم يذكرها ماركس في كتاباته على الإطلاق في تطور رؤية العالم، أو في تطور العلوم. لكن الفلاسفة السوفيات في مرحلة الدولة السوفياتية، وما سُمّي بالاشتراكية العلمية والاشتراكية الواقعية (أي القائمة) اجتهدوا في أن يجدوا في كل اكتشاف علمي جديد تطبيقًا لها، مثلما وجد بعض الفقهاء في القرن العشرين في كل اكتشاف علمي تأكيدًا على صحة آية قرآنية.

كتب ماركس في الواقع عن الفهم المادي للتاريخ، بمعنى محاولة الكشف عن قوانين حركة التاريخ وصيرورته الموضوعية. وهذا ما سمّاه إنغلز «المادية التاريخية». وفي كتابه **ديالكتيك الطبيعة** استخدم إنغلز تعبير «الديالكتيك المادي» (Materialistische Dialektik) لتمييزه من جدلية الأفكار الهيغلية باعتبارها جدلية في الواقع المادي، أي الطبيعة. استخدم إنغلز إذًا مصطلح الجدلية المادية لتمييزها من جدلية هيغل الفكرية، أو المثالية، ولم يستخدم مصطلح «المادية الجدلية» التي تحولت إلى نوع من المذهب الفلسفي (المثالي في

(33) الكتب هذه التي نشرت في حياته، والتي بقيت على شكل مخطوطات ومسوّدات، نشرتها كلها دار نشر ديتز في برلين في المجلد 20 من مجموعة ماركس وإنغلز الكاملة التي نستخدمها في هذا الكتاب.

الواقع برأينا، أو الميتافيزيقي، لأنه يفرض معادلات فكرية كلية القدرة التفسيرية لشدة عموميتها على الواقع).

لكن لينين واصل طريق إنغلز، ولا سيما في مرحلته الفكرية الأولى (حتى عام 1914 الذي خصصه لقراءة هيغل في منفاه في سويسرا، وغيّر مواقفه الفلسفية بعده). وذهب إلى أبعد منه في المسار عينه الذي رسمته الأممية الثانية في تقسيم الفلسفة وتاريخها إلى تيارين كبيرين، مادي ومثالي. وهو تقسيم لا أساس له، يفرض على تاريخ الفكر إشكالية معاصرة نشأت من تنظير فلسفي قام به علماء. وسبّب هذا الموقف الشيوعي الأرثوذكسي، إذا صح التعبير، إساءةٍ كبرى إلى تطور الفلسفة في هذا المعسكر الاشتراكي. والأهم من ذلك أنه أُضفيت إلى هذا التقسيم معيارية من نوع التصنيف إلى معسكرات مثل «تقدمي» و«رجعي». وساهم لينين في ذلك، ولا سيما من خلال كتابه **المادية والنقد التجريبي** (1908)، ومن خلال مقالتهِ **مصادر الماركسية الثلاث وأجزاؤها المكونة الثلاثة أيضًا** (1913). وفي وقت أُخضِعت فيه الفلسفة للحزب، من دون أي نوع من الاختصاص أو المعايير الموضوعية، تطوّرت الفلسفة الوضعية الجديدة من حلقة فيينا (Wiener Kreis) بشكل خاص، كما تطورت علوم طبيعية مثل الفيزياء والبيولوجيا، وعلوم اجتماعية مثل الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا واللسانيات، على مسارات تطورها الخاص، وخارج هذا السياق. ولم تتطور في هذا المعسكر أي مساهمة علمية فكرية حقيقية عدا مساهمة ماركس التخصصية الحقيقية في الاقتصاد السياسي، ومنهجه المادي التاريخي. وعندما تطوّرت نظريات علمية جدية في إطار ماركسي، تطوّرت خارج هذه الأطر الحزبية شبه المذهبية، وبعيدًا عن هذه النقاشات السكولاستية في شأن الفلسفة المادية والمثالية.

وقعت «المادية العلمية» المعتمدة على تنظير العلماء الفلسفي الذي يحوّل معادلات الاختصاص إلى معادلات كونية عامة، في مأزق، حين بدأ تنظير فيزيائيين مثل إرنست ماخ (Ernst Mach) (1830-1916) وريتشارد أفيناريوس بالابتعاد عن فكرة المادة الصلبة المؤلفة من ذرات نحو فكرة أمواج الضوء والطاقة ومجالاتها بناء على الاكتشافات العلمية. كما نظّر ماخ لنسف فكرة الزمان والمكان المطلقين، الأمر الذي شكّل نوعًا من السابقة لنظرية آينشتاين النسبية. وأثّرت هذه الفكرة في بعض الاشتراكيين الروس الثوريين من كتلة البلاشفة، مثل ألكسندر بوغدانوف، الذين مالوا إلى التفكير خارج إطار المادية

الأرثوذكسية التي تبنّتها الأممية الثانية ممثلة بقادة حزبيين في روسيا مثل بليخانوف. وكان البلاشفة في حينه متحررين في نمط تفكيرهم ومنهج حياتهم الروسي الثوري الخاص من الالتصاق بمذهب فلسفي بعينه؛ فهم لم يروا مثلًا أن الحزب يجب أن يتخذ موقفًا في نقاش فلسفي. لكن التهم الموجهة إلى البلاشفة بالجمع بين ثورية راديكالية غير ماركسية ومثالية «ماخية» (وضعية جديدة في الواقع) أدت بلينين إلى الرد على بوغدانوف في كتابه **المادية ومذهب النقد التجريبي** الذي لم يفترض أن تكون له الأهمية المدرسية التي نسبت إليه بعد وفاته. هذا مع أنه سُمح بطباعته مرة أخرى في حياته في عام 1920.

في هذا الكتاب طرح لينين الماركسية كمذهب فلسفي مادي، واعتبر منهج ماركس في كتاب **رأس المال** «ماديًا»[34] ويمكن فهمه من دون المنهج الهيغلي الذي يصعّب فهمه، كما طرح رؤية فظة للنظرية باعتبارها انعكاسًا للواقع[35].

اتهم لينين ماخ ومن يسير في فلكه من حزبه البلشفي بالعودة إلى كانْت وفلاسفة مثل هيوم، بدلًا من التقدم في نفي هيغل الذي شكّل آخر تعبيرات الفلسفة المثالية وأكملها برأيه[36]. وتحولت «الفلسفة المثالية»، كما سماها، إلى تهمة. وقد جمع تحت هذا العنوان فلسفاتٍ لا تجمعها كنيةٌ كهذه. وأصبحت تسمية «الفلسفة المثالية» نوعًا من الحكم المعياري التبخيسي، ينظر إليها كأنها خصم مثل الغيبيات والألغاز و«أشباح الدين»[37]. واعتبر لينين فيورباخ مرشد ماركس إلى المادية. وكان قد انتقده لأنه ليس ماديًا بشكل كافٍ. والحقيقة أن ماركس في أطروحته الأولى من مقالة **أطروحات حول فيورباخ** انتقد مادية الأخير على حسّيتها في مقابل المثالية، ولأنها تهمل عنصر الممارسة الإنسانية، ولا سيما العمل. واعتبر ماركس في أطروحته الثانية عن فيورباخ أن «شيئية» أو «مادية» التفكير الإنساني، ليست مسألة نظرية (أي ليست مسألة تحسم في نقاش فلسفي بين المادية والمثالية)، بل في الممارسة الإنسانية، وأنها خارج الممارسة مجادلة سكولاستية (كلامية) صِرف.

---

(34) Lenin, «*Materialism and Empirio-Criticism*,» pp. 337-338.

(35) المصدر نفسه، ص 265-267.

(36) المصدر نفسه، ص 127، 168 و232.

(37) المصدر نفسه، ص 182.

ينطبق هذا في الأطروحة الرابعةٍ على نقد فيورباخ للدين كعالم الإنسان المنفصم. ففيورباخ برأي ماركس يحلّ عالم الدين السماوي ويعيده إلى قاعدته الدنيوية (وهي الإنسان). لكن ما يجب أن يكون واضحًا هو كيف ينتجُ العالم الدنيوي المنفصم عالمًا قائمًا بذاته في الغيوم. ويضيف بنبرة ثورية واضحة أنه يجب فهم تناقضات القاعدة الدنيوية التي تنتج الفصام و«تثويرها»، وأنه إذا اكتشفنا أن العائلة الدنيوية هي سر «العائلة المقدسة»، فلا بد من إزالة الأولى نظريًا وفي الممارسة[38].

للإنصاف نقول إن لينين غيّر موقفه لاحقًا، ولا سيما بعد قراءة هيغل بشكل معمّق، مشددًا على البعد الجدلي عند ماركس، في مقالته «كارل ماركس» التي أعدها لموسوعة روسية. وبعد وفاته صدرت تعليقاته في دفاتر فلسفية على شكل هوامش على كتاب علم المنطق لهيغل التي أظهر فيها دوغمائيةً أقل، وانفتاحًا أكبر على فهم أهمية المنهج الهيغلي. لكن أتباع الماركسية السوفياتية من الشيوعيين الذي تعاملوا معها كأنها الكنيسة، وكأن موسكو هي الفاتيكان، اعتبروا كتاب المادية ومذهب النقد التجريبي الضعيف فلسفيًا والفظ في ماديته التي تكاد تكون معادية للاكتشافات العلمية، كتابًا مدرسيًا وخاتمة الفلسفة. وساهم ذلك في تأسيس تلك التقسيمات للفلسفة بين مادية ومثالية، حيث تُعتبر الأولى رديئة والأخرى جيدة، الأولى خصمًا والثانية حليفًا... وغير ذلك من تجليات فرض تقسيمات العدو والصديق وعصبياتها في النضال السياسي على الفلسفة.

في مواصلة ما بدأناه في هذا الكتاب يهمنا أن نذكّر القارئ هنا أنه في مقابل نقد ماركس للدين، وكنتيجة لعدم اكتفائه بنقد الدين وبحثه عن خلاص للبشرية من الاستغلال والاغتراب، وبالتالي من الدين أيضًا، طرح هو نفسه ثيولوجيا خلاصية في الواقع، فقد طرح فلسفة للتاريخ تفسّر التاريخ الكوني بموجب مبدأ صراع الطبقات المرتكز أساسًا على تطور قوى الإنتاج. وهو التطوّر الذي ينقل التاريخ الإنساني من نمط إنتاج إلى آخر. ومن وجهة النظر هذه وصل الصراع الطبقي قمة تبسيطه ووضوحه في الوقت عينه مع نشوء

(38) Karl Marx, «*Thesen über Feuerbach,*» in: Marx and Engels, vol. 3, pp. 5-6.

نمط الإنتاج الرأسمالي القائم على تطور الصناعة والعمل المأجور، مع صعود طبقتي الرأسمالية والبروليتاريا. والأخيرة هي التي سيكون عليها أن تنهي تاريخ المجتمعات الطبقية في نوع من نهاية التاريخ السابق، وبتحقيق المساواة بين البشر، ووضع حد لتقسيم العمل واغتراب الإنسان عن ذاته. إنها المخلّص.

لا شك في أن البروليتاريا تؤدي هنا دور المخلّص في هذه الثيولوجيا التاريخية التي ينصّها البيان الشيوعي على شكل برنامج سياسي ووثيقة «نبوئية» متوقعًا فيها نهاية الملكية الخاصة التي تشكّل في هذه الثيولوجيا وظيفة الخطيئة الأولى التي تؤدي إلى آلام الاستغلال والصراع الطبقي. كما أنها تحيل الفردوس السماوي إلى فردوس على الأرض (غالبًا باستخدام التعابير ذاتها) تسود فيه المساواة والحرية. وهما جوهر الإنسان المستعاد.

اتخذت الكنيسة موقفًا حادًا معاديًا للشيوعية. ولا سيما بعد الخطوات التي اتخذت ضد المؤسسات الدينية، وضد ممارسة الشعائر الدينية، وفي التربية الإلحادية في المدارس في بعض الدول الشيوعية. ودان الباباوات الحركة الشيوعية بشكل قاطع باعتبارها حركة إباحية منحلّة أخلاقيًا وإلحادية، ولأنها تتعارض مع مبدأ الملكية الخاصة أيضًا. فعل ذلك البابا بيوس التاسع وليون الثالث عشر. لكن هذا لم يمنع انتشار حركات كاثوليكية اشتراكية في دولٍ عدة مثل إيطاليا وألمانيا في إطار العقيدة المسيحية. وفي 30 حزيران/ يونيو 1949 صدّق البابا مرسومًا نشر في 13 تموز/ يوليو من العام نفسه يقضي بإلقاء الحرم الأكبر على المؤمن الذي يعتقد بعقائد الشيوعيين المادية والمناهضة للمسيحية، وفي المقام الأول أولئك الذين يدافعون عن هذه العقائد أو ينشرونها[39].

---

(39) ج. ويتلر، الهرطقة في المسيحية: تاريخ البدع والفرق الدينية المسيحية، ترجمة جمال سالم (بيروت: دار التنوير، 2010)، ص 292.

الفصل الحادي عشر

نماذج في النقد الحداثي للتنوير

في تأثير صدمة سيطرة الفكر النازي والشمولي عمومًا في مجتمعات صناعية متطورة تهيمن عليها ثقافة عقلانية. في أن منزلق التنوير الخطير يكمن في أن تحويل العقل إلى أداة هو الخطوة الأولى في تحويل الإنسان إلى أداة. في أن تفكيك الأساطير بالعقل كان ثمنه نشوء أسطورة العقل الكبرى. في أن الحقيقة ليست هدف التنوير خلافًا للميتافيزيقا على أنواعها. وفي أنه مع ذلك يستورد الأساطير المفككة بالعقل إلى العقل ذاته على شكل مصطلحات ومفاهيم أساسية ومؤسِّسة. في اتفاق المتنورين على أن الأسطورة هي إسقاط الصفات الإنسانية على الأشياء. في أن العقل يوحد الوجود بغرض إخضاعه للحساب والقياس من أجل السيطرة عليه. في أن التنوير يفصل الذات عن الموضوع لهذا الغرض. في اجتماع حب السيطرة مع العدمية الأخلاقية. في تجريد البشر من الخصوصية الفردية. في الجمهور وثقافة الجمهور الاستهلاكية. في أن فصل العلم عن الأخلاق وعدميته تجاه الغايات يشيان بقدوم الكوارث.

في نقد آخر لأداتية العقل يهدف إلى تكريس مفهوم السيادة. في اللجوء من فردانية الليبرالية ولاتسييس المجتمع الاستهلاكي، وسيطرة الفكر التقني الاقتصادي إلى الغايات التي تضعها الدولة حينما تمثل الهوية الجماعية لمجتمع يدافع عن نمط حياته. في أن كارل شميت أحيا فكر الثورة المضادة في ظروف الجمهوريات الديمقراطية. في تأكيد عنصر الدين والقدسية في المؤسسات الاجتماعية. في أن اللاهوت السياسي يبدأ بالاستعاضة عن كلية القدرة الإلهية بكلية سلطات الدولة المطلقة. وفي أن تشابه إعلان حالة الطوارئ وتدخّل العنصر البشري في إلغاء القانون والدستور يشبه العجيبة الدينية. وفي أن أساس المجال السياسي هو التمييز بين العدو والصديق.

في أن نقد التنوير عند فوكو هو نقد الذات القائمة في مؤسسات اجتماعية

وسياسية وعلاقات سيطرة. في ضرورة البحث في استراتيجيات السيطرة ونشوء الذات في مجالات خاصة تجاهلتها سرديات التنوير الكبرى. في أن الدين المسيحي أدّى دورًا رئيسًا في تحديد الخطاب في قضايا المرض والجنس (الجسد) والجنون. في الإلحاد واحترام الخطاب الديني مثل أي خطاب آخر. في أن مساءلة حدود التجربة الإنسانية لا تقود إلى الصوفية بالضرورة، بل إلى احترامها عند الآخرين. في أن الحداثة بدأت بمقولة أن المعرفة قوة، أما فكر ما بعد الحداثة فيبدأ بمقولة أن علاقات القوة تُنتج معرفة، وفي أن المعرفة مؤسسة على علاقات القوة وتبررها في الوقت عينه. في البدايات الدينية العلمية في موضوعات الجسد والنفس وتحديد الطبيعي وغير الطبيعي. في إزالة الفرق بين الدين والسياسة.

أولًا: جدلية التنوير

أدت الأزمات السياسية والاقتصادية في النصف الأول من القرن العشرين بعد نهاية الحرب العالمية الأولى، بالتوازي مع انتشار الأيديولوجيات الشمولية إلى قيام نظامي الفاشية والنازية في إيطاليا وألمانيا، وما لبثت طبيعة هذين النظامين أن كُشِفَت من خلال الجرائم الكبرى التي ارتُكبت في الحرب العالمية الثانية، وفي جرائم الإبادة الجماعية لشعوب وجماعات إثنية قومية ودينية.

في ظل الحيرة التي ولّدتها هيمنة الأساطير الأيديولوجية للفكر النازي والفاشي على مجتمعات صناعية حديثة ومعلمنة تسود فيها ثقافة عقلانية، نشأت نزعات للتأثر بطروحات نيتشه في نقد فكر التنوير ومفاهيم العقلانية الحديثة. وبرزت هذه النزعة بشكل خاص لدى تيارات فكرية نقدية تنتمي إلى مدارس ماركسية غير أرثوذكسية متأثرة بتيارات فكرية أخرى في التحليل النفسي وعلم الاجتماع، ولا سيما فيبر. وحاول مفكران من أبرز منظّري مدرسة «معهد فرانكفورت في البحث الاجتماعي» النقدية اليسارية، هما ثيودور أدورنو (1903-1969) وماكس هوركهايمر (1895-1973) تقصّي جذور النتائج السلطوية لصيرورة التنوير ذاته، والعقلانية ذاتها، في كتاب جدلية التنوير[1].

---

(1) كان عنوان الكتاب في عام 1944 مقاطع فلسفية (*Philosophische Fragmente*)، وحوّل أدورنو =

في محاولتهما هذه (تقصي جدلية التنوير وكشفها نقديًا)، تحت وطأة حوادث الحرب العالمية الثانية والإبادات الجماعية، كتبا أن التنوير بالمفهوم الواسع لتقدّم التفكير عبر التاريخ هو تحرير الإنسان من الخوف وتنصيبه سيدًا، «لكن الأرض التي جرى تنويرها بشكل كلّي تشع بالكوارث المنتصرة»[2]. نلاحظ أن التنوير يعني تحرير الإنسان من الخوف. يمكننا بسهولة الموازاة بين مصطلح العلمنة وفكرة التحرر من الخوف. فكما بيّنا في هذا الكتاب أرجع كثيرون من التنويريين أصل الدين إلى الخوف من المجهول. وتعني الجملة المقتبسة أن التنوير/العلمنة حين طمح إلى أن يكون كلّيًا، أي أن يشمل كل شيء، أدى إلى كوارث. ولا يمكننا هنا أن نفصل بين فهمهما التنوير بمعنى الفعل المتعدّي (تنوير المجتمعات) والعلمنة. فهما يكرران «أن برنامج التنوير كان نزع السحر عن العالم، وأراد حل الأساطير وإطاحة التخيلات بالمعرفة»[3]. نقد التنوير هنا يوازي نقد صيرورة العلمنة الفكرية والتاريخية، بمعنى نزع السحر عن العالم، بما فيه المجتمع للتمكّن من فهمه للسيطرة عليه. ويقترب نقد التنوير هذا من نقد العلمنة في الوقت عينه ويكاد يلتقيه. ونحن نعتقد أن كثيرًا من نقاد العلمانية استفادوا من هذا النقد للحداثة والتنوير، واستخدموه كأنه نقد للعلمانية بشكل عام، مع أن هذين المنظّرين لم يراجعا مسألة فصل الدين عن الدولة مثلًا، وظلا متمسّكيْن بالمقاربة العقلانية والتنويرية للعالم، وحتى بالتنوير نفسه[4]؛ لكنهما ساهما في تأسيس نقد فكرة أن العقلنة والعلمنة

= العنوان إلى جدلية التنوير في طبعة أمستردام في عام 1947. في فترة ثلاث سنوات بين المخطوطة والكتاب، جرى عمليًا الابتعاد عن خطة إنقاذ التنوير، والابتعاد تمامًا عن مصطلحات النقد الماركسي للفكر البرجوازي. وتغيّرت حتى المصطلحات: فالاستغلال تحوّل إلى استعباد، والرأسمالية أصبحت النظام الاقتصادي، والاستحواذ على عمل الآخر أصبح استخدام عمل الآخر، وغير ذلك من التغيرات التي أدخلاها على المصطلحات الماركسية. انظر: Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950* (Boston: Little, Brown and Company, 1973), p. 256.

(2) Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, mit einem Nachwort von Jürgen Habermas (Frankfurt am Main: S. Fischer, 1988), p. 9.

(3) المصدر نفسه.

(4) كتب هوركهايمر لاحقًا أن نقده التنوير لم يكن من منطلق غيبي وإنما من منطلق تنويري. انظر: James Schmidt, «Language, Mythology, and Enlightenment: Historical Notes on Horkheimer and Adorno's *Dialectic of Enlightenment*,» *Social Research*, vol. 65, no. 4 (Winter 1998), p. 822.

هما النقيض الكامل للأسطورة، وأن هذا الوهم يقضي على الأساطير المؤسسة للعقلانية ذاتها.

انطلق نقد التنوير من فكرة مضمونها التالي: إذا كان هدف المعرفة السيطرة، فإن الإدراك يتحوّل إلى أداة في الفهم (Verstand, conception, understanding) خلافًا للعقل (Vernunft, reason) وهو الذي يتضمّن التفكير في الغايات والنهايات ولا يقتصر على الأداتية. وتحويل العقل إلى أداة هو الخطوة الأولى في الطريق نحو تحويل الإنسان إلى أداة[5]. ولا شك في أنهما استفادا من فكرة فيبر عن

(5) نعتقد أن عبد الوهاب المسيري استفاد من أفكار مفكرَيْ مدرسة فرانكفورت هذين في نقده ما سمّاه العلمانية الشاملة في مقابل العلمانية الجزئية التي تعني فصل الدين عن الدولة. والعلمانية الشاملة تعني نزع القداسة عن الكون، بمن فيه الإنسان الذي يتحول إلى أداة مثل بقية الواقع الذي حُوّل إلى مادة استعمالية. فهنالك تشابه لا يمكن أن يفوت القارئ المتخصص. انظر: عبد الوهاب المسيري، العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشاملة، 2 ج، ط 4 (القاهرة: دار الشروق، 2011)، ج 1، ص 43 و135-137، وج 2، ص 15-25.

نرى في الحقيقة أن نقد مدرسة فرانكفورت يتجاوز نقد المسيري وغيره ممن توقفوا عمليًا عند النقد الماركسي لتسليع العلاقات الاجتماعية والإنسانية، ولو صيغ هذا النقد بلغة أخرى مثل نزع القدسية عن الأشياء. إلا أن نقد مدرسة فرانكفورت يذهب إلى ما هو أبعد، إذ رأى جدلية إنتاج التنوير لنقيضه، ونشوء أساطير جديدة من عملية نزع الأساطير ذاتها، والنقد الذي نبيّنه نحن في هذا الكتاب يذهب أيضًا إلى أبعد من نقد المسيري، وهو أن نزع القدسية عن جوانب اجتماعية معينة قد يدفع باتجاه إسقاطها على أمور دنيوية أخرى مثل الدولة والشعب والأمة والعرق... كما أنه قد يُعيد أدلجة الدين بإضفاء قداسة على الأيديولوجيا أو الجماعة الدينية ذاتها بدلًا من تقديس الله، الأمر الذي يعني أن العقل النقدي والأخلاقي لا يجوز أن يميّز في نقده بين القدسيّات المختلفة، كما أنه يجب أن يرى الخطر في الإصرار على الفصل الكلي بين أبعاد النفس البشرية، بما فيها المقدس.

عمومًا يمكن القول إن كتاب المسيري العام العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة فيما ينتقد مظاهر المادية والانحلال القيمي وتقديس الاستهلاك في الحضارة المعاصرة لا يقدم نقدًا إسلاميًا، بل يستعير نقد الحداثة لذاتها: مفهوم الاغتراب من فيورباخ وماركس، ومفهوما التسليع (تحويل كل شيء بما فيه الإنسان إلى سلعة) والتشيّؤ والتصنيم (تحول العلاقات الإنسانية إلى أشياء تسيطر على الإنسان من خارجه، وإسكان الأشياء المادية صفات إنسانية مثل الإرادة وغيرها) من ماركس، والإنسان ذو البعد الواحد من ماركوزه، ونقد العقلنة الأداتية (الترشيد عند المسيري) من هوركهايمر وأدورنو، أي إن الحضارة الغربية التي ينتقدها المسيري بحدة، أنتجت أدوات النقد الذاتي التي لم يتجاوزها المسيري. فهو لم ينتج أدوات إسلامية في النقد، مع أنه انتقد كارثية عملية العلمنة، والمصيبة لديه هي أن العلمانية مقاربة شاملة للكون وليست فصلًا بين الدين والدولة. فهذه ليست المشكلة عنده.

العقلنة كتفكير أداتي حسابي، يتجلّى في حساب نجاعة الأدوات لتحقيق النتائج، من دون أن يتدخل في الغايات ذاتها التي تضعها القيم الإنسانية، ومن هنا فإن العلم الحديث أداتي ومنزوع القيم. وعلى هذا بنى كثيرون (لا أدورنو وهوركهايمر فحسب) نقدهم العقلانية الحديثة الأداتية باعتبارها محايدة في مسألة الخير والشر. فتنتج أدوات الدمار من دون مسؤولية أخلاقية عن غايات استخدامها وصنعها، وقد تدخل في حسابات أنجع الطرق في قتل مجموعات سكانية وإبادتها بكاملها مع اعتقاد الضالع في الفعل أنه إنسان خيِّر بناء على أن الأخلاق مسألة خاصة تتعلق بعلاقاته الشخصية والعائلية[6].

من وجهة نظر المؤلّفين ابتعد التنوير في جهده هذا عن الأساطير التي كانت قائمة، واقترب من أساطير أخرى في الوقت عينه، أو من صنع أساطير أخرى؛ وأهمها أسطورة العقل الكلّي القدرة. لكن المسار المنطقي للتنوير يؤدي إلى تحطيم أساطير التنوير ذاتها، ومن ضمنها العقل الكلي. ويعتبر المؤلفان أن تنصيب السيطرة على الطبيعة هدفًا للمعرفة هو أصل هذه الجدلية، ولا سيما عند فرنسيس بيكون. ويعني نزع السحر عن العالم بدايةً تخليصه من الأرواحية السائدة فيه، واكتشاف الوقائع والأساليب والإجراءات اللازمة للتأثير فيه والتنبّؤ بوقائعه. لكن هذه الأساليب والإجراءات لا تقصد الوصول إلى الحقيقة ولا تُعنى بها. فليست الحقيقة هدف التنوير. من هنا اعتبرت الميتافيزيقا عند بيكون أحد أصنام العقل التي يجب التخلّص منها.

إذا اعتبرنا تقدّم العقل عبر التاريخ (بلغة هيغل) عملية تنوير، فإن نزع الأساطير عن الواقع رافقه غالبًا تحويلها إلى أفكارٍ فلسفية، أي رافقته عمومًا عملية زرع الأساطير في الفكر. فنزع الأرواحية من الواقع صاغ الأرواح كآلهة خارجه، ونقد الآلهة تحوّل إلى أفكارٍ مجردة، أو مُثُلٍ تمثّل الآلهة في الفلسفة، كما في حالة الأفكار عند أفلاطون[7]. يقول هابرماس إن كتاب هوركهايمر وأدورنو هذا هو تنويع على مقولة ماكس فيبر إن الآلهة القديمة التي فُكَّ

---

(6) هذا ما حاولت هانا أرندت أن تثبته في كتابها آيخمان في القدس: حول عادية الشر.

(7) Horkheimer and Adorno, p. 12.

سحرها عادت وخرجت من قبورها على شكل قوى غير شخصية مجدِّدةً صراع الآلهة[8].

أدى نزع الروح من الأشياء في النهاية وبعد طريق طويلة إلى المجتمع الصناعي بعد الثورة العلمية. وهذا المجتمع الصناعي أنتج ثقافة صناعوية مادية وحوّل الروحانيات والأمور المعنوية كلّها إلى أشياء: «زوّدت الأرواحية الأشياء بالروح أو زرعت الروح في الأشياء. أما الصناعوية (Industrialism) فحوّلت الأرواح إلى أشياء»[9]، لأنها شيّأت كلَّ شيء، وجعلته قابلًا للتبادل السلعي.

رأى أدورنو وهوركهايمر أيضًا أن التنوير في فهمه الأسطورة ينطلق عمومًا من فرضية أن أساس الأسطورة هو زرع الصفات الإنسانية في الطبيعة (Anthropomorphism). في هذا اتفق المتنوّرون عبر التاريخ منذ كسينوفانيس الذي رأى أن الناس تصنع الآلهة على شكلها ومثالها، إلى هيوم وفيورباخ وغيرهم. وبهذا المعنى يمكن اختصار الأساطير كلها بأمر واحد، هو إسقاط الذات البشرية على الأشياء.

بعد نقد الأسطورة فإن ما يُميز التنوير الحديث عن سوابقه التاريخية هو قيامه على توحيد الوجود في ما يمكن دراسته بمنهج واحد هو المنهج الرياضي، وبالتالي تحييد الكيفيات والنوعيات ومحاولة اختزال كل ما يمكن إلى كم وإلى رقم، إلى ما يمكن حسابه وإحصاؤه. وأصبح الرقمُ أقنومَ (Canon) التنوير، أي قانونه الكنسي الجديد.

سبق أن شرحنا في المجلد الأول من مؤلّفنا هذا أن العلم يشترك مع الأسطورة في مقصد الشرح والتفسير، لكنه يشترك مع السحر أكثر في مسألة محاولة التأثير في الوقائع والأشياء، أو السيطرة عليها، لا مجرّد فهمها. كما بينا أن بدايات الفلسفة العلمية عند بيكون انجذبت أيضًا إلى الممارسات الغنوصية وشبه السحرية في الجمعيات السرية التي تبحث عن سُبُل شبه علمية لفهم الطبيعة والسيطرة عليها. لكن ما يُميز العلم ليس الغاية المشتركة هذه، إنما

---

(8) Jürgen Habermas, «The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-Reading Dialectic of Enlightenment,» *New German Critique*, no. 26 (Spring-Summer 1982), p. 16.

(9) Horkheimer and Adorno, p. 34.

الوسيلة القائمة على توحيد الوجود وعقلنته وحسابه من أجل السيطرة عليه. ولهذا الغرض تحديدًا فصلَ التنوير الذات عن الموضوع.

استيقاظ الذات المتنورة بغرض السيطرة على الموضوع الذي أصبح منفصّلا عنها هو ما يشكّل أساس رغبة الإنسان في أن يتشابه مع الله، بما يذكّر بأساطير الخلق اليهودية واليونانية التي يضع فيها الله الطبيعة ومخلوقاتها في خدمة الإنسان ويسخرها في خدمته، وأعطاه القوة على أن يسمّي الأشياء. ويصح هذا في قصة الخلق اليهودية والقرآنية واليونانية أيضًا: «فخلق الله الإنسان على صورته على صورة الله خلقه ذكرًا وأنثى خلقهم. وباركهم الله وقال لهم: أثمروا وأكثروا واملأوا الأرض، وأخضعوها، وتسلطوا على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى كل حيوان يدب على الأرض»[10]؛ ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ. وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. قَالُوا سُبْحَانَكَ لا عِلْمَ لَنَا إِلا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ. قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ. وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾[11]. وكما أن علاقة السيطرة هذه هي التي أغرت الإنسان ليتشبّه بالله، لذلك فإن علاقة السيطرة في العلم وفكر التنوير هي الأساس لتألّه الإنسان في الحداثة إلى ما بعد أخلاق الخير والشر. وهو ما أدى إلى اجتماع حب السيطرة مع العدمية الأخلاقية وبالتالي إلى كثير من الكوارث. وهذا ما سبق أن «تنبأ» به نيتشه.

لهذا فإن مقولة نيتشه في نهاية القرن التاسع عشر في هكذا تكلم زرادشت «ألم تعلم أن الله قد مات؟»، كان لا بد من أن تعقبها مقولة فوكو في نهاية كتابه الأشياء والكلمات، في النصف الثاني من القرن العشرين، في عام 1966، إن

---

(10) الكتاب المقدس، «سفر التكوين،» الأصحاح 1، الأيتان 27-28.

(11) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآيات 30-34.

الإنسان قد مات. فموت الآلهة هو مقدمة لموت الإنسان: «كان هذا الوعد في ذلك الحين يفرض على الفكر أن يهيئ للإنسان على الأرض إقامة ثابتة أبعِدت عنها الآلهة أو مُحيت؛ أما ما يعلن في أيامنا الحاضرة... فليس غياب الله أو موته... بقدر ما هي نهاية الإنسان؛ يتكشف عندها أن موت الله وموت الإنسان الأخير متلازمان... إن ما يبشر به فكر نيتشه، أكثر من موت الله – أو بالأحرى في أثر هذا الموت وبارتباط عميق معه - هو نهاية قاتِلِه»[12]. والمقصود هو نهاية الذات المفكّرة المستقلة كذات مسيطرة على موضوعات المعرفة. ولهذا أيضًا يسود هذا الفكر الاعتقاد القائل إن البنى واللغة والخطاب هي ما يجب أن تتمحور حوله العلوم الإنسانية. فالإنسان كوحدة معرفية مجرّدة هو نتاج نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، وما هو إلا تجريد مغترب عن التنوع البشري.

العلم الذاهب إلى السيطرة على الأشياء هو في الواقع امتداد للسحر. ويؤثّر السحر عبر مناهج مثل المحاكاة والتمثيل، كما أنّه يتعامل مع سياقات وأشياء عينية وكيفيات ونوعيات، ولا يختزل الوجود بوحدة تقوم على إحداثيات مكوّنة مثل الأرقام. لكن من يمارس السحر يأخذ أنموذجًا مما يريد أن يسحره. فمبدأ التمثيل السحري هذا ينفّذ بواسطة فرد من أفراد النوع أو عينة من جسده مثل الشعر أو ترداد اسمه أو كتابته؛ من هنا جاءت فكرة العينة والأنموذج في العلوم. والتنوير الذي أراد الابتعاد عن فكرة القضاء والقدر أنتج فكرة الضرورات والحتميات فابتعد عن الأسطورة خطوة، لكنه اقترب من أسطورة أخرى صنعها بنفسه.

يظهر توحيد الوجود في مساواة البشر في فكرة «الإنسان» (والمقصود هو الرجل الأبيض المثقف أو البرجوازي)، التي توسّعت لاحقًا، ثم المساواة التي نعرفها في الحداثة بين المواطنين (مع التغير والتطوّر في تعريف المواطن، وفي فهم معنى المساواة أيضًا). لكن المساواة ذاتها التي صنعت الفرد (المواطن) هي التي ألغته أيضًا في الجمهور، أي ألغت خصوصيته في الحشد وفي

(12) ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة فريق من الباحثين، ط 2 (باريس؛ بيروت: مركز الإنماء القومي؛ دار الفارابي، 2012)، ص 420.

المتوسّط الإحصائي. ومن هنا تدهورت المساواة في الحقوق إلى الجرائم التي يرتكبها متساوون[13]. وما الرقابة من الصف المدرسي حتى النقابة والمحاكم إلا اهتمام بألا تخرج الناس عن الأنموذج المتوسّط المرسوم لها[14].

أداة التنوير هي التجريد وعلاقة التجريد بالأشياء كعلاقة المصير بها، مع أن التنوير لا يستخدم هذا المصطلح. وفي ظل التجريد الذي يسوّي ويُسطّح، والذي يجعل كل شيء في الطبيعة قابلًا للتكرار والصناعة التي مهّد التجريد لها، يتحول المُحرَّرون من الأسطورة أخيرًا إلى جمهور، وهو الذي اعتبره هيغل نتاج التنوير.

يتركّز الفصل الأول من كتاب جدلية التنوير في تبيين أن الأسطورة تنويرٌ، والتنوير يعود إلى الأسطورة. ويذكّر هذا الجزء بكتاب فينومنولوجيا الروح الذي اختُصرت فيه فلسفة هيغل الذي ناقش فكرة أن المعركة بين التنوير والإيمان الديني كانت في الواقع صراعًا بين حزبين يشتركان في النفور من الروح المغتربة عن ذاتها. لكنهما كانا غير قادرَيْن على إيجاد طريقٍ خارجها. هكذا شرح هيغل سهولة اقتلاع التنوير للإيمان والفراغ الداخلي الذي أدى إليه هذا الإنجاز التنويري[15].

في كتاب جدلية التنوير يبدو هدف التنوير تفكيك الأساطير وإحلال المعرفة مكان الخيال. لكنَّ التنوير يمضي في تحطيم الأساطير حتى يحطّم في النهاية أساطيرَه ذاتَها. هُزمت معاني التنوير ومصطلحاته من الإنسان إلى العقل، وحلّت مكانها المعادلات والحسابات والأرقام والأدوات. وحلّت المعادلة مكان المصطلح، والقاعدة والاحتمال مكان الغاية والسبب. وألغى البشر أي احتمال للمعنى. وسيكون على التنوير أن يتبرّأ من قيمِه نفسها كأساطير، كما بيّن هوركهايمر لاحقًا في كتابه كسوف العقل[16]. حتى العقل ذاته أصبح شبحًا

---

(13) Horkheimer and Adorno, p. 19.

(14) المصدر نفسه، ص 35.

(15) Schmidt, p. 825.

(16) Max Horkheimer, *Eclipse of Reason* (New York: Oxford University Press, 1947), pp. 27-28.

أو أسطورةً، وبالتالي لا يجوز استخدامُه كمصطلح علمي. وأصبح العقلُ عبارة عن استراتيجيا في الحفاظ على الذات تختزل بالتكيّف، أو الإذعان المحايد بخصوص المضمون السياسي والديني[17] الذي يذعن له ويخدمه. وحين يخرجُ العقلُ من هذا النطاق المحايد قيميًا تدّعي قوى التنوير أنه أصبح شعرًا أو ميتافيزيقا.

الفرق بين هذين المؤلفيْن ونقاد التنوير الآخرين أنهما لا يقصدان بالتنوير حقبة معينة في تاريخ الفكر حتى يهاجمها المحافظون أو العدميون الذين يلتقون في الادعاء أن التنوير يهزم نفسه. وإنما التنوير بالنسبة إليهم هو عملية تاريخية طويلة تبدأ بالأسطورة ذاتها.

الخوف عند هوركهايمر وأدورنو هو أساس تقديس الظواهر وتقديس المجهول. ويعتبر الناس أنهم يتحررون من الخوف عندما لا يبقى أي شيء مجهول، أي عندما يتناول المنهج العلمي كل شيء، ولا يبقى «خارجٌ» بالنسبة إليه. كل شيء يخضع للتصنيف والحساب، وما لا يدخل لا يُحسَب. لكن هنا أيضًا يقيم العلم تابوهاته (أو محرّماته)، فغير القابل للتصنيف والحساب هو غير العقلاني، المنبوذ، وحتى غير الموجود أحيانًا. واستبدل التنوير خوف الناس القديم من الظواهر الطبيعية، ذلك الخوف الذي أدى إلى الدين، بانفجارات فَزَعٍ دورية أو موسمية عند البشر من قوى اعتقدوا أنهم يسيطرون عليها، ليتضح لهمْ فجأة أن ذلك غير ممكن، مثل الأزمات الاقتصادية الكبرى، والحروب وغيرها. إنهم ينتجون هذه القوى لكنهم يخالونها خارجهم، تسيطر عليهم ولا يسيطرون عليها[18]. وهذه بالطبع مقولة ماركس المعروفة عن الأزمات الاقتصادية التي تحل بالاقتصاد الرأسمالي فتبدو كأنها كوارث طبيعية، وعن فيتشية (صنمية) العلاقات الاجتماعية المتشيّئة في المال والبضاعة. فهذه ينتجها الإنسان ولكنها تبدو لاحقًا أنها هي التي تتحكم فيه.

أصل التنوير هو تجنب الخوف، أي السعي إلى خلق عالمٍ لا شيء يخيف

---

(17) Max Horkheimer, «The End of Reason,» in: Andrew Arato and Eike Gebhardt, eds., *The Essential Frankfurt School Reader*, Introd. by Paul Piccone (New York: Urizen Books, 1978), p. 34.

(18) Horkheimer and Adorno, p. 35.

فيه، وكل شيء فيه يمكن فهمه وحسابه. لكن، أليس الخوف في نظر التنوير هو الدافع إلى الدين والأسطورة أيضًا؟ لا يبقي العلم شيئًا من الأساطير إلا أساس الأساطير كلها، وهو الخوف الجماعي المجرّد.

استبدل التنوير الخوف في وضح النهار في وجه قوى الطبيعة، بالخوف من القوى الاجتماعية الذي لا يمكن تهدئته إلا بجهدٍ للحفاظ على الذات، وهذا يؤدي إلى تفكيك أسس التنوير ذاته كمجرد أساطير أخرى[19]. ونحن نجد مثل هذه الأفكار في كتاب ماركس رأس المال، ولا سيما حين يعالج الأزمات الاقتصادية الكبرى التي تبدو مثل ظواهر طبيعية لا يمكن أن يتوقعها البشر أو يسيطروا عليها، على الرغم من أنها من إنتاجهم، مع الفرق طبعًا أن ماركس يرى الحل في إزالة التناقض بين اجتماعية العمل والملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، بفرض الملكية الاجتماعية على وسائل الإنتاج.

خلص هوركهايمر وأدورنو إلى أن «كل محاولة لكسر إكراه الطبيعة للإنسان بكسر الطبيعة ذاتها يعود ويخضع الإنسان بشكل أعمق لإكراهات الطبيعة. كان هذا هو مسار الحضارة الغربية»[20]. فمحاولات السيطرة على الطبيعة من خارجها بالفصل الكلي بين الذات والموضوع تعود وتنتج ضرورات أخرى تتحول بذاتها إلى ضرورات طبيعية تُخضِع الإنسان الذي اعتقد أنه سيد الكون.

يفصل التنوير العلم عن الآداب، ويبدأ الانفصال باللغة. فاللغة بالنسبة إلى العلم علامات تستخدم في فهم العالم. أما لغة الآداب فتحاكي العالم وتتخيله. وما تاريخ الفلسفة إلا محاولة جمع الأمرين (فهم العالم وتخيّله) من جهة، ونقد الفلسفة الوضعية الجديدة لهذه المحاولات من جهة أخرى. كما يفصل التنوير في النهاية العلم عن الأخلاق[21]. و«تشهد تعاليم التنوير الأخلاقية لانعدام الأمل من محاولة استبدال الدين المصاب بالوهن

(19) Schmidt, p. 831.

(20) Horkheimer and Adorno, p. 19.

(21) في ذهن المؤلّفين الحالة الكانتية.

بدوافع فكرية للحفاظ على المجتمع حين لا تكفي المصالح المادية»[22]. فمقولات العلم مثابرة وصلبة ومتماسكة ولا أخلاقية، ومن هنا تبدو المقولات الأخلاقية وعظية وتبشيرية وعاطفية من دون أساس علمي ترتكز عليه. وهذا الفصل بين العقل العلمي والأخلاق الذي يجعل الأخلاق تبدو مسألة عاطفية وعظية هو من تناقضات التنوير التي تشي بقدوم الكوارث.

كان أدورنو وهوركهايمر على قناعة أن العلوم الحديثة مع الوضعية المنطقية أو المنطق الوضعي أصبحت قائمة بذاتها وتخلت عن المعرفة النظرية لمصلحة الاستخدام التقني. كما أن الفلسفات العدمية من القرن التاسع عشر والثقافة العدمية، كما في حالة نيتشه والماركيز دي ساد، أخرجت العقل من نطاق الأخلاق والعدالة[23]. وهنا بالذات تكمن بوادر الكارثة التي تجلّت لاحقًا في المذابح الكبرى وإبادة الشعوب في منتصف القرن العشرين. علم أداتي منفصل عن الفلسفة، وغير مبالٍ بالغاية من استخدامه، وفلسفة منفصلة عن فكرتي العدالة والأخلاق.

يقود العقل التنويري في النهاية بحسب أدورنو وهوركهايمر إلى اختزال الحقيقة، وقصرها على النجاح أو الإنجاز، وفي الطريق إلى ذلك يصادر من العقل أي مضمون جوهري. وعقلية الإنجاز هذه بغضّ النظر عن الوسائل، وبغضّ النظر عن القيم التي يحملها صاحب الإنجازات أيضًا، أو التي يدوس عليها في طريقه هي أساس التقدم والعقلية العملية في المجتمع الرأسمالي.

لم يعالج الكاتبان تطوّر معنى الأهلية والجدارة في النظام الرأسمالي الحديث. فغالبًا ما تُسمّى هذه الصفات في الثقافة السياسية الأميركية بـ Merits (جدارة، أهلية) وMeritology. وإذا تغاضينا عن المعنى الأصلي للفظ فهي لا تعني المناقب بقدر ما تعني المهارات الحديثة في الوصول إلى إنجازات مثلما لم تكن Arte اليونانية تعني الفضيلة، بل كانت تعني مهارات الحرب بشكل خاص، أو إتقان فنونها، فإن مناقب العصر الحديث هي المهارات التي تؤدي إلى إنجازات بغض النظر عن الفضيلة بالمعنى الأخلاقي للكلمة. لكن قد

---

(22) Horkheimer and Adorno, p. 92.

(23) Habermas, p. 17.

تضاف إليها المناقب الأخلاقية في طلب التوظيف، أو في مواصفات المدير أو الموظف المطلوب على شكل مواصفات شكلية قابلة للقياس مثل «القدرة على العمل الجماعي» و«اللياقة والكياسة» و«لطافة الأسلوب» وغيرها من المعايير التي تحوّل هذه الصفات أيضًا إلى أدوات. واحتل «النجاح» وأدواته مكان الفضيلة. وهو تقدير سوف نراه لاحقًا في نقد المنفعية وغيرها في الثقافة الأميركية حين نعالج مفهوم الديانة المدنية كمفهوم نقدي يُعيد مركزة الفضيلة وينتقد عبادة النجاح.

ركّز نقد ماركس للعلاقات الرأسمالية على سيطرة العلاقات الإنسانية على البشر بعد تشيئها، أي تحوّلها إلى ما يبدو كعلاقات بين أشياء، بدلًا من أن تكون علاقات بين بشر، في السوق الرأسمالية وعبر نشوء صنمية البضاعة. وأضاف أدورنو وهوركهايمر أن الحداثة فرضت نماذج سلوكية أداتية على الناس وحوّلت الناس إلى عينات إحصائية[24]. كما نجد في نقدهما آثار المنهج الهيغلي في مسيرة جدلية للعقل في التاريخ، لكن حيث يُنتج التقدّمُ نقيضَه، وكذلك آثار النقد النيتشوي للتنوير أيضًا. لكنهما لا يشاركانه إعادة تقويم القيم، ولا فكرة الإنسان المتفوّق. وأعتقد أنهما سبقا فوكو بعشرين عامًا في بعض أفكاره النقدية مغفلة المصدر... ولا سيما في نقد فكرة المعرفة كسيطرة التي تعود إلى بدايات التنوير والتنظير الفلسفي للعلم، وفصل الذات عن الموضوع، والرقابة الاجتماعية. سار هوركهايمر وأدورنو في أعقاب تقدّم العقل في الحداثة عبر عملية التنوير/ العلمنة وأظهرا كيف أن كل انتصار على الأسطورة ينتج أسطورة أخرى، وكل انتصار على اللاعقلانية تعقبه لاعقلانية من نوع آخر، وكل تقدم في فهم الواقع والسيطرة عليه يتبعه نشوء مجاهل جديدة وضرورات جديدة تستحوذ على الإنسان.

هناك من المفكّرين الحداثويين من يرد على مثل هذا النقد باستخفاف. فقد اعتبر هابرماس، وهو في الواقع من تلامذتهما في الفكر النقدي، هذا الكتاب كمحاولة خارج سياق المدرسة التنويرية الحقيقية التي ينتمي إليها المؤلفان. وانتقدهما على أنهما قللا من أهمية دينامية العلم وجدليته في الثقافة

---

(24) Horkheimer and Adorno, p. 34.

الحديثة. فهما لم يريا بشكل صحيح نزعته إلى تجاوز الأداتية والاستخدامية ومساءلة حدوده باستمرار باتجاه طرح قضايا نظرية، ولم يقدّراها بشكلٍ كافٍ، وفي ذلك تسطيح للحداثة والتنوير[25]. أما هو، بصفته ممثلًا معاصرًا لمدرسة فرانكفورت وناقدًا لها في الوقت عينه، فحاول أن يكمل تفاؤلية العقلانية البرجوازية وعملية ربطها بالعقلانية الماركسية، لأن المشاكل التي أدت إلى الكوارث الكبرى في القرن العشرين ليست العقل التنويري، بل غياب العقل. المشكلة ليست جرعات كبيرة من العقل في التنوير ذاته، وإنما جرعات أقل مما يلزم[26].

ما تميز به نقد أدورنو وهوركهايمر هو واقعيته وعقلانيته في آن. هذا ما يمكن فعلًا الاستفادة منه. وما لم يتابعه هوركهايمر وأدورنو وغيرهما من نقّاد التنوير، هو نقد التنوير نفسه، أو جزء منه بمعناه الواسع، إذا نظرنا إليه كمشروع غير مكتمل بحكم تعريفه، وقادر على نقد ذاته. وإذا أدركنا أن نقد العقل يمكنه أن يكون عقلانيًا، فإنه حين ينتقل إلى اللاعقلانية ينتج كوارث أكبر، أو يجري تهميشه في الحداثة. هكذا نفصل بين النقد العقلاني والقيمي للتنوير ونقده من منطلق أيديولوجيات لا عقلانية أو أفكار الشمولية.

هكذا أيضًا نفصل العلمانية بصفتها تمايزًا بين المجالات وتحريرًا للدين من القسر السياسي مثلما هي تحرير للسياسة من مرجعيات كهنوتية، عن العلمانية بصفتها أيديولوجيا شمولية تعادي الدين وتدّعي العلمية في إدارة شؤون المجتمع، فهذه الأخيرة تستدعي نقدًا قد يتناولها وكأن مشكلتها الرئيسة هي تعميم العلم كأداة سيطرة وضبط وتصنيف وحساب.

لا يمكن فهم هذا النقد من دون دافعه الرئيس وهو محاولة فهم كيف تسيطر أساطير غيبية من نوع تقديس القائد، وأخرى شبه علمية في بنيتها من نوع التصنيف العرقي للبشر، على مجتمع حديث صناعي ومعلمن، سبق أن مر بعملية نزع السحر عن الطبيعة؛ إذ يبدو أن هذه الأساطير الحديثة تسحر الجمهور.

---

(25) Habermas, p. 18.

(26) Christopher Rocco, «Between Modernity and Postmodernity: Reading Dialectic of Enlightenment against the Grain,» *Political Theory*, vol. 22, no. 1 (February 1994), p. 78.

كتب مؤلّفا جدلية التنوير تحت الانطباع الثقيل لخطابات هتلر التي بثّت عبر الأثير، وكانا يسمعانها في المذياع من منفاهما القسري في الولايات المتحدة. لذلك اعتبرا أن البث اللاسلكي الإذاعي بالنسبة إلى الفاشية مثل الطباعة بالنسبة إلى الإصلاح البروتستانتي. وما ميز وسيلة الاتصال هذه من الهاتف مثلًا هو أن المستمع عبارة عن متلق، ولا يقوم بأي فعل. ومكّن المذياع هتلر من أن يؤدي «دور الله في أن يكون في كل مكان في خطاباته وأفكاره»[27]. ومن هنا نفهم الفصل الأخير من الكتاب وهو عن نشوء الثقافة الجماهيرية التي تعني عملية تسليع الثقافة للجماهير، وتهدف إلى بيع منتجات الترفيه، وتخاطب الغرائز، وتوحّد الأذواق. وتعتمد الثقافة الجماهيرية على وسائل الاتصال الحديثة، والإنتاج الصناعي، وتكنولوجيا صناعة الصور وإنتاج الأجواء وغيرها.

أما بالنسبة إلى أعمال الإبادة التي ارتكبها النظام النازي، فبما يتلاءم مع فرضيتهما المركزية في الكتاب، يعتبر هوركهايمر وأدورنو المحرقة النازية عبارة عن تركيب أو جمع بين الأسطورة (العداء للسامية) والتنوير (بمعنى الإدارة العقلانية والبيروقراطية للمجزرة الجماعية)[28].

كان ماركس يدّعي أن الأيديولوجيات تمثّل تعميمًا كونيًا لمصالح خاصّة وجزئية لطبقات. ولأنها تبقى في إطار الخطاب البياني، أي الذي يعرض قضية (Propositional)، فإنه كان قابلًا للنقد وعرض مغالطاته. لكنَّ البلاغة الخطابية الفاشية أو السجال الديماغوجي لا يعرض أي قضايا، بل هو يصرخ ويطلق لعنات وتعويذات أكثر مما يطلق حججًا عقلانية.

ثمة مسألة مفتاحية لم يتطرق إليها الكاتبان، بحسب رأينا، وتهمنا كثيرًا في هذا الكتاب، وهي أن نشوء الثقافة الجماهيرية أصبح من أهم عوامل إنتاج بدائل الدين في التبعية شبه الدينية للأيديولوجيات الدنيوية وقيمها؛ كما أنها أحدثت تغييرًا جوهريًا في نمط التدين الشعبي وإيمان البسطاء الذي كان سائدًا قبل الحداثة. ونحن نعتقد أن «الانتقال من نمط التدين الشعبي إلى نمط التدين الجماهيري»، من أهم تأثيرات الحداثة والعلمنة في الدين نفسه. كما أن الثقافة

---

(27) Schmidt, p. 815.

(28) Rocco, p. 79.

الجماهيرية تمنح الديانات التقليدية القائمة أدوات في التعامل مع الجمهور، لا تلبث أن تؤثر فيها ذاتها[29].

ثانيًا: كارل شميت: اللاهوت السياسي والسيادة نقد أداتية العقل من منطلق محافظ

يمثل الفكر المعاصر الذي سوف نعالجه في هذا الفصل استمرارًا لما سبق أن عالجناه في شأن نشوء منطق الدولة والتنامي المطرد لقوتها ومركزيتها واحتكارها التشريع والتنفيذ وتبجيلها إلى درجة مصادرة المقدس من الدين. ولهذا نحن نقترح قراءته كجزء من الفصول التي خصصناها لنظرية الدولة وفكرة السيادة، وهي تظهر هنا في إحدى حالاتها الأكثر تطرفًا.

في النصف الثاني من القرن العشرين، ولا سيما في الثمانينيات والتسعينيات، جرت عملية إحياء لكارل شميت[30] (Carl Schmitt) (1888-1986) من اليسار واليمين، لكن ما استرعى الانتباه اهتمامُ اليسار الأكاديمي[31] به، خصوصًا بعض أتباع مدرسة فرانكفورت والمتأثرين بهم لأن شميت عرض السياسة كما هي مجرّدة من دون أيديولوجيا، ولأنه يميل إلى النفور من العقل التقني الأداتي الذي انتقده ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو وغيرهما،

---

(29) سوف يكون لنا حديث آخر عن هذا الموضوع، لكن ليس في هذا الجزء من الكتاب.

(30) اعتبر شميت الحقوقي الأول في ألمانيا في زمن جمهورية فايمار بين الحربين. ومثل مارتن هايدغر الذي اعتُبر فيلسوف ألمانيا الأول في عصره، انضم شميت إلى الحزب النازي في مايو/أيار 1933، وأصبح رئيسًا لرابطة الحقوقيين الاشتراكيين القوميين في تشرين الثاني/نوفمبر من العام نفسه. وعمل طوال الحرب محاضرًا في جامعة برلين (1933-1945). وأثرت نظرياته في المحافظة على الفكر في العلوم السياسية وأعاد اليمين واليسار إحياء أفكاره في نهاية القرن العشرين. لم يكن شميت ماديًا في فلسفته، ولا كان روحانيًا. ورأى تشابهًا بين من يفسر الظواهر الروحية والفكرية ماديًا، ومن يفسر الظواهر المادية روحيًا وفكريًا؛ فكلاهما اختزالي، ويقود إلى اللاعقلانية. فالعقلانية الماركسية تصبح لاعقلانية عند تحول العقل إلى مجرد انعكاس فحسب. كان فقيهًا قانونيًا مهتمًا بالسياسة، لا بالتنظير الميتافيزيقي المادي أو غير المادي، ولا بالتنظير اللاهوتي الكوني.

(31) خصصت مجلة تيلوس عددًا خاصًا لفكر كارل شميت، وهي تهتم بنشر دراسات عنه، ومراجعات لكل ما يصدر عنه. انظر: *Telos*, vol. 72 (Summer 1972).

ولأنه ينزع إلى التعامل مع الغايات وطرح جوهر السياسة مباشرة، ويفضح الجوهر الحقيقي للسياسة. هنا يلجأ في نهاية المطاف من المجتمع الفرداني الاستهلاكي والمؤسسات البيروقراطية الأداتية إلى غايات تحددها السلطة المطلقة للدولة التي تمثل هوية المجموع ونمط حياته. والأداتية عند شميت مصطلح يميل إلى التبسيط. فهو يرى في المؤسسات الديمقراطية البرلمانية مثلًا مجرد تقنيات ووسائل في العمل السياسي، ونقدها هو نقد لوسائل[32]. ولا شك في أن عمل شميت الفقهي- السياسي في أعمال معروفة مثل مصطلح السياسي والثيولوجيا السياسية (التي سنعالجها في هذا الفصل) قد استند إلى نقد أكثر عمومية للحداثة في كتب مثل الرومانسية السياسية (1919) والكاثوليكية والشكل السياسي (1922) وعصر الحياد واللاسياسة (1929)[33]. وفيها ينتقد ازدواجية الحداثة بين الوضعية من جهة والرومانسية من جهة أخرى، كما ينتقد الابتعاد عن الجوهر باتجاه الشكل والعقل الأداتي، ويستخدم ذلك في اعتبار الديمقراطية شكلًا يبتعد عن جوهر الشعب الذي يُفترض أن يمثّل بتحويله إلى جمع متجانس من الأرقام. وهي من أنواع النقد التي توصل إلى اعتبار التمثيل العضوي للشعب بواسطة الدكتاتور أصدق من الشكلانية البرلمانية. وفيما نحتاج إلى عقودٍ لنثبت العلاقة بين الفكر «الجوهراني» وتمييزات الميتافيزيقا بين الشكل والجوهر، والشمولية والليبرالية في السياسة، فإن الربط عند شميت ظهر أحيانًا في الكتاب نفسه.

يشبه اكتشاف الفكر السياسي لشميت من جديد، في رأيي، اكتشاف العلوم السياسية المتجدد باستمرار لمكيافيلي لناحية قدرة شميت على صوغ السياسة عارية وكأنه يصوغ معادلات رياضية من تعميمات ناجمة عن استقراء الوقائع من دون البعد القيمي، وبلا أقنعة. لكن كتابته، مثل كتابة مكيافيلي تفضح

---

(32) Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, Phronesis (London; New York: Verso, 1993), p. 120.

(33) Carl Schmitt: *Political Romanticism*, Translated by Guy Oakes, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, MA; London: MIT Press, 1986); *Roman Catholicism and Political Form*, Translated and Annotated by G. L. Ulmen, Contributions in Political Science; no. 380. Global Perspectives in History and Politics (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1996), and «The Age of Neutralizations and Depoliticization,» Translated by Matthias Konzett and John P. McCormick, *Telos*, vol. 96 (Summer 1993).

أيضًا حماسة سياسية لمواقفه، كما تتضمن حماسة نبوئية غاضبة في مناقشته موضوعات لا يمكن تجاهلها.

فكر شميت هو قيادة منطق الدولة (الذي سبق أن تناولناه في سياق عرض سابق لنشوء نظرية الدولة) إلى نتيجته القصوى في حالتي الحرب وإعلان الطوارئ. فبالنسبة إلى المفكرين «الجذريين» (أو إذا شئت الأصوليين عمومًا) يتجلى جوهر الظواهر في حالاتها المتطرفة (جوهر الدين في الصوفية الكاملة، وجوهر الإنسان يظهر في ساعات الشدة، وجوهر الدولة يتبدى في الحرب... وهكذا). وهذا عكس رأيي الذي سبق أن بيّنته في الجزء الأول من هذا الكتاب، فطبيعة الظواهر الاجتماعية تُفحص أولًا في حالتها «العادية». فـ «جوهر» الدين مثلًا لا يظهر في تجربة المقدس الوجودية على أهميتها في فهم الظاهرة، بل في استمراريته في العادي والحياة اليومية، وكذلك «جوهر» الدولة ووظيفتها يفترض أن يظهرا في الحياة اليومية وليس في حالة الطوارئ. لكن هدف شميت هنا ليس المعرفة بحد ذاتها، بل إثبات موقف من نظام الحكم. فعندما يتجلى «الجوهر» هذا في حالته المتطرفة يُسقَط من جديد على الحالة العادية، لتصبح حالة الطوارئ يومية، ولتتصرف الدولة في أيام السلم وكأنها في حالة حرب. وهذا هو المفتاح لفهم منطق الدولة الشمولية التي يصبح فيها الاستثناء هو القاعدة. المسألة إذًا ليست معرفية صرفًا، بل تُفهَم في ضوء أجندة سياسية.

أساس الليبرالية هو الرومانسية السياسية التي تعبّر عن زاوية نظر الفرد المستقل المعزول، وهي التي تستبدل القرار السياسي بالنقاش الذي لا ينتهي. هذا هو رأي كارل شميت. وهو منبثق من ضيق القوميين الألمان بنقاشات البرلمان الألماني التي لا تنتهي في المرحلة الديمقراطية بين الحربين، إذ كتب نقده للبرلمانية في العقدين الواقعين بين الحربين العالميتين، في مرحلة الأزمات الاقتصادية والسياسية الكبرى حين احتاجت ألمانيا إلى قرار حاسم من صاحب السيادة، ولا سيما في كتابه **أزمة الديمقراطية البرلمانية** (1923)[34].

---

(34) ترجم إلى الإنكليزية بعنوان: Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, Translated by Ellen Kennedy, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996).

لذلك فإن هذا التنظير المهم الذي تضفى عليه صفة الفكر القانوني والفلسفة، هو في النهاية، من زاوية نظرنا، مقالات سياسية كتبها قانوني بارع فعلًا وتنتمي إلى مرحلة محددة. يمكن أن يكتب منظّر قانوني مبدع تنظيرًا سياسيًا بلغة فلسفة القانون. وصبّت هذه في النهاية في نهر جارف من التنظير والتعبئة التي هيأت الأجواء لصعود النازية. وربما لم يكن البروفسور مرتاحًا شخصيًا لفظاظة الجماهير، ومظاهر حكمها الطقسية، وبعض فظائعها، لكن هذا خارج الموضوع. فكارل شميت نظّر لشمولية الدولة والدكتاتورية.

أما محاولة إضفاء العمق الفلسفي على هذه المقولات السياسية السطحية فبرأيي هي محاولات اليسار المهزوم في نهاية القرن العشرين الذي التقى اليمين المحافظ في حالات عدة، حين بحث في فكرة سيادة الدولة عن ملجأ فكري من العولمة ومن التذرّر الفردي داخل الجمهرة والحشد اللذين يميزان الحضارة الرأسمالية في طورها الاستهلاكي. أما اليمين المحافظ فكان هذا دأبه التاريخي منذ عصر الثورة الفرنسية وثورات ربيع الشعوب في النصف الأول من القرن التاسع عشر. من هنا لقاء شميت نفسه سياسيًا مع منظّرين مثل دونوسو كورتيز (Juan Donoso Cortes) (1809-1853)[35]، وإشادته بمفهومه للسيادة وصنع القرار في الفصل الأخير من كتاب الثيولوجيا السياسية المخصص للنظريات السياسية للثورة المضادة، ولقاؤه النظري الأعمق مع دي ماستر وغيره من المحافظين، وذلك ليس في تبنّي الكاثوليكية ذاتها، بل في تبنّي فكرة أن لا وجود لمؤسسات من دون إيمان ولاهوت ينسق الجمل الإيمانية في بنية فكرية ما، واستنتاجه أن لا وجود لمؤسسات سياسية من دون لاهوت سياسي. وتعاطف شميت تعاطفًا واضحًا مع تقليد مفكري الفلسفة السياسية

(35) بدأ المنظر السياسي الإسباني دونوسو كورتيز حياته الفكرية ليبراليًا بتأثير أفكار الثورة الفرنسية في إسبانيا من خلال الاحتلال وبغيره، لكنه تحول إلى مواقف الثورة المضادة متبنيًا الموقف المحافظ الذي عرفناه عند دي ماستر والمعروف بـ «ألترامونتانيزم» (Ultramontanism) (ما خلف الجبال، أي جبال الألب والمقصود التبعية للفاتيكان، أو الإيمان بسلطة الفاتيكان)، لكنه لم يؤمن بإمكانية استعادة السلطة هذه بواسطة استعادة حكم الملوك، ودعا صراحة إلى الدكتاتورية. عُرف بكتابه *Ensayo Sobre El Catolicismo, El Liberalismo Y El Socialismo: Considerados En Sus Principios Fundamentale* (1851)، وبترجمته مقالات عن الكاثوليكية والديمقراطية والاشتراكية لمعالجة مبادئها الأساسية. والطريف أنه ينحدر من نسل هيرناندو كورتيز قائد الاحتلال الإسباني التاريخي في أميركا اللاتينية.

للثورة المضادة في فرنسا من أمثال دي ماستر ودي بونالد والمفكر الكاثوليكي الإسباني دونوسو كورتيز الذي أدرك أن حقبة الملكية المسيحية انتهت، وأن سلطة الكنيسة لن تُستعاد، ودعا بالتالي بشكل واضح إلى الدكتاتورية.

المهم هو أن الشرعيات ما قبل الحديثة كانت إما قداسة بذاتها، وإما لم تنفصل عما يقدّسه الناس، وأن الدولة الحديثة فقدت هذه الشرعية تدريجًا، ووجدت مصادر شرعية أخرى، أو راحت تبحث عنها. وقامت الديمقراطية الليبرالية على أساس قطيعة عن الشرعية التي يتموقع مصدرها في المتجاوز. في المجتمعات التقليدية والأنظمة الملكية عبّر «السياسي» الجمعي عن نفسه في مرآة الحكام الذين كانت سلطتهم تكتسب شرعيتها بفضل قوة مقدسة. وهذا ما حاول اليمين المحافظ استعادته بعد الثورة الفرنسية في مواجهة انحلال التقاليد واستقلال العقل؛ وفي القرن العشرين في مواجهة العولمة والديمقراطية الليبرالية والمجتمع الاستهلاكي وكل ما يهمّش سلطة الدولة السيادية من الداخل والخارج. لكن استعادتها من كارل شميت غير استعادتها من محافظي الثورة الفرنسية، فهي تجري في ظروف ديمقراطية جماهيرية. فقد حاول اليمين أن يؤسس الدكتاتورية وحكم الفرد في هذه الظروف. وما يُقلق اليمين المحافظ الذي يراهن على قوة الدولة وسيادتها هو أن الليبرالية في ظل الاقتصاد المعولَم تدفع إلى الفردية عديمة الهوية وإلى نزع السياسة عن المجتمع، مع الإصرار في الوقت عينه على أن يتحكّم المجتمع غير المسيس في السياسة.

حمّل شميت الأنظمة الليبرالية في القرنين التاسع عشر والعشرين المسؤولية عن ذلك النوع من عدم التسييس. فكتب في ظلّ جمهورية فايمار التي اعتبرتها القوى اليمينية والعسكرتارية الألمانية حالة منحلة متفسّخة من المصالح الحزبية والفردية والأنانية والفوضى، كما اعتبرتها نتاج هزيمة ألمانيا في الحرب العالمية الأولى. ووجد شميت المخرج في أن من حق الرئيس هندنبورغ الذي يحظى بشرعية البطل العسكري في الحرب العالمية الأولى أن يفرض حالة الطوارئ ويلغي الدستور. ومن هنا انطلق إلى التنظير للحق في فرض حالة الطوارئ (حالة الاستثناء) كجوهر السيادة، وبنى عليها نظريته في «الثيولوجيا السياسية»، مستنتجًا ضرورة العودة إلى تأكيد دور الدولة.

رأى شميت في الليبرالية العدو الذي دمّر المجال السياسي بواسطة تحييده عن المجالات الأخرى. وهو يعني تحوّل السياسي إلى منظومة فرعية ووظيفة من الوظائف، ونزع هالة القدسية عن السياسة، وتبدّد القدرة السيادية على اتخاذ القرار وتراجعها أمام النقاشات الديمقراطية التي لا تنتهي، والتي تتبعها مساومات وحلول وسط ولجان تحقيق لتجنّب اتخاذ قرارات.

في عام 1922 نشر كارل شميت كتابه اللاهوت السياسي وعاد وأصدره في طبعة منقّحة في عام 1934. وتناول فيه طبيعة السلطة السيادية وامتيازاتها، ومعنى السيادة كما تطوّرت في الغرب وعلاقتها بالمسيحية الغربية. كتبه في ظل الأزمات الاقتصادية العاصفة، واحتدام النقاش في شأن شرعية جمهورية فايمار التي نشأت بعد الهزيمة في الحرب، وانسداد العمل البرلماني والحزبي وعدم قدرة الحكومة على اتخاذ إجراءات سريعة وحاسمة في مراحل الأزمات في ما بدا كأنه تعطيل برلماني.

يبدأ شميت كتابه هذا بجملة تعريفية للسيادة: «السيادي هو ذاك الذي يقرر حالة الطوارئ»[36] (بالألمانية حرفيًا حالة الاستثناء (Ausnahmezustand)). وهو في منهجه كله يستنبط جوهر الظاهرة ومميزها الرئيس من وظيفتها في أكثر الحالات تطرّفًا، فهنا يظهر جوهر الظاهرة. لكن التمعن في هذه الجملة النظرية التي تظهر بوضوح مميز السيادة من السلطات السياسية وأجهزة الدولة وغيرها، وربطها في سياقها التاريخي يظهر أنها مقولة سياسية متعلقة بزمانها ومكانها. وكان شميت يشير إلى البند 48 في الدستور الذي يُخول رئيس ألمانيا صلاحية إعلان حالة الطوارئ في حالة تهديد محْدِق بالأمن والنظام. وكان، وهو المناهض لليبرالية البرلمانية وقلة مسؤولية الأحزاب ومساوماتهم التي لا تنتهي، ينظّر عمليًا للانقلاب على الديمقراطية في زمن الأزمة، ولا شك في أنه من خلال ذلك بيّن بوضوح هيكل السياسة والسيادة عاريًا من القيم والأيديولوجيات، ويتوافر هذا في الحالات المتطرفة (الطوارئ في الداخل والحرب في الخارج).

---

(36) Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Translated by George Schwab; Foreword by Tracy B. Strong (Chicago: University of Chicago Press, 2005), p. 5.

لا تقوم الدولة على أسس كونية، بل على «نحن» مقابل «هم». لا على التنافس كما في الاقتصاد، ولا على الخلاف العقائدي، بل على إمكانية الصراع الكامل. ولا يكمن جوهرها في الأشكال التي تتخذها مثل حكم القانون وغيره، بل في الناس. الحكم في النهاية هو حكم أشخاص، مهما جرت محاولات لتغطية ذلك بالمؤسسات والقوانين.

يقتبس شميت من كتاب هوبس لفيتان، إن ما يصنع القوانين هو السلطة السيادية لا الحقيقة. وإذا ما عدنا إلى الفصل الذي يقتبسه (وهو الفصل 26 من القوانين المدنية) نجد تفصيلًا واضحًا لكون القانون هو أمر صادر عن السلطة المطلقة للدولة التي تألفت من إرادات الناس، وهي الإله الأرضي الذي تجب طاعته في كل ما لا ينافي القوانين الطبيعية (وهو مفسّرها الوحيد في النهاية). وأتباع الديانات جميعهم الذين يؤمنون بوحي ما، أو نص مقدس ما عليهم أن يطيعوه، ما داموا لا يتلقون الوحي بأنفسهم. وفي أي حال لا يمكن الوثوق بمن يدّعون أنهم تلقوا الوحي ولم يتلقَّه غيرهم[37].

القرارات والأحكام الإنسانية سوف تكون دائمًا لازمة، ولا يمكن الاستغناء عنها لأن «الدولة ليست شخصًا، ولا تملك القدرة على القيام بأي شيء إلا عبر ممثلها الذي هو الحاكم المطلق»[38]. وأراد بذلك تبرير تدخّل العنصر البشري (ويقصد الشخصي، أو شخص الحاكم صاحب السيادة) المباشر في تعطيل المؤسسات، وكان يقصد تدخل الرئيس لتعطيل الدستور. حالة الطوارئ تؤكد نسبية القانون، وتضع السياسة فوق القانون. القائد يقرر من هو العدو ومن هو الصديق؛ فهذا مجال السياسي. والسياسة تكتشف عدم كفاية اللغة والتقاليد وغيرها للحفاظ على تماسك الأمة ونمط حياتها وتضغط للتعبئة ضد عدو خارجي وداخلي.

لكن شميت طرح هذا الفكرة بصيغة الإنسان مقابل النص، والعنصر

---

(37) Thomas Hobbes, *Leviathan*, Edited by A. P. Martinich and Brian Battiste, Broadview Editions, Revised ed. (Peterborough, Ont.: Broadview Press, 2011), pp. 269, 273, 278 and 286.

(38) المصدر نفسه، ص 268.

البشري مقابل المؤسسة الجامدة، وحرفية القانون. السيادة التي تتجسد في الشخص هي التي تفرض الاستثناء على أي قانون. والاستثناء في القانون هو كالعجيبة في الثيولوجيا. وهذه في الدين تأتي بتدخّل الله، أما في السياسة فهي تأتي بتدخّل السيادة الذي لا يحتاج إلى مبرر، مثل تدخل الله. فيبدو فعل الطوارئ وكأنه يأتي من العدم[39]. قرأ شميت فيبر، ولا شك في أنه استفاد من فكرة العقلنة وأداتية العقل الحسابية- الاقتصادية عنده. لكنه في النهاية، على الرغم من التنظير العقلاني لم يبتعد كثيرًا عن فكرة الكاريزما التي طرحها فيبر حين قارن العجائبية بفعل السيادة عند إعلان حالة الطوارئ، كما لم يبتعد عن أجواء الوجودية عند نيتشه وكيركيغارد في ما طرح من حلول تأتي من العدم[40]. لكنها برأيي، في سياق تفكير شميت، تعليلات فلسفية أو سوسيولوجية عميقة أو أقل عمقًا، سطحية أو أقل سطحية لعملية إعادة إحياء لفيتان هوبس لفرض الضبط والنظام ولمحاربة عدو خارجي ولمنع مخاطر الحرب الأهلية. لدينا هنا تجسيد لصعود قيمة الدولة إلى درجة مصادرتها القداسة من الدين.

السيادة مصطلح حدودي بيني، والاستثناء فيه أهم من القاعدة، والمقصود أنه الأهم في تبيين جوهره ووظيفته وأهميته القصوى. وعلى عكس مفهوم البيروقراطية عند فيبر الذي تكمن أهميته في القاعدة والرتابة، وحيث تنظّم قواعد وأعراف ونظم وقوانين العمل كله، وبموجبها تعمل البيروقراطية عمليًا كجهازٍ أداتي خارج السياسة وتحديد الغايات، فإن السيادة سياسة وشخصية و«تعسفية» بمعنى ما، فقراراتها الاستثنائية لا تحتاج إلى تبرير.

ارتاع شميت من الهجوم على «السياسي» من جهة البرجوازية. فبالنسبة إليها تكون السياسة في أفضل حالاتها حين تُختزل بقضايا إدارية وتقنية واقتصادية[41]. ويبقى ربما أن نضيف هنا أن الاشتراكية بنمطها الشيوعي الحزبي تعتبر السياسة أصلًا بنية فوقية في النظرية، وتبدو كأنها تهمش السياسة

(39) Schmitt, *Political Theology*, pp. 31-32.

(40) John P. McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology*, Modern European Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), pp. 14, 18 and 27.

(41) Schmitt, *Political Theology*, p. 65.

بحكم تعريفها لها؛ فالسياسة فيها غير قائمة بشكل مستقل عن المصالح الطبقية والاجتماعية. لكن الاشتراكية مارست في الحكم أولوية السياسة، وكأنها في حالة طوارئ مستمرة غير استثنائية. وألغت الأنظمة الشيوعية السياسة حين رفعتها فوق كل شيء، لأنها حوّلت الطوارئ من استثناء سيادي إلى قاعدة وحالة عادية لا تنتهي. فمن يمارس أولوية السياسة من فوق يمنع السياسة في المجتمع عمليًا؛ ومن يجعل السياسة كل شيء هو من يحتكر السياسة في الواقع. وهذا ما فعلته الأنظمة السلطوية العربية في حالاتها المتطرفة حين انفردت بممارسة ما يعتبره شميت سياسة، ألا وهو تحديد العدو، مع الفرق أن «السياسي» هنا لا يمثّل صورة المجموع ووعيه لذاته بالمفهوم «الشميتي» لأن مفهوم الدولة غير مكتمل، وما زال غائرًا في العلاقات الاجتماعية. وما لم يدركه شميت برأيي أن من يمارس أولوية السياسة ويحتكرها في الوقت عينه، يعود غير قادر على التمييز بين النظام السياسي والدولة التي يحكمها، ويعتقد أن نهاية النظام هي نهاية الدولة ويحاول أن يثبت ذلك أيضًا[42].

أدرك شميت أن الشرعية في عصرنا لا بد من أن تكون ديمقراطية، لا ملَكية. ومع أنه اتفق مع دي ماستر ودي بونالد ودونوسو كورتيز، إلا أنه رأى أنهم أكّدوا عنصر صنع القرار، والتصميم إلى درجة أنهم أفقدوه عنصر الشرعية[43]. دي ماستر يعتبر السيادة صاحبة القرار، وهي خير ما دامت موجودة، لأن الفوضى هي الشر. والمهم عنده هو القرار لا من يصنع القرار[44]. ومثلما يعتقد شميت أن أفعال السيادة في حالة الطوارئ ليست بحاجة إلى تبرير، كذلك رأى دي ماستر أن الكنيسة لا تخطئ.

لكنه انتقد أيضًا استبدال روسو إرادة الشخص السيادية بالإرادة العامة. وتوافق مع شخصنة هوبس للسيادة لكنه أراد أن يؤسّسها على أسس جماهيرية ديمقراطية (غير ليبرالية). ولهذا لم يتبق الكثير من الاحتمالات. فالتعبير هو الاستفتاء الشعبي والدكتاتورية الشعبوية التي اتخذت مظاهر فاشية ونازية في

(42) أكتب هذا وأمام ناظري ما تشهده المنطقة العربية في السنوات الأخيرة.

(43) Schmitt, *Political Theology*, pp. 65-66.

(44) المصدر نفسه، ص 55-56.

أوروبا، ودكتاتوريات رثّة في المشرق، تبنّت أيديولوجيات الأنظمة الشمولية وأدوات الاستفتاء والتعبئة الجماهيرية، لكنها ظلت أسيرة الرثاثة السلطانية، وأنظمة القرابة وترييف مؤسسات الدولة.

السيادة هي فعل «نحن» ضد «هم»، الأصدقاء ضد الأعداء. هذه العداوة يجب أن تكون أيضًا على المستوى الميتافيزيقي، كعقيدة ضد أخرى، ولهذا فإن المواجهة تكون بين لاهوتيْن سياسيّيْن. كان هتلر بالنسبة إليه صاحب القرار الاستثنائي، وفارض حالة الطوارئ الذي أعاد إلى السياسة بعدها الشخصي، وحقق وحدة الشعب ضد العدو، وهو عدوٌّ لـ «معنى أن تكون ألمانيًا». والعدو عند شميت هو الذي يحدد الصديق. وبهذا المعنى فإن ثمة أولوية للحرب الوجودية لنمط الحياة للجماعة؛ أولوية لمواجهة العدو. ولهذه الأولوية يتبع تحديد الأصدقاء.

لم يوافق شميت على حق الأحزاب غير الملتزمة الدستور التي تعمل على استغلال الدستور في واقع ألمانيا. لكنه عادى هذه التعددية إلى درجة أنه ناصر حزبًا غيرَ ملتزم مبادئ الدستور أقام نظامًا شموليًا واحديًا. كما أيد فصل الكنيسة عن الدولة لأن الكنيسة عمومًا تتدخل في أمور ليست من شأنها، ولأن اللاهوت يفتح مجالات عدة لتسييس المجتمع. وشميت رفض أن يقوم المجتمع بدور السياسي. وهو مثل هوبس يرى أن المسيحية تتضمن نزعة خطِرة إلى إدخال التمرد في المجال السياسي. وهذا مثال آخر على تباين منظور بين المفكرين، بل وتناقض آرائهم بشأن الأثر الأخلاقي والسياسي الذي ينسب إلى دين بعينه. إذا ذكرنا مجموعة مفكرين ترى في المسيحية دين ضعف وطاعة وخنوع للحكام، فسنجده دين تمرد عند آخر. وهذا يذكر بالأحكام المختلفة المتسرعة التي تعمم على الإسلام صفات من هذا النوع.

وردت في كتاب الثيولوجيا السياسية مقولة تقتبس عادة كجملة خارج السياق من دون تتمتها: «المفاهيم المهمة كلها في نظرية الدولة الحديثة مفاهيم ثيولوجية معلمنة»، وما يسقط عادة من الاقتباس هو الإضافة: وذلك «ليس بسبب تطورها التاريخي الذي عبره تحوّلت من الثيولوجيا إلى نظرية الدولة، وحيث أصبح الله الكلّي القدرة المشرع الكلّي القدرة فحسب، وإنما أيضًا بسبب بنيتها النسقية التي لا بد من معرفتها بغرض دراستها سوسيولوجيًا.

الاستثناء في مجال علم القانون (مجال الحقوق) يشبه العجيبة في الثيولوجيا. إذا كنا واعين لهذا التشابه فقط يمكننا أن نفهم كيفية تطور الأفكار الفلسفية في شأن الدولة في القرون الأخيرة»[45]. ما قصده شميت هو الصيرورة التاريخية لتحوُّل الثيولوجيا إلى نظرية الدولة التي تناولنا جزءًا منها سابقًا، والتي يؤكّد فيها تحوّل الله كلّي القدرة إلى المشرّع صاحب السيادة في الدولة، وكذلك البنية النسقية. لكن غايته الحقيقية من رد المصطلحات السياسية إلى اللاهوت هي المقارنة بين العجيبة وحالة الاستثناء، أو حالة الطوارئ. وبرأيه ليست مصادفة أن المؤمنين بالعلم وقوة قوانين الطبيعة التي يسقطونها على قوانين الدولة لا يؤمنون بحالة الاستثناء. خوفهم الرئيس هو من تعسف السلطة[46]. وليست مصادفة أن كارل شميت يذكر كلًا من جون ستيوارت ميل المنفعي وهانس كيلسن الحقوقي الكانتي الألماني كمثالين على الخوف من التعسف والتمسك بالقانون في هذا السياق. فهما يمثّلان أكثر النظريات انتشارًا في ما يعتبره الفكر الليبرالي. والديمقراطية كما يقتبس تعريفها عند كيلسن «هي تعبير عن نسبية سياسية ومقاربة علمية محرّرة من العجائب والعقائد، ومؤسسة على الفهم الإنساني والشك النقدي»[47].

تاريخيًا، انتصرت فكرة الدولة الدستورية وفكرة التأليهية معًا، والثانية عبارة عن ثيولوجيا وميتافيزيقا تؤمن بالله مجرّدًا، ولا تؤمن بتدخله في الكون، وبالتالي فهي تحظر العجائب من العالم. وهذه لم تمنع تجاوز قوانين الطبيعة التي يقوم بها التدخل المباشر الذي يُحدث العجيبة، بل منعت أيضًا تدخُّل السيادة المباشر في نظام قانوني سياسي نافذ[48]. لكن القوة الدستورية الحقيقية هي وضع معطى لجماعة ملموسة عضوية يجمعها العرق المشترك والعقيدة المشتركة والتقاليد أو الملامح المنسوبة إليها. وهذه المقاربة للدستور هي التي تجعل قلب الأمور رأسًا على عقب ممكنًا، فيصبح تجاوزه أمرًا طبيعيًا حين يُشخَّص تهديدٌ لهذه القوة الدستورية الإنسانية.

---

(45) Schmitt, *Political Theology*, p. 36.

(46) المصدر نفسه، ص 41-42.

(47) المصدر نفسه، ص 42.

(48) المصدر نفسه، ص 36-37.

اعتقد شميت أن الأفكار السياسية كلها تنطلق من تحديد طبيعة معينة للإنسان، أهو خيِّر أم شرير بطبيعته؟ فهذه أفكار تأسيسية لأي نظرية سياسية. دونوسو كورتيز رأى في الإنسان شرًا مطلقًا، إذ حوّل فكرة الخطيئة الأولى من حافز إلى ضبط الإنسان وترويضه لنفسه أخلاقيًا، ودينيًا بواسطة الاعتراف، وتأدية الفروض واتباع تعاليم الكنيسة، والإيمان بالمخلّص من الخطايا يسوع المسيح، إلى أيديولوجيا تبرّر الدكتاتورية المطلقة للسيطرة على طبيعة الإنسان. والتحول من دي ماستر إلى دونوسو كورتيز هو تحول من الشرعية إلى الدكتاتورية. فيما تستند الديمقراطية الليبرالية إلى تحديد أساس لطبيعة الإنسان الخيرة، أما الماركسية فتعتبرها مسألة ثانوية، لأنها تعتبر طبيعة الإنسان متغيّرة تاريخيًا، الأمر الذي يفسح في المجال لها لنسبية أخلاقية تكاد تكون معادية لإمكانية علم الأخلاق.

مفهوم «السياسي» في كتابه **اللاهوت السياسي** هو مجال القرار المطلق والاستثنائي الذي لا يحتاج إلى تبرير، وهو بهذا يشبه العجيبة الدينية. إنه مجال القرارات الفردية المطلقة والنهائية التي تشبه مقولات الوجود عند كيركيغارد مع الفارق، أن الثاني استخدمها بعيدًا عن السياسة، لفهم القرار الديني تحديدًا في مواجهة العدم. إن أكثر ما يقلق أمثال شميت ليس الديمقراطية تحديدًا ولا الليبرالية، إنما تقاطعهما في التجربة التي بدأت بعد الحرب العالمية الأولى. في ظل الديمقراطية يتواصل النقاش الذي لا ينتهي بنظره، والليبرالية تمنع الأكثرية أن تتخذ قرارات حاسمة، حيث تُقيد الديمقراطية بقيَمها الرومانسية الفردية. في حين أن الديمقراطية من دون ليبرالية يمكنها أن تتخذ قرارات تتلخّص بوضع ثقتها بالدكتاتور ليتّخذ القرارات السيادية وأولها إعلان حالة الطوارئ وشنّ الحرب. تقوم قرارات السياسة البرجوازية على التسويات، وهي لا تحل ادعاءات المساواة القائمة في الديمقراطية، بل تثيرها باستمرار، الأمر الذي يؤدي إلى قلاقل لا تنتهي.

قرار السيادة قرار محض لا يستند إلى العقل والنقاش ولا يبرر نفسه، إنه قرار يخلق من العدم. وكي يؤسس شميت هذه الأفكار لتتلاءم مع العصر فإنه لا يلجأ إلى الدكتاتورية، بل يعدّل مفهوم الديمقراطية لتصبح ديمقراطية الجماهير (لا الأفراد) التسلطية. وهو يعتمد على الهوية الوطنية اللاسياسية

المصمّمة لتلائم مجموعة متجانسة من السكان يقودها قائد كاريزمي. وهذه هي طريقه إلى الدكتاتوريات المعروفة من النوع الشمولي القائم على ما يحب مؤيدوها أن يسموه ديمقراطية شعبية.

يشيد شميت بموقف هوبس الذي يناقش الكاردينال بيلارمين، ولا سيما في الفصل الرابع من كتاب لفيتان. وللتذكير ناقش هوبس في هذا الفصل سلطة البابوات ومفهوم مملكة الله، مؤكدًا أن لا أساس لها في العقل، ولا في النص المقدس، معتبرًا هذا التفسير أسوأ إساءة إلى الكتاب المقدّس(49). وأظهر في تفسيرات مطوّلة أن مملكة الله في الكتاب المقدّس تأتي في نهاية الأيام، وأن الإسرائيليين القدماء طالبوا بملك مثل بقية الشعوب، وأن الله حمّلهم مسؤولية ذلك، بمعنى حمّلهم مسؤولية «السياسي». وسبق أن تطرّقنا إلى الجدل بين الشعب وصموئيل وشكوى الأخير إلى الله أنهم يريدون مِلكًا مثل بقية الشعوب، وكيف حذّرهم الله مما قد يفعل الملوك حين يحتكرون السلطة، لكنه أتاح لهم ممارسة هذا الخيار. أما الكهنة فكانوا خاضعين لملوك إسرائيل وليس العكس. وبرأيه فإن من يقول بغير ذلك إنما يتوق إلى مرحلة سطوة البابوات على الملوك. وهذه لم تكن سطوة روحانية، بل سياسية ومخالفة للكتاب المقدس نفسه. وفي هذا الفصل أسهب هوبس في نقد الشعوذة والسحر الطقسي اللذين آلت إليهما ممارسة الدين والسلطة معًا بواسطة المؤسسة الدينية(50).

من حيث المقاربة والمنهج ينظر شميت إلى مجال السياسة كمجال التمييز بين العدو والصديق؛ تمييزٌ يتضمن احتمال الموت، فلا معنى «للسياسي» من دون احتمال الموت. الحرب هي السياسي في أكثر حالاته وضوحًا، وتكشف عن الإمكانية القائمة في أساس كل فكرة سياسية، أقصد تمييز العدو من الصديق»(51). ولا يفترض أن تكون الحرب دينية أو أخلاقية ولا مسألة رفاهية،

---

(49) Hobbes, p. 581.

(50) المصدر نفسه، ص 579-607.

(51) Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, Translation, Introduction, and Notes by George Schwab; with «The Age of Neutralizations and Depoliticizations» (1929) Translated by Matthias Konzen and John P. McCormick; with Leo Straus's Notes on Schmitt's Essay Translated by J. Harvey Lomax; Foreword by Tracy B. Strong, Expanded ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2007), p. 35.

ولا مسألة مناقبية كما كانت بالنسبة إلى فرسان القرون الوسطى. الحرب في عصرنا ليست أيًا من هذا، فشرط الحرب الوحيد وجود معسكرات من الأصدقاء والأعداء بغضّ النظر عن الدوافع الإنسانية الكافية لحصول هذه التجمعات[52]. وعلاقة العدو والصديق لا تعتمد على من هو الصديق، أو على صفاته وفكره وغير ذلك، إنما على أن هذا التمييز، أي تحديد من هو العدو، يكمن في ما يستنهض «فينا» الإرادة لتحمّل المسؤولية عن «حياتنا» و«كيف نعيش»[53]. الليبرالي لا يتخذ قرارًا ولا حتى لمصلحته، بل يبحث باستمرار عن لجان تحقيقٍ وتسويات كي يتجنب القرار الحاسم[54].

كانت مظاهر مثل البرلمانية وفصل السلطات والنقاش المفتوح وغيرها مجرد عوائق أمام التحديد الواضح للعدو والصديق من خلال السيادة، وذلك بوجهين: الأول إعاقة عملية الحسم وصنع القرار؛ والثاني في محاولتها تطبيق معاييرها على العدو. وتحديد العدو عند شميت هو بالضبط المبرِّر لتطبيق ما يسمى في عصرنا هذا بعد شميت ازدواجية المعايير. وهو ما شهدناه يتكرر على المستوى الأكاديمي على نطاق مختلف، وفي سياق مختلف، مع تحديد الولايات المتحدة الإرهابَ والدول المارقة كعدو عند المحافظين الجدد، ومع تلاميذ أحد أنجب تلامذة شميت ونقّاده ليو شتراوس المحاضر في جامعة شيكاغو. مع الفرق أن هؤلاء حدّدوا نمط الحياة الليبرالي نفسه كجوهر ونمط حياة ضد العدو الذي يهدده. ولو كان اليوم حيًا لما رأى في ازدواجية المعايير مشكلة تستوجب التبرير. فبحكم تعريف العدو، يجب التعامل معه بمعايير أخرى، معايير الحرب. وبرأي شميت أضعفت الليبرالية ألمانيا ومست بصلابتها في صراعها مع العدو البلشفي. وقد أمسى الاتحاد السوفياتي إمبراطورية التكنوقراطية. فعنده التقت الرأسمالية والاشتراكية في إحلال التقنية محل السياسة.

تُشتق قانونية السياسي من الإجراء، أما شرعيته فكامنة في الصراع

---

(52) Schmitt, *The Concept of the Political*, p. 36.

(53) المصدر نفسه، ص 27.

(54) Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, p. 62.

والنضال ضد العدو الذي يهدد «كيف نعيش؟»[55]، ولهذا لا يمكن أن تتساوى فيه القانونية بالشرعية، بل على العكس تنشأ تناقضات بينها. ولا يمكن تحويل السياسة إلى شيء آمن كهذا، وأي محاولة كهذه تنتهي إلى ترك أمور الدولة للمصالح الخاصة والتناقضات الاجتماعية. وبهذا المعنى لا بد من الحسم. فالسيادة فوق القانون، وإرادتها هي القانون، ويظهر ذلك في الحالات المتطرفة، أي في حالة الطوارئ داخليًا، وحالة الحرب خارجيًا.

أصبح المجال السياسي قائمًا بذاته في الحداثة مثل المجالين الاقتصادي والعلمي، إنه مجالٌ قائمٌ بذاته مثل الدين والاقتصاد والعلم[56]، لكنه عند شميت يُفترض أن يُهيمن على بقية المجالات. وتبنى السياسة على الكيفية الإنسانية أو الجوهر الإنساني المتمثل باستعداد الإنسان للموت من أجل هويته أو من أجل ما هو، وكيف يعيش. وبما أن لا شيء في العالم يمكن أن يبرّر الموت والقتل لذلك لا تبرير للسياسة، إنها خارج التبرير وفوق التفسير. فالهوية ونمط الحياة يبرّران بوجودهما فحسب، وبأن الناس مسؤولون عمّا هم عليه، لذلك احتمال الصراع والموت قائم[57]. ويمكن القول من دون الحاجة إلى كارل شميت إن الأمور التي من أجلها يكون الإنسان على استعداد لأن يموت هي نفسها الأمور التي يصعب شرحها أو تبريرها، لأنها وجودية. وما الوجود إلا ما لا يمكن تبريره، ولا يحتاج إلى تبرير. فنظرية نشوء الدولة بالعقد الاجتماعي تفسر الدولة، لكنها لا تفسر لماذا يقبل الإنسان أن يموت من أجل الوطن. الوطن ليس عقدًا اجتماعيًا، والوطنية ليست التزامَ عقدٍ، إنها أعمق من ذلك... وهنا تدخل عناصر تقترب في جوهرها من العلاقة بالسامي والنبيل والمقدس التي سبق أن تناولتها في الجزء الأول من كتابي هذا. وهي أيضًا الأمور التي يمكن أن تُستغَل، ومعها المشاعر التي تثيرها، مثلما يستغل الدين، لأمور غير سامية وغير نبيلة على الأطلاق.

---

(55) لا بد من أن يتذكر القارئ هنا تبريرات الحروب ضد الإرهاب، وضد «معسكر الشر» في مرحلة جورج دبليو بوش، إذ غالبًا ما سيقت حجج من نوع «إنهم يهددون نمط حياتنا»، أو «إنهم يكرهوننا بسبب من نحن».

(56) Schmitt, *The Concept of the Political*, pp. 65– 66.

(57) المصدر نفسه، ص 72.

ما يوجب الاستعداد لحربٍ ولموتٍ هو ما تعتبره جماعة ضروريًا للحفاظ على نفسها، وهو بالتالي غير عقلاني، وغير كوني. ليس هذا فحسب، بل هو إضافة إلى ذلك أمر تصعب معرفته. وفي السياسة لا يوجد «عدوّي»، بل «عدونا»، فالعدو مفهوم سياسي لا مسألة شخصية. الشخص لا يحدد عدوًّه، بل السيادة هي التي تحدّد «عدوًّنا»، ويصعب معرفة كيف تفعل ذلك. لكنها بعد أن تفعل ذلك يحقّ لها أن تحشد ضد العدو الذي بحكم تعريفه هو ما ينفي «وجودنا». ثمة احتمال قائم هنا لا يتطرّق إليه شميت طبعًا، وهو أن العدو في الواقع ينفي «وجودنا» لأننا حددناه عدوًّا، ثم عرفنا العدو بأنه ما ينفي وجودنا، و«كيف نعيش». فبالإمكان أن يقوم نظام من نوع الأنظمة التي ينظّر لها شميت بصنع الأعداء، كي يختار حالة الطوارئ وحالة الحرب. وهذا ما جرى ويجري من دون أن يقرأ الطغاة باسم السيادة كتابات شميت.

إذا كانت السياسة جدلية العدو والصديق فإنها تبلغ عند شميت نقطة الذروة حين يتم التعرف إلى العدو بوضوح. وبلغت مثل هذه الذروة عند الألمان أعداء نابوليون، وفي عداء لينين للرأسمالية، وعداء كرومويل لإسبانيا... هذا في مقابل عدم وضوح صورة العدو عند الأرستقراطية الفرنسية عشية الثورة الفرنسية[58]. وهذا ما أدى إلى عدم إتقانها السياسة وغياب التشخيص للمخاطر والاستعداد لها.

مثلما يرفض الحديث عن تحديد الدين للعدو والصديق (إلا إذا رأت الدولة استخدام ذلك ملائمًا في تحديد «كيف نعيش») يرفض شميت الحرب باسم الإنسانية، لأنه يعتبر هذا ادعاءً وفعلًا خطرًا قد يؤدي إما إلى المساواة الاختزالية بالأعداء بوصفهم بشرًا، وهو ما قد يقود إلى تسويات، وإما إلى اعتبار كل عدو عدوًا للإنسانية، وبالتالي شرعنة إبادته. مع أن الإنسانية ليس لها، بحد ذاتها، أعداء أو أصدقاء. ومن يعتبر نفسه ممثل الإنسانية يعتبر كل من يخالفه ليس إنسانًا[59]. وهذا مثال فحسب على معارضة شميت تأسيس السياسة والأخلاق على قيمٍ كونية. وهو بذلك يقدّم خدمة في تعرية السياسة التي تطرح

---

(58) Schmitt, *The Concept of the Political*, p. 67.

(59) المصدر نفسه، ص 54 و67.

نفسها باسم أيديولوجيات كبرى، لكنه في الواقع يهدف إلى قسر الحرب على الدولة التي تتقرر مصالحها وهويتها بموجب تحديد العدو، أو ربما العكس ما دامت مسألة تحديد العدو ضرورية.

ثالثًا: نقد النقد العقلاني للتنوير

حاول نقدُ مدرسة فرانكفورت للتنوير الجمعَ بين جدلية النفي عند هيغل، ونقد الاغتراب وصنمية العلاقات الاجتماعية عند ماركس، وروح نيتشه في النقد القيمي (من دون الأخذ بتخلي الفلسفة عنده عن ربط العدالة بالأخلاق) وبفهم فيبر العقلنة الحديثة كعقلنة أداتية. أما الفكر الحداثي المتأخر الذي يقع في فضاء فكر «ما بعد الحداثة» فلم يحاول التوفيق بين هيغل ونيتشه، بل واصل التقليد الذي بدأه الثاني. ويصعب بالطبع التوفيق بين التيارات كلها التي تسمى ما بعد الحداثة بتحديد سمات عامة تميزها. ونكتفي هنا بمناقشة قصيرة لأفكار أحد أهم نماذجها وأكثرها جدية، ميشيل فوكو، من الزاوية التي تهمّنا في هذا الكتاب وهي زاوية الموقف من الدين والعلمانية.

على الرغم من أننا نجد جزءًا من أفكاره عند مدرسة فرانكفورت، ولا سيما أدورنو تحديدًا، فإنه يتجنب الإشارة إلى ذلك، ويصرّ على نصّه الخاص به، وعلى أن موضوعاتهم ليست موضوعاته. وهو يكاد يسخر من كتاب جدلية التنوير بالقول إن من غير الممكن التحرر من التنوير بجدلية تظهر إيجابياته وسلبياته، بل يجب أن نفهم أن التنوير هو مؤسسات وثقافة وسياسة وبنى أخلاقية قائمة في الحداثة. وأن التنوير هو الذات الإنسانية التي نشأت في هذه البنية، وتكمن المهمة في نقدها، أي في البحث في كيف نشأت «الذات» في الحداثة، وكيف تعمل وتفكر، وما هي استراتيجياتها[60].

الحقيقة أن أدورنو وهوركهايمر أدركا مسألة المؤسسات والمجتمع والثقافة وحاولا أن يفككا جدليتها في الحداثة. أما نقد فوكو الذات الإنسانية، أو

(60) Michel Foucault: «What Is Enlightenment,» in: Paul Rabinow, ed., *The Foucault Reader*, Penguin Social Sciences (London: Penguin Books, 1991), p. 43, and «The Subject and Power,» in: Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, with an Afterword by and an Interview with Michel Foucault (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p. 208.

الإنسان كذات، فقاد كما يبدو ليس إلى التحرر من التنوير، بل إلى نقد عقلاني آخر لآليات السيطرة والتحكم بالحداثة، وهو نقد جدي ومفيد من دون شك في مشروع لم يكتمل، ولا يكتمل بحكم تعريفه. لكن ربما قاد نقد الذات هذا من ناحية أخرى إلى ردات فعل على التنوير، ونكوص عنه يشبه كثيرًا نزعات نيتشه الأدبية الانفعالية في تحدّيه. ويبدو أن فلسفة ما بعد الحداثة دخلت هي نفسها في فخ العقلانية، أو قفصها الحديدي على حد تعبير فيبر، فإما النقد المعلّل عقلانيًا (وهو يدخل في إطار مشروع العقل) وإما الرد الأدبي والفني على سلطة العقل. وما يتجاوز ذلك هو الممارسة والعمل المباشر والثورة. لكن مفكري ما بعد الحداثة عمومًا لم يكونوا مناضلين، ولا حتى مثقفين مشردين، بل أساتذة جامعات مرموقين في الغرب.

وقع بعض المفكرين فعلًا في فخ اعتبار الحل هو الإعجاب بالعمل التدميري المباشر. لكن حالما يطرح السؤال عن البدائل الاجتماعية والفكرية، والبناء المجتمعي أو السياسي البديل، يقعون في ورطة تدفع غالبًا إلى اللجوء إلى ادّعاء عدم الاختصاص، لأن وظيفة النظرية نقدية. والأدب والفن وحدهما يريحان الإنسان من هذه التناقضات لأنهما يمكّناه من ممارسة الهدم والبناء في الوقت عينه، لكن كممارسة نصية تسمح بالادعاء أنها واقعية لأنها تخلق واقعًا وتهدم آخر من دون مغادرة مجال النصوص. وغالبًا ما اختلطت الفلسفة هنا بالنقد الأدبي.

حاولنا أن نجد معالجة متماسكة واحد لموضوعة الدين عند فوكو ولم نجد. ومن الواضح أنه أخذ الموضوع بجدية أكثر في أعماله المتأخرة، ولا سيما في تاريخ الجنس، حيث يجد نفسه وجهًا لوجه مع مسألة قمع الجسد في الدين، واستحواذ الجنس وصوغه على عملية الاعتراف وغير ذلك من الإشكالات المهمة (المقصود بعملية الاعتراف اعتراف المؤمنين بخطاياهم للكاهن، تلك الخطايا التي يغلب عليها طابع نزعات الجسد وميوله، الأمر الذي يجعل صوغها في الاعتراف الكنسي مسألة أنثروبولوجية ثقافية كبرى في المجتمعات الكاثوليكية). ولم يوفَّق أيضًا الباحثون الذين حاولوا وضع دراسات عن موقف فوكو من الدين، واضطرّوا إلى أن يتعاملوا مع شذرات ومقولات مثل «روحانية الجسد» و«ثيولوجيا غرفة النوم» إلى درجة تحويل

غياب الموضوع إلى الموضوع ذاته، وقال من خصّص كتابًا كاملًا لفوكو والدين: «ما أقترحه هو أن المسألة الدينية عند فوكو يعثر عليها جزئيًا في فعل غيابها، مثل فوكو نفسه»[61] (!!). وهذا كلام يُميز برأينا البلاغة الأسلوبية التي تغطّي على الفراغ من المضمون، والتي نجدها عند عدد من الباحثين في فكر ما بعد الحداثة.

في مقابلة له (1966) قال فوكو إن الله مات عند هيغل لأن العقل احتل مكانه، وعند فيورباخ أيضًا لأن تحرر الإنسان احتل مكانه، وعند نيتشه كذلك، لكن نيتشه أبقى مكانه فارغًا، إذ مكّن الإنسان من أن يحتل مكانه إذا تحرر من الإنسان والله في آن[62]. وهذا برأيي نص أدبي، وتفسيره مفتوح على احتمالات كثيرة جدًا، وهو مثل قائله يطرح أسئلة أكثر من أجوبة. فهو يعتبر عمل الفيلسوف التنقيب في أركيولوجيا نشوء أفكار مثل الدين والله، والفضاء الذي نشأت فيه، وتركيبها، لا الإجابة عن أسئلة من نوع: ما هي؟ ولماذا نشأت؟ وسبب نشوئها؟ فأسئلة «كيف؟» من نوع: كيف نشأت؟ وكيف تعمل؟ وما هي القوى (السياسية تحديدًا) التي تعمل من خلالها هي برأيه ما يفترض أن يشغل الفيلسوف في عصره الذي يسمّيه ما بعد الحداثة. وعلى الرغم من إعجابه بقوة مؤسسة مثل الفاتيكان واستمراريتها وعظمتها، فالدين بالنسبة إليه قوة سياسية مثل غيره[63].

---

(61) Jeremy R. Carrette, *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality* (London; New York: Routledge, 2000), p. 6.

(62) نشرت المقابلة تحت عنوان مختلف: Michel Foucault, «Philosophy and the Death of God (1966),» in: Michel Foucault, *Religion and Culture*, Selected and Edited by Jeremy R. Carrette (New York: Routledge, 1999), pp. 85-86.

انظر أيضًا مقالته عن الثورة الإيرانية، التي استعار فيها مقولة ماركس عن الدين على أنه روح في عالم بلا روح. وهي مقالة أقل من عادية، لكنه يكتشف فيها أن الدين قد يكون دافعًا إلى التغيير. لكن كونه هو اكتشف ذلك أول مرة، لا يعني أنه أول من اكتشف ذلك، أو أن هذا اكتشاف أصلًا. انظر: Michel Foucault, «Iran: The Spirit of a World without Spirit,» in: Michel Foucault, *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, Translated by Alan Sheridan and Others; Edited with an Introduction by Lawrence D. Kritzman (New York: Routledge, 1988), p. 218.

وكلها مقالات صحافية عن الثورة الإيرانية صدرت في عامي 1978 و1979، في الصحيفة الإيطالية كوريرا ديلاسيرا، وأثارت ضجة لا تستحقها في فرنسا اللائكية المعادية للدين.

(63) Michel Foucault, «On Religion (1978),» in: Foucault, *Religion and Culture*, p. 107.

والنص حوار غير مقيد مع شاب نقله فوكو بسيارته وسجّل معه حوارًا.

أما مقالته في عام 1979 عن الثورة الإيرانية التي تُستخدم عادة لإضفاء الغموض على موقفه من الدين، فأثارت ضجة في حينه، على الرغم من أنها مقالة بسيطة إلى درجة السطحية، تحدّث فيها عما سمّاه «الروحانية السياسية» التي تجلت في الثورة الإيرانية. ويلخص ذلك بالتساؤل: ماذا غير الدين يمكن أن يمنح المقموعين دعمًا وإسنادًا في هذا الضيق بعد سنوات من القمع والتهميش، ويقودهم إلى التمرّد ضد ما قدّمه إليهم النظام الحاكم كـ «تطور» و«تقدم» و«إصلاح» و«تمدين»؟ لكن من ناحية أخرى هل يصح أن نتوقع أن هذا «العنصر الديني» سوف يتبدّد لاحقًا لمصلحة قوى سياسية أكثر واقعية وأيديولوجيات أقل عَتاقة أو أثرية؟ ويجيب فوكو: بالطبع لا، لكنه لا يشرح ذلك إلا بالمحيط الإسلامي والرغبة في إعادة المجد إلى الحكم الإسلامي وغير ذلك[64]. وهو حين كتب المقالة كانت قد ظهرت ملامح حكم الملالي في إيران، بما فيها التنفيذ المتواصل لأحكام الإعدام، الأمر الذي جعله يُميز بين «روحانية» أولئك الذين ذهبوا إلى مواجهة الموت، وكانوا مستعدين له في الثورة على طغيان الشاه من جهة، وروحانية حكومة الكهنوت التي يُكنّيها بـ «الرجعية»[65]. ويؤكد موقفه الإيجابي من روحانية الأوائل ضد قمعية الحداثة العلمانية في ظل الشاه الذي أثار نقاشًا حاميًا ضده في بيئة فرنسا الثقافية العلمانية جدًا.

حاول المتدينون الإيرانيون تأصيل حكومتهم أو نظامهم في المعاني التي تضمنتها الثورة، ولا يجوز برأيه نزع الشرعية عن الثورة بسبب نشوء حكومة إسلامية[66]. لكنه من ناحية أخرى يستدرك كعادته، فالسؤال عن الحق في الثورة ليس سؤالًا. إنه لا يدّعي الإجابة عن سؤال الحق في الثورة إيجابًا، بل هو في الواقع يقول إن «ثمة ثورات»(!!)، وهذا واقع. وتجنب الأحكام القيمية من صفات فكر ما يسمى بفلسفة «ما بعد الحداثة»، لكنها لا تفعل ذلك تأكيدًا على الأحكام العلمية الخالية من القيم كما عند ماكس فيبر، فهي تفكّك الأحكام

---

(64) نُشرت المقالة بعنوان: Michel Foucault, «Is it Useless to Revolt? (1979),» in: Foucault, *Religion and Culture*, p. 132.

(65) المصدر نفسه، ص 133.

(66) المصدر نفسه.

العلمية أيضًا، وتظهر أنها نتاج بنى مثل اللغة، وأنها كلها متأثرة بمصالح وقيم وغيرها، أي إنها فيما تتجنّب إصدار الأحكام القيمية، تعتبرها قائمة في كل مجال من مجالات العلم.

إن مهمة الفلسفة كما حددها كانْت بعد التنوير هي معرفة الإنسان (معرفة الذات في حالة فوكو) وسبر حدود العقل، ومنعه من تجاوز هذه الحدود. فسلسلة النقد الكانْتية هي عبارة عن تقييد العقل في حقول معينة، وترك فضاءات مجهولة (الشيء بذاته)، وأخرى للعمل (الأخلاق)، وأخرى للأمل (الدين). وفي الواقع بدأ فكر القرن التاسع عشر يعي مخاطر تحكّم العقل بكل شيء بما في ذلك خطره التوحيدي والتعميمي على الإنسان وحرياته، وعلى خصوصية الجماعات والأقوام والشعوب. والتقى النقدان في ما أطلق عليه في أوروبا الغربية «الفلسفة الرومانسية الألمانية في القرن التاسع عشر».

أما بالنسبة إلى الفكر النقدي اللاحق الذي ينتمي إلى فضاء المدرسة النقدية الهيغلية أو إلى فضاء فلسفة ما بعد الحداثة التي يصعب أن نعمم عليها صفة النقدية، فيمكن القول إنه منذ نشوء الدولة الحديثة القادرة على السيطرة على مناحي الحياة كلها، والنافذة إلى أدق التفصيلات في حياة الإنسان، أصبح دور الفلسفة أن تراقب فعل «القوة الفائضة» للعقلانية السياسية وأن تنتقده، أي أن تضع حدوده. وكما قال فوكو في محاضرتيه عن «السلطة الرعوية» (Pastoral Power): «إن العلاقة بين العقلانية وفائض القوة السياسية واضحة جدًا، وينبغي ألا ننتظر معسكرات الاعتقال لنكتشفها، لكن المسألة هي ماذا نصنع بحقائق كهذه؟ هل نجرّب العقل؟ هل علينا أن نحقق في العقلانية التنويرية لفحص علاقة السياسة بالقوة؟ كان خيار بعض أعضاء مدرسة فرانكفورت فحص طريق التنوير، لكني أقترح طريقًا أخرى لبحث العلاقة بين العقلانية والقوة»[67].

هنا يذكّر فوكو بالسبل التي انتهجها: **أولًا**، عدم التعامل مع عقلنة المجتمع ككل خلافًا لما فعل أدورنو وهوركهايمر، بل التركّز في نشوء مجالات في الحداثة مثل الجنون والمرض والجنس والجريمة والموت. والمهمة هنا هي

---

(67) Michel Foucault, «Pastoral Power and Political Reason (1979),» in: Foucault, *Religion and Culture*, p. 136.

فحص تطوّر تكنولوجيات واستراتيجيات التعامل مع هذه الظواهر من خلال تحديدها وإقصائها وتثبيت المجتمعات لما هو عادي وطبيعي، وما هو غير عادي. وجرى تحديد غير الطبيعي: الجنون والمرض والانحراف... بواسطة العلم والدين، وهي من خطوات تحقيق السيطرة الكلية على المجتمع. **ثانيًا**، تحديد نوع العقلنة المقصود وعدم الاكتفاء بالمصطلح العام. **ثالثًا**، حتى لو كان التنوير مركّبًا أساسًا في ثقافة المجتمع المعاصر وفي تطور التكنولوجيا السياسية، فإن على الباحث العودة إلى تاريخ أقدم من التنوير كي يعرف «كيف وقعنا في فخ تاريخنا الخاص»[68]. وهذا ما فعله في كتبه المهمة مثل: **تاريخ الجنون** و**تاريخ الجنس** وغيرهما من الكتب التي على الرغم من أنها ليست كتابة تأريخ بالمعنى المتخصص المألوف، إلا أنها تحليل حالات مهمة مبدعة، فتحت آفاقًا جديدة لعلم التاريخ وللعلوم الاجتماعية. وهي برأيي أكثر أهمية من تنظيراته التي يكرر فيها بلغته الخاصة فلاسفة سبقوه، وعندما يجدد إنما يجدد بالسجال وطرح الأسئلة، لا في محاولات الإجابة.

في سياق تحليل علاقات القوة واللغة أدرج فوكو مفهومًا جديدًا لمصطلح «الخطاب» (Discourse) الذي عرّفه في أقصر صيغة كـ «علاقات القوة التي تُنتج ذاتًا ناطقة»[69]. فإذا كانت الحداثة بشكل عام قد بدأت بمقولة إن المعرفة قوة، فإن فكر ما بعد الحداثة هذا يبدأ بمقولة إن علاقات القوة تنتج معرفة، وإن المهمة هي الكشف عن كيف يتم ذلك؟ ما هي علاقات القوة التي تشكل مصدرَ ما يبدو معرفةً نظرية وعلمية؟ ولا شك في أن مساهمة فوكو في المجالات التي بحثها، مبيّنًا أن المعرفة الحديثة مؤسسة على علاقات قوة وأنها تبررها، شكّلت إلهامًا للعديد من الباحثين في الجامعات الغربية للبحث في نقد تخصصات

---

(68) Foucault, «Pastoral Power».

(69) Susan Strega, «The View from the Poststructural Margins: Epistemology and Methodology Reconsidered,» in: Leslie Brown and Susan Strega, eds. *Research as Resistance: Critical, Indigenous and Anti-Oppressive Approaches* (Toronto, ON: Canadian Scholars' Press, 2005), pp. 199-235.

المصدر الرئيس عن مفهوم الخطاب عند فوكو هو برأينا كتاب حفريات المعرفة. انظر: Michel Foucault, *The Archaeology of knowledge*, Translated from the French by A. M. Sheridan Smith, World of Man (New York: Pantheon Books, 1972).

علمية في العلوم الاجتماعية والإنسانية، ونقد أسس القوة والسيطرة التي تقوم عليها. جرى هذا في نقد علم الاجتماع والاستشراق وغيرهما. وما يميز ذلك في هذه المرحلة أن هذا كله جرى في إطار الأكاديمية الغربية، أي المؤسسة الجامعية ذاتها، لا خارجها. وهي المؤسسة التي استوعبت فكر فوكو، ومن ألهمهم، ولم تنبذهم. وهذا بحد ذاته أمر يستحق الدراسة.

في هذه السياقات اعتبر فوكو أن الدين المسيحي أدى دورًا أساسًا في الغرب في تحديد الخطاب في قضايا المرض والجنون وفي الجنس، وذلك عبر مشاركته في صوغ «الأنا» أو «الذات»، وفي ما يحكم النفس، أي يضبطها ويتحكّم فيها، بموازاة ما يحكم الشعب. ولا شك في أن احتقار المسيحية الجسدَ ساهم مساهمة رئيسةً في مسار تطوّر السياسة والثقافة في الغرب برأي فوكو وغيره، وهو ما أدى إلى انشغال حقيقي بمسألة الجسد والعلاقة به لفهم الحضارة الغربية في فلسفات ما بعد الحداثة.

في مقالته «تكنولوجيات الذات» عالج فوكو الفرق بين حكم الدولة والشعب وحكم الذات، وتعني كيف يجب أن يُحكم الإنسان روحيًا وتُصاغ ذاته، في هذه الأرض كي ينال الخلاص في الآخرة[70]. وقاده ذلك إلى مفهوم السلطة الرعوية التي تقوم بها الكنيسة ورجل الدين كراعٍ إلى جانب الدولة، وتقاطع هذه السلطة مع السلطة السياسية. واعتبر أن السّلطة السياسية كانت ذاتها رعوية في تقاليد سلطوية مشرقية كما في الحالة الفرعونية والبابلية، وأن اليونانيين والرومان لا يعرفون التعامل مع الملك أو مع الله كراعٍ يرعى قطيعًا، أي إن ثمة فرقًا بين «الشرق» و«الغرب» في مسألة كهانة الدولة ورَعويتها. وهو في ذلك لا يستند إلى بحث تاريخي معمّق برأينا، بل إلى انطباعات ومختارات مُنتقاة من التاريخ تكمن أهميتها في أن المؤرخين أغفلوها أو تجاهلوها.

اعتبر فوكو في حديث خاص أن فكرَه يشبه ثيولوجيا سالبة

---

(70) Michel Foucault, «Technologies of the Self,» in: Luther H. Martin, Huck Gutman and Patrick H. Hutton, eds., *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault* (London: Tavistock, 1988), pp. 16-49.

(Negative Theology)[71]، لكنها سالبة بخصوص العلوم الإنسانية لا الثيولوجيا، ومن هنا فإني اعتبر ما قام به في الحقيقة علمًا سالبًا (Negative Science) إذا صح تعبيري هذا. فهو يهدف من خلاله إلى تبيين الفضاءات التي يُقصيها العلم عن مجالاته. وهو بذلك يطرح أسئلة لم يتطرق إليها العلم، لكنها من النوع الذي يمكنه التطرق إليها. كما يسائل المصطلحات والأدوات العلمية، بشكل علمي أحيانًا، وأحيانًا أخرى بصوغ أدبي وسجالي نيتشوي الطابع، ممتع بحد ذاته، لكنه لا يقود إلى أي مكان. والفرق بين هذا النمط من الموقف العلماني وحتى الإلحادي، وإلحادية نيتشه هو أولًا في أن فوكو حاول أن يبحث علميًا في بعض المجالات التي أهملها العلم والمتعلقة بتاريخ نشوء الذات الحداثية عبر مؤسسات الرقابة والمرض والجنس، ومن زاوية نظر الكشف عن لعبة القوة السياسية خلف الكثير من «المصطلحات الموضوعية»؛ وثانيًا في أن تشكيكه في موضوعية العلم يجعله «يحترم» أنواع الخطاب المختلفة، بما فيها الديني، ليس من منطلق ديني، لكن نتيجة رؤيته نسبية «الحقيقة العلمية».

يشكل هذا «المزاج الفكري المعاصر» أو «ما بعد الحداثي» أساسًا فكريًا لمساءلة نظرية العلمنة أيضًا باعتبارها خطابًا، وسرديةً تشكلت بناء على مصالح سياسية وقوى اجتماعية، ولنقدها كنظرية شاملة تعكس علاقات قوة سياسية. لكنها ليست المصدر الوحيد لهذا النقد، فكما سنرى في القسم الثاني من هذا الجزء من الكتاب تطوّر نقد نظرية العلمنة أساسًا من داخل علم الاجتماع نفسه، ومن الهستوغرافيا التنقيحية الحديثة. أما ذلك النقد الذي تطوّر من هذا «المزاج الفكري» فصاغ مواقف أخرى من نظريات العلمنة تختلف عن نقد العلوم

---

(71) James W. Bernauer, *Michel Foucault's Force of Flight: Toward an Ethics for Thought*, Contemporary Studies in Philosophy and the Human Sciences (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, 1990), p. 178.

يخطئ هذا الكاتب اللاهوتي (الذي يذكر هنا أنه التقى المفكر الذي يكتب عنه) حين يتعامل مع فوكو بصفته صاحب خطاب صوفي شبه ديني. ففوكو لم يكن علمانيًا وملحدًا فحسب، بل كان يسائل مدى علمية العلم. وهو في تنظيره لا يرتد عن العلم إلى موقف ديني، بل يبدي احترامًا لدور الدين وأهميته وضرورة فهم دوره في صوغ الذات البشرية والمجتمعات القائمة، ولا يكتفي بالحكم عليه على أنه مجموعة أباطيل وخرافات.

الاجتماعية لها، وتأخذ بشكل خاص السياقات الثقافية بالاعتبار، وتعتبر تطبيق نظرية العلمنة خارج أوروبا جزءًا من الواقع الكولونيالي.

على الرغم من غياب معالجة منهجية عنده لموضوع الدين، تحتل العلاقة بين الله والإنسان و«موت الإله» و«موت الإنسان» مكانة مركزية في فكره، لكن هذا لا يعني أنه متدين. وهو يعمل وينتج ضمن تقليد طليعي فرنسي يعود إلى أمثال جورج باتاي، وبرأينا إلى تقليد نيتشه في مساءلة حدود التجربة الإنسانية وكسر حدود العقلانية المعروفة. لكن هذا لا يقوده إلى تجربة روحانية صوفية، بل إلى احترامها عند الآخرين وفي التقاليد الثقافية الأخرى. إنه يمضي في كسر حدود العقلانية وفي تجاوز التنوير مع الاعتراف بدوره الحاسم في تشكيل المجتمع الحديث ومؤسساته وشخصية الباحث ذاته، وإلى تجاوز العقلانية أيضًا في مناقشة تاريخ الجنون والموت وتاريخ الجنس، وكلها موضوعات ذات علاقة بالدين.

يكشف فوكو أن العلم لا يقوم كنقيض للدين بل يتقاطع مع الدين في التصنيف الذي يضمن إقصاء الشاذ وغير العادي، بدلًا من الكافر والزنديق والمرتد. وغالبًا ما يبدأ الطب بمعالجة الجسد المسكون بالمرض، مثلما كان مسكونًا بالأرواح الشريرة أو الشيطان. كانت هنالك علاقة مباشرة بين الدين والطب في القرن السادس عشر برأيه، وهي ليست علاقة تناقض، بل تمايزت تدريجًا. لكن الممارسات الطبية قامت على أساس التصنيفات المذكورة، وظلت كذلك فترة طويلة؛ فقد تشارك الدين والطب في الضبط والإقصاء في بداية الحداثة، وفي مسألة الجنون أيضًا. أما مشكلة «الاستحواذ» المعقّدة مثلًا فلا تنتمي إلى عالم تاريخ الجنون مباشرة بل إلى عالم تاريخ الأفكار الدينية[72].

كما أن زاوية النظر الفكرية هذه ترى الدين جزءًا من الثقافة بالمعنى الواسع، ولا يرى فوكو أساسًا لاعتبارهما مجالين مفصولين، مثلما يزيل الفرق بين الدين والسياسة عندما يجري الحديث عن تكنولوجيا الذات وأخلاقياتها. فهو يقوم هنا بعملية علمنة مضادة للعلمنة بنفي الفصل بين الدين والسياسة

---

(72) Michel Foucault, *Mental Illness and Psychology*, Translated by Alan Sheridan; Foreword by Hubert Dreyfus (Berkeley: University of California Press, 1987), pp. 64-65.

والدين والثقافة وتبيين المشترك بينها كلها. ويقوِّم أحد الباحثين زاوية النظر هذه كما يلي: «ما يسمى الفضاء العلماني هو ذاته هجين من تقاليد دينية سابقة، ومن أجل فهم الثقافة المعاصرة اعترف فوكو بالتأثيرات الدينية في الفكر والممارسة، وكان مأخوذًا بها»[73]. ونحن لا نعتقد أنه جدّد في ذلك، إلا في التقليد الفرنسي. وكان حاز مكانة وشعبية في الولايات المتحدة قبل فرنسا. وسبقه عدد من الفلاسفة والمتخصصين في التقليد الألماني والتقليد الإنكليزي الذين رأوا أن للدين تأثيرًا في الفكر والممارسة، لا يجوز شطبه بالادعاء أن الدين خرافات.

(73) Jeremy R. Carrette, «Prologue to a Confession of the Flesh,» in: Foucault, *Religion and Culture*, p. 33.

الفصل الثاني عشر

نماذج ليبرالية وديمقراطية معاصرة
في حرية الدين والعقيدة

في أن العلاقة بين الليبرالية واقتصاد السوق الحرة ليست ضرورية نظريًا أو تاريخيًا. في أن لا الليبرالية السياسية ولا الليبرالية الاقتصادية سمّيت بالليبرالية إلا في مرحلة متأخرة. وفي أن الليبرالية الاقتصادية لم تندمج في نظرية الدولة ونظمها، وحين اندمجت لم تنتج ليبرالية سياسية. في افتراض نظريات العقد الاجتماعي لوجود أفراد قادرين على التعاقد (ذوات). في انطلاق الليبرالية من أفراد لهم الحق بالحياة والحرية والملكية الخاصة عند جون لوك. في أن حرية الاعتقاد وضرورة التسامح الديني بُنيت على هذا الأساس. في غياب فصل الليبرالية عن الديمقراطية في مراحل الثورة الفرنسية الأولى. في تحديد سلطة الدولة في الشأن الديني قبل حصر الدين في المجال الخاص. في اعتبار شؤون العقيدة والعبادة كشأن خاص إنجازًا متأخرًا للفكر الليبرالي.

في المنفعية وتأثيرها في الليبرالية. في عودة البعد الأخلاقي عبر فسح المجال للأمل بواسطة الدين كمكافأة على حياة أخلاقية لا تجلب السعادة.

في انفصال الليبرالية عن الديمقراطية اليعقوبية واستمرارها كتيارٍ قائم بذاتِه في مرحلة ترميم الملكية، وتوقفها عن أن تكون فكرًا معارضًا فحسبُ في مَرحلة ملكية لويس فيليب الدستورية (1830-1848). في رفض استبداد الأكثرية. في غياب الحرية الدينية عن الديمقراطيات المباشرة في الجمهوريات الصغيرة المتجانسة التي تمثل الحريات القديمة عند بنجامان كونستان. في أن الحريات الحديثة مدنية فردية تشمل حرية الدين والعقيدة.

في عدم استخدام مصطلح الليبرالية في الولايات المتحدة على الرغم من تجسيد إعلان الاستقلال والدستور فكر جون لوك. في الاستخدام المعكوس لمصطلح الليبرالية للتدليل على التشديد على دور الدولة في الرعاية والرفاه. في

أن الآباء المؤسسين للولايات المتحدة آمنوا بدور الدين في المجتمع فيما آمنوا أيضًا بفصل الكنيسة عن الدولة.

في ربط دي توكفيل الفعل المشترك في أي مجتمع بالإيمان بعقائد. وفي أن الدين عنده هو أفضل أشكال الإيمان. وفي اعتقاده أنه في حالة غياب الإيمان ينصِّب عامة الناس عليهم سيدًا يرشدهم. في أنه في ظروف المساواة الحديثة وانشغال الناس بشؤونهم الفردية يرفع الدين الناس عن هذه الشؤون للاهتمام بما هو أسمى.

في حمل الليبرالية وظيفة التنوير عند جون ديوي. وفي اعتباره الديمقراطية الإجرائية هي المثال الذي يجدر أن يصبو الإنسان إليه. في أن التربية على منهج التفكير العلمي ضرورية لممارسة الديمقراطية. وفي أن إطلاق الحرية لا يكفي كي يكون الإنسان حرًا. وفي ضرورة تجهيزه بالأدوات اللازمة لممارسة الحرية. في ضرورة أن يخرج الدين من المجالات التي يدخل إليها العلم. في أن العلم هو علاج الخوف من المجهول. في أن الدين هو اتحاد الراهن بالمثالي والواقع بالأمنيات. وفي الاعتراف بوجود تجربة إنسانية غيبية مع المقدس. وفي أن العلم يمكنه أن يبحث فيها. وفي ضرورة تحرر الإنسان من القوى الخارجية المتحكمة بأفعاله كي يتحمل المسؤولية الأخلاقية عنها.

في الافتراضات التنويرية في نظرية العدالة عند رولز ومحاولة تغييبها في كتاب الليبرالية السياسية. في الليبرالية كمبررة لذاتها من دون عقيدة تأسيسية لها. في اتخاذ الليبرالية مسافة واحدة من العقائد التي تتفق على مبادئ تنظيم الحياة السياسية. في أن الليبرالية ليس لديها موقف في شأن غايات الإنسان وخياراته العقائدية. وفي أن مهمتها أن تضمن للجميع حق الاختيار. في معقولية سلوك العقائديين بغضّ النظر عن عقلانية عقائدهم من عدمها. في المعقولية كقبول لأسس التعاون المشترك من دون التخلي عن العقيدة.

في نقد الليبرالية المعاصرة باعتبارها غير محايدة قيميًا وعقيديًا، ولا سيما في الشأن الديني، خلافًا لما تدّعي. في أن نقاد الليبرالية وما بعد الحداثيين في الغرب يناقشون في إطار الديمقراطية الليبرالية ولا يدعون إلى استبدالها بسيطرة عقيدة شاملة على الدولة. في أن الموقف من الحرية والمساواة هو في رأينا موقف

لا نظرية علمية حتى لو سيقت له مبررات وحجج نظرية. وفي أن تفنيدها كأنها نظرية علمية لا يأتي بجديد. وفي استبدال التأسيسية النظرية لمبادئ الليبرالية بالمركزانية الإثنية والانتماء. في أن هذه الاستنتاجات تعود إلى مرحلة طرح الليبرالية على أساس مرجعية الدولة الوطنية وهي ليست تجديدًا لمفكري ما بعد الحداثة. في مرجعية الدولة الوطنية مكان المرجعية الدينية.

في تحليل طلال أسد لفصل الدين عن غيره من الظواهر وتعريفه كظاهرة غربية بروتستانتية تُفرض على الثقافات الأخرى. وفي رأينا أن تدخّل الدين في المجال العام، وتداخله معه، مرتبط بدرجة تديُّن المجتمعات ونظام الحكم في الدولة، وليس بالنقاش النظري في شأن طبيعة العقائد، ومدى توافقها مع الديمقراطية. وفي أن الليبرالية تشمل العلمانية في حين أن العلمانية لا تشمل الليبرالية بالضرورة.

في تأسيس الديمقراطية على التواصل العقلاني التداولي في المجال العمومي، وفي شروط ذلك. وفي مواجهة تغيير بنية المجال العمومي بتأثير العولمة الشاملة وقوانين السوق في المجتمعات الاستهلاكية، وفي قبول دور للدين في هذا السياق. وفي التسامح العلماني مع دور الدين في المجتمع ما بعد العلماني. وفي شروط دور الدين في المجال العمومي. في عقلانية الخطاب وقبول هيمنة العلم في مجال المعرفة، وفي مبادئ الديمقراطية. وفي حوارات معاصرة.

أولًا: في الليبرالية

برز الترابط بين الليبرالية السياسية والليبرالية الاقتصادية في القرن التاسع عشر بشكل خاص، وعمّر هذا الترابط باعتباره اعتقادًا راسخًا في الفكر السياسي متخذًا شكل النظرية، وهو في الواقع انطباع تاريخي مستمد من القرن التاسع عشر، ولا سيما بعد نقد الماركسية اقتصادَ السوق والأفكار الليبرالية التي ارتبطت بالبرجوازية والطبقة الوسطى في تلك الفترة.

الأصل في الجمع بين الفكرتين، أي الليبرالية السياسية ورأسمالية السوق

الحرة (الليبرالية الاقتصادية) إلى درجة الخلط بينهما، هو تقاطع فكرةٍ ليبرالية مضمونها أن من الضروري تحديد سلطة الدولة ومجالات فعل الحكومة في قضايا المجتمع، مع الفكرة الاقتصادية المنادية بأن تترك الدولة السوق تنظّم نفسها من دون تدخل إكراهي منها (وهي التي باتت تُسمّى ليبرالية مع أن آدم سميث لم يسمّها كذلك). والحقيقة أن لا علاقة ضرورية مباشرة بين الليبرالية التي تطالب بالحريات السياسية المدنية من جهة، واقتصاد السوق الحرة من جهة أخرى.

لا شك في وجود علاقة تاريخية لناحية تبلور هذه الأفكار في المرحلة عينها، مع صعود الطبقة الوسطى المسمّاة البرجوازية التي جمعت التحرر الاقتصادي من روابط التبعية الشخصية الفيودالية في مراحل محددة إلى مطلب الحقوق المدنية التي طرحها مثقفو المدن الأوروبية عشية العصر المسمى عصر التنوير وخلاله. لكن لم يكن ثمة تطابق بين هؤلاء المثقفين وتطلّعاتهم والطبقة البرجوازية وتطلّعاتها، ولا سيما إذا كان المقصود البرجوازية الصناعية والتجارية التي دعمت السوق الحرة.

منذ القرن الثامن عشر، ما عادت المعرفة الفلسفية الأنثروبولوجية عن الطبيعة الإنسانية والحقوق المرتبطة بها، ولا العظات الأخلاقية ونصائح الملوك هي التي ستضع أساسَ فهم دور الدولة، بل جرى الاعتماد على الاقتصاد السياسي، إضافة إلى الفلسفة السياسية. ونشأت علوم الإدارة والتدبير التي سُميت بالألمانية (Polizeiwissenschaft) وهو المعنى الأصلي لمفردة «البولِس»، أي الضبط والإدارة (التدبير)، كما سبق وشرحنا في فصل سابق.

لم تندمج الليبرالية الاقتصادية في نظرية الدولة ونظُمِها السياسية مباشرة. كما أنها حين دُمِجَت لم تولّد بالضرورة ليبرالية سياسية. فـ «الليبراليون» اقتصاديًا لم يدعموا دائمًا نظام حكم بعينه، ولا تنظيمًا محددًا للسلطات وطبيعة التمثيل السياسي والبرلماني والعلاقات بين الحقوق السياسية والحقوق الخاصة. وتعايشوا مع أي نظام حكم يضمن حرية السوق ويحمي الملكية الخاصة.

منذ القرن التاسع عشر دلّ مصطلح الليبرالية على أفكار تيارات سياسية وفكرية متنوعة. وكان المشترك بين أتباع هذه التيارات وأنصارها هو اعتبار

الحرية الإنسانية قيمة مركزية، مع مجموعة الافتراضات النظرية التي تبرر عقلانيًا اعتبارها قيمة مركزية، ومن ضمن ذلك إنجازات الفلسفة السياسية الوسيطة المتأخرة في شأن الحقوق الطبيعية، والحديثة في شأن الاستقلالية العقلية للإنسان الفرد القائمة بذاتها على جوهره العقلاني، وفرضيات أخرى تزداد أهميتها وتنقص مع تنوعات التيارات الليبرالية مثل أن الإنسان بطبيعته يبحث عن المنفعة، وقدرة الأفراد على صنع تعاقدات واتحادات ونظريات العقد الاجتماعي القائمة على هاتين الفرضيتين.

تقوم الفكرة الجمهورية الثورية على تمفصل فكرة العقد الاجتماعي مع فكرة الحقوق الطبيعية. وهما فكرتان تعودان إلى تقليدين مختلفين وفّق بينهما هوبس بصعوبة. وبموجب فكرة الحق الطبيعي تتضمن الطبيعة الإنسانية بعض الحقوق السياسية القائمة على حقوق طبيعية لا يمكن التنازل عنها، أو إلغاؤها، أو كما يقال في لغة عصرنا «غير قابلة للتصرف»؛ أما الميثاق الاجتماعي فموجّهٌ ضد كلِّ تأسيسٍ للشرعية السيادية على حق متجاوز أو ما ورائي، مثل الحكم بالحق الإلهي. وتقوم كلها على حقوق طبيعية مثل حق الأفراد في الدفاع عن النفس ضد خطر داهم، وحقهم الاختياري في التعاقد، وحقهم في التنازل عن حقوقهم الطبيعية لغرض تحقيق الحماية، أو تحويلها إلى حقوق مدنية. وأكثر أشكالها راديكالية تأسيس روسو لها على إرادة عامة لا تتجزأ هي اسم آخر للشعب، ويتخلّى الأفراد من خلال إنشائها بالتعاقد عن حقوقهم الطبيعية من الإرادة العامة والحقوق المدنية. ويصبح الفرد بعدها منقسمًا في كينونة اجتماعية وسياسية، كعضو في المجتمع (المدني)، أي كفرد (برجوزاي) من جهة، وكمواطن، أي عضو في الهيئة السياسية من جهة أخرى. وقد شغل هذا التناقض كلًا من هيغل وماركس... وذلك في احتواء المجتمع والحرية في مفهوم الدولة عند هيغل، وفي إزالة التناقضات الاجتماعية الطبقية التي تولد هذا التناقض من منظور ماركس.

تنقسم السيادة إلى تعبيرات فورية مباشرة (كما في الديمقراطية الجمهورية القديمة، أو عبر الاستفتاء الشعبي) وتمثيلية مؤسسية. وأنجبت هذه التمايزات عند تحوّلها إلى نماذج منفصلة، التفكير الديمقراطي الراديكالي الذي لم يوفّر

الحقوق المدنية أو يحافظ عليها، بحجة الخضوع للإرادة العامة التي بررت الاستبداد والإرهاب أحيانًا، والليبرالية النخبوية التي ركّزت على الحقوق والحريات المدنية ومالت إلى إهمال التمثيل السياسي والمشاركة السياسية الشعبية. واحتاج الأمر إلى عملية تاريخية طويلة لتحقيق التوازن بين التقليدين الفكريين هذين، ولنشوء توليفة فكرية بين ما بني على فكر روسو من جهة، وتقليد جون لوك من جهة أخرى.

ربطَت تحديدات الفكر الماركسي الحزبي الليبرالية بنشوء البرجوازية، بل اعتبرتها حزب البرجوازية وربطتها أساسًا بفكرة الدفاع عن الملكية الخاصة في صورتها الرأسمالية، وإسقاطها على التاريخ بمجمله. والحقيقة أنه يصعب أن نجد مفكّرًا ليبراليًا كلاسيكيًا غير مؤيدٍ للعدالة الاجتماعية والحقوق المرتبطة بها إلا متأخرًا في مدارس النيوليبرالية على أنواعها. في حين يسهل أن نجد ليبراليين سياسيًا يؤيدون سياسات دولة الرعاية، وبعضهم كان اشتراكيًا ديمقراطيًا. ونجد أن جون ستيوارت ميل كان متأثرًا بالفكر الاشتراكي ومؤيدًا لحقوق العمال، وكذلك اعتبر جون ديوي الفيلسوف الأميركي الليبرالي المعروف نفسه اشتراكيًا ديمقراطيًا (على ندرة هذا «النوع» في بلاده)، وكان مؤيدًا لبعض سياسات المصادرة لمصلحة القطاع العام في المعسكر الاشتراكي، لكنه كان معاديًا للستالينية ومؤيدًا للديمقراطية والليبرالية السياسية. هؤلاء لم يروا السوق الحرة، أو الاشتراكية في صلب تعريف الدولة الديمقراطية، لكنهم اعتبروا محاربة الفقر والجهل من شروط ممارسة الحرية. ونحن نرى أن جون رولز تحدّر من هذا التقليد القائم في الليبرالية، فهو لم يخترعه.

لا يمكن الحديث عن هذا كله قبل قيام الدولة الإقليمية ذات السيادة على الأرض التي سُمّيت لاحقًا «الدولة الوطنية». استغلت هذه الدولة الإصلاح الديني بغرض العلمنة، كما جرت عملية إخضاع السياسة تجاه الكنيسة لمصلحة الدولة في الدول البروتستانتية والكاثوليكية. وأصبحت الدولة هي الإطار المرجعي الذي يدور فيه النقاش حول النظام السياسي. وكانت نظريات العقد الاجتماعي من أولى تبريرات سيادة الدولة بأسس دنيوية، وحتى طبيعية. ولهذا الغرض وُضِعَ عدد من الفرضيات، من ضمنها التعامل مع المواطنين كذوات وأفراد قادرين على التعاقد.

تطوّرت أوتونوميا الذات الإنسانية مع انهيار تصورات العالم القديم؛ ورافق تطور العلوم الطبيعية التفكير بالإنسان كذات، وبالطبيعة كموضوع. ونشأت معها فكرة الفردية الشاعرية وفكرة الذات صاحبة الحق في الملكية الخاصة، أو الحق في الاستحواذ. وبدأت نظريات العقد الاجتماعي كلها بهذه الذات التي تعتبر نفسها مركز العالم، والتي يحق لها أن ترغب وتريد، وتسعى إلى أن تحقق ما ترغب؛ وهي الإرادة التي توصل إلى الصدام والحرب، وبالتالي إلى قرار الأفراد بالتعاقد.

مؤسس الليبرالية الفعلي هو جون لوك. فمن فكره الذي يرى أن هدف الدولة هو «الحفاظ على الحياة والحرية والملكية الخاصة» للمواطنين كأفراد انطلقت الأفكار الليبرالية الأولى. انطلق لوك من الذات المستقلة التي تملك ملكية خاصة ولديها المسؤولية عن ممارسة حريتها، والتي من حقها أن تشارك في الدولة. وعلى هذا الأساس يرى مؤلف مادة لوك في موسوعة ريتر الفلسفية الألمانية أن لوك طوّر أيضًا فكرة السلطات الثلاث. ومن هنا أيضًا نشأت ضرورة تسامح الدولة مع المذاهب المختلفة، وبالتالي تحويل الدين إلى المجال الخاص. وأخطأت الموسوعة في هذا التقديم للوك[1]، فجون لوك لم يطالب بتحويل الدين إلى المجال الخاص، بل أكد حق الخيار الديني الفردي عمليًا، كما أكد التسامح الديني. وسبق أن شرحنا الفرق بين التسامح الديني والتعددية. لكنه لم يتخلّ عن دور الكنيسة في الدولة، ودور المسيحية في المجتمع بشكل عام. وأصبح مبدأ تسامح الدولة مع اختلاف المذاهب أحد عناصر الليبرالية الحديثة منذ ذلك الوقت.

قبل الثورة الفرنسية كان من الصعب فصل الميول الديمقراطية عن الليبرالية لدى المثقفين والسياسيين الذي انتقدوا الكنيسة والدولة. وبعد الثورة الفرنسية مباشرةً بدا واضحًا أن من يحمل فكر الحرية هو نفسه الذي يدعو إلى المساواة واعتماد الدولة أداة في العمل لتحقيقها. وتلاحم العنصران في صراع الثورة الفرنسية مع القوى الملكية المحافظة والتحالف المقدس؛ وهو الصراع

---

(1) H. Dräger, «Liberalismus,» in: Joachim Ritter, ed., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, unter Mitwirkung von mehr als 700 Fachgelehrten in Verbindung mit Günther Bien [et al.], 13 vols. (Basel: Schwabe, 1971-2007), vol. 5, p. 267.

الذي تحول إلى عملية تشكُّل للأمة الفرنسية الحديثة. ولم يبرز في البداية التناقض بين المساواة والليبراليّة في فكر المثقفين الثوريين، لكن ما لبث أن عُبِّر عنه بوضوح في جمهورية اليعاقبة الديمقراطية ومرحلة «لجنة السلامة الوطنية» التي لم تحترم الحريات من جهة، وفي ليبرالية مرحلة الملك لويس فيليب (1830-1848) التي تُعتبر ليبرالية من ناحية الحريات، وغير ديمقراطية لناحية موضوعات المساواة والمشاركة السياسية للشعب.

في حين برز في بريطانيا منذ «الثورة المجيدة» (1688) تيار فكري سياسي يدعو إلى سيادة القانون فوق الجميع، وهذا يعني تقييد الملكية دستوريًا؛ وارتبطت بذلك بالتالي الدعوة إلى دولة الحد الأدنى التي لا تتدخل في تفصيلات حياة الفرد كلها والاقتصاد، تطوّر الصراع بين الـ «ويغز» (Whigs) والـ «توريز» (Tories) بعد ما سُمّي بالثورة المجيدة. والويغز هم مصدر فكرة الدولة الليبرالية المعاصرة. وهم الحزب الذي خرج منتصرًا من الحروب الدينية حتى عام 1688[2]. لكنهم لم يُكنّوا أنفسهم «ليبراليين». وسمى الـ «توريز» خصومهم ليبراليين. وكان القصد من ذلك الحط من قيمتهم باستخدام كلمة إسبانية هي Liberales التي أطلقت على متّبعي طريق لوك في المطالبة بتقليص صلاحيات الملكية المطلقة في بلادهم. لكن المتَّهمين اعتمدوا التهمة بفخر وحوّلوها إلى الصيغة الإنكليزية Liberals. وفي هذه المرحلة جرت بلورة أفكار جون لوك عن الحكومة كدعوة إلى الحريات، وتحويل الدولة إلى أداة لحماية الحريات.

تبنّى الليبراليون الإنكليز الصيغة الهوبسية للحرية التي تعتبر الحرية المجال الذي لا تصدر في شأنه عن الدولة قوانين تنظّمه. هذا هو المفهوم الليبرالي للحرية، خلافًا لمفهوم الحرية في تقليد هيغل الذي يرى في الدولة تجسيدًا للحرية. لكنهم أخذوا أيضًا بموقف لوك القائل بضرورة الإقلال قدر الإمكان من تدخل الدولة في شؤون المجتمع والاقتصاد والأفراد، أي توسيع نطاق الحرية، وبأن تكون وظيفتها الأساس أن تحمي حريتهم، أي أن تهتم بالأمن والسلامة اللازمين لممارسة الحياة الاقتصادية والشخصية الحرة، وذلك بالذود عن «**الحياة والحرية والمِلْكية**» (Life, Liberty, Property). وغالبًا

---

(2) سوف نعود إلى هذا الموضوع لاحقًا عندما نتناول علمنة الدولة في بريطانيا.

ما ارتبطت الليبرالية الإنكليزية باقتصادات السوق الحرة وعدم تدخل الدولة في تسيير السوق. لكن في القرن التاسع عشر حدث تأثر كبير بالحركات العمالية والفكر الاشتراكي، وبرزت القناعة بضرورة استخدام الدولة في محاربة الفقر والجهل، حيث نُظِر إلى الدولة كأداة لا لمنع الشر فحسب، بل لتحقيق الخير أيضًا. لذلك يمكن القول إن الليبرالية السياسية عرفت دائمًا نزعات متناقضة ومتصارعة في هذا الشأن. وهذا من أسباب عدم تحقيق حزب ليبرالي محض جماهيرية واسعة. فقد دخلت عناصر من الليبرالية السياسية في فكر اليسار واليمين الحزبي. ويمكن القول إن المشترَك بين الليبراليين في الموقف من الدين هو نفسه المشترك في شأن عدم جواز تدخل الدولة في حريات الأفراد وحياتهم. وتشمل حرية الأفراد عقائدهم الدينية، إذا لم تتعارض مع حياة الآخرين وملكيتهم وحريتهم. وكانت هنالك تفسيرات مختلفة ومتبدلة ومتطوّرة لهذا التحفّظ الأخير القائم في ليبرالية عصرنا أيضًا.

لا يمكن الحديث عن تحوّل الشأن الديني إلى المجال الخاص قبل بلورة مفهوم حريات الفرد وشؤون تخصّه لا يحق للدولة التدخل بها. ويمكن القول إن هذا الفهم لتحديد سلطة الدولة هو الفهم الذي انطلق من تقليد جون لوك باتجاه التقليد الليبرالي، مع أنه شخصيًا لم يحصر دور الدين في المجال الخاص كما أسلفنا، بل جعل القرار الديني خاصًا لا يفترض أن تُمليه الدولة. لكن تبقى الحقوق الفردية ومفهوم المجال الخاص، واعتبار شؤون الإيمان والعبادة تخصهما، من إنجازات التيار الليبرالي الفكرية. لا يمكن تخيُّل إخضاع الكنيسة للدولة، وفصل الكنيسة عن الدولة من دون فكرة تحويل الدين إلى المجال الخاص. وهي فكرة باتت غير مقصورة على الليبرالين بالطبع، لكن لم تكن ممكنة من دون هذا التأكيد الليبرالي لحقوق الفرد، في صراع مع ما أصبح يُعتبر تجاوز سلطة الدولة لصلاحياتها، وصراع آخر مع إكراهات الأغلبية الاجتماعية والسياسية.

دافعت الفلسفة المنفعية ولا سيما في أدبياتها التي ارتبطت بجيريمي بنثام عن فكرة فصل الكنيسة عن الدولة، وعن الحرية الفردية والاقتصادية، وعن المساواة بين المرأة والرجل، من دون أن يؤسس ذلك على مفاهيم مثل

الحق الطبيعي والقانون الطبيعي، التي اعتبرها بنثام كلامًا فارغًا[3]، بمعنى أنها أفكار تأملية ثيولوجية وسيطة لا حاجة لها. الحقوق عند بنثام سياسية، بمعنى أن الحكم يقرها بالقانون، وليست طبيعية. والحديث عن الحقوق الطبيعية والقانونية في عرفه بلاغة فارغة، لكنها خطرة لأنها تؤدي إلى الفتنة وعدم الاستقرار والتمرّد القائم على الاعتقاد بحقوق طبيعية يجب أن تُمارس بالفعل رغم أنف النظام القائم والاستقرار الاجتماعي. وبذلك توافقَ مع محافظين مثل إدموند بيرك وآخرين من نقاد استخدام الحقوق الطبيعية عند لوك في تبرير الثورة والتمرد. لذلك دعا إلى تأسيس أي حق قانونيًا. واعتبر موضوع سعادة الفرد القائمة على تغلّب اللذة على الألم أمرًا مفروغًا منه، ولا بد من أن يُحسب الصواب والخطأ الأخلاقيان، أي الخير والشر، على أساس السعادة القصوى للعدد الأعظم من البشر. ومن هنا فإن النظرية العلمانية المنفعية اختلطت أيضًا بضرورة توافر سياسة رفاه اجتماعي لدى الدولة. لكن العلمانية في الفكر المنفعي ليست جزئية بل شاملة بمعنى أنها لا تكتفي بفصل الدين عن الدولة، بل تفصل الأخلاق والإيمان عن غايات الإنسان وسلوكه اللذين تحدّدهما بالمنفعة[4].

اختلطت بالليبرالية تيارات منفعية ترى في الدولة أداة لتحقيق الرفاهية لأكبر عدد ممكن من الناس. وظهر هذا الاختلاط عند ميل الذي استثمر بنثام في تأسيس الليبرالية السياسية، والذي أمضى جزءًا من حياته في الدفاع عن قيمة الحرية وحرية الفرد تحديدًا. وخصّص كتابات مهمة لها منها كتاب *On Liberty* الذي صدر في عام 1834 والذي اعتبَرَه أهم كتبه. وأكد فيه القلق على حقوق الأقليات، وعلى الشخصية الفردية من أن تذوب في جمهور الأغلبية (وهو

(3) George H. Smith, «Jeremy Bentham's Attack on Natural Rights,» (Essay, Libertarianism, 26 June 2012), on the Web: <http://www.libertarianism.org/publications/essays/excursions/jeremy-benthams-attack-natural-rights>. (Accessed 24/1/2014).

(4) نستخدم هنا تمييزات عبد الوهاب المسيري بين العلمانية الجزئية (أي تمايز وظائف الدين والسياسة القائمة في الحضارات كلها) والعلمانية الشاملة التي تعني فصل غايات الدولة والسياسة وحتى الأفراد عن الأخلاق والقيم والإيمان الديني. وهي العملية التي وقعت في الحداثة الغربية. انظر: عبد الوهاب المسيري، العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشاملة، 2 ج، ط 4 (القاهرة: دار الشروق، 2011)، ج 1، ص 6 و17.

موقف دي توكفيل نفسه الذي يخشى أن تقمع الديمقراطية الفوارق الفردية)[5]. لكن جون ستيوارت ميل من ناحية أخرى هو أحد مؤسّسي فكرة دولة الرفاه التي تسعى إلى تقليص الهوة بين الفقر والغنى الناجمة عن التنافس التجاري الحر، إذ تأثّر بالفكر الاشتراكي من ناحية أخلاقية، وأيضًا من ناحية وجهة النظر المنفعية التي ترى أن تؤدي الدولة دورًا في تحقيق رفاه الأغلبية.

سبق أن تطرّقنا إلى أفكار ميل في شأن الدين في الجزء الأول من هذا الكتاب[6]، ولا سيما موقفه من الدين باعتباره ضرورة للأخلاق. لكننا هنا نتعامل معه كأهم تقاطع بين الليبرالية والمنفعية، وبين الليبرالية وفكر العدالة الاجتماعية، في سياق العلمنة الفكرية. ويعتبر ميل في موسوعة فلسفية أكثر الفلاسفة الإنكليز تأثيرًا في الفضاء الإنكليزي في القرن التاسع عشر[7]. ونحن نتفق مع هذا التقويم، ولا سيما لغزارة إنتاجه الموجه أيضًا إلى الجمهور المثقف بشكل عام في مسائل مثل المعرفة العلمية والحرية الفردية والسعادة الإنسانية التي أعاد فيها صوغ منفعية بنثام، عدا منجزاته في المنطق الرياضي والاقتصاد السياسي والفلسفة[8].

اتخذ ميل موقفًا نقديًا جدًا من الميتافيزيقا، ولم يطوّر منظومةً فلسفية، ولا فلسفةً في التاريخ. ولم ينبع ذلك من مواقف تشكيكية في شأن إمكانية المعرفة،

---

(5) John Stuart Mill, «On Liberty,» in: John Stuart Mill, *Mill: Texts, Commentaries*, Selected and Edited by Alan Ryan, Norton Critical Edition (New York; London: W.W. Norton, 1997), p. 97.

(6) انظر: عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 1: الدين والتدين (بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 158-161.

(7) J. B. Schneewild, «John Stewart Mill,» in: Donald M. Borchert, ed., *Encyclopedia of Philosophy*, 10 vols., 2nd ed. (Detroit: Thomson Gale/Macmillan Reference USA, 2006), vol. 6: *Masaryk-Nussbaum*, p. 220.

(8) يبدو أن ميل تعلم من فلسفة التاريخ عند كونت وسان سيمون أن ثمة مراحل انحلال ومراحل بناء. واعتبر الأولى من حاضنة الفكر النقدي، فيما الثانية تتطلب فكرًا بنّاء، لا يكتفي بنقد المراحل السابقة، بل يرى أيضًا منطقها الكامن فيها ووجاهة ادعاءات من دافعوا عنها، بمعنى أنه كما يوجد نقد هدّام وبنّاء، ثمة فكر محافظ عقلاني وآخر غير عقلاني، ولا بد من فهم الأول والاستفادة منه. هكذا أرى واقعية ميل واختلافه عن فكر التنوير، بمعنى أنه تنويري، لكنه رأى أن مرحلته (القرن التاسع عشر) هي مرحلة بناء لا مرحلة انحلال النظام القديم. ورأى أن التكتيك الإصلاحي يجب أن يتوافق دائمًا مع المرحلة التي يعيش فيها من يدعو إلى الإصلاح.

ومن رفض وجود حقائق يقينية يمكن الانطلاق منها، ومع ذلك تميز من منفعية بنثام بضرورة إدراك وجود عناصر غير عقلانية وغير ممأسسة (مثل الإيمان)، ولا يمكن إرجاعها إلى المصالح والمنافع، لفهم المجتمع[9]. واعتبر استخدام اللغة بغير مفاهيمها التي نعرفها في وصف الظواهر الإلهية غير ممكن، فإذا كان معنى الكلمات التي نعرفها لا ينطبق عليها حين تستخدم في الحديث عن عالم المقدس ونصوصه، فمن الأفضل إذًا ألا نستخدمها على الإطلاق، أي ألا نحاول وصف ما لا يوصف، أو فهم ما لا يفهم.

في كتابه **ثلاث مقالات حول الدين** الذي سبق أن تطرقنا إليه في الجزء الأول من هذا الكتاب، فنّد ميل في مقالة كاملة إمكانية الدين الطبيعي، مؤكّدًا أنه لا يوجد في الطبيعة ما يوحي للإنسان بما عليه أن يفعله، فالطبيعة ليست خيرًا ولا شرًا. وإذا أصر الإنسان على أن يستنتج قيمًا أخلاقية من سلوك الكائنات الطبيعية فإنها سوف تكون قيمًا قاسية وشريرة[10]، من نوع أن القوي يأكل الضعيف. وهكذا نفى إمكانية الدين الطبيعي، ونفى في طريقه أيضًا إمكانية الداروينية الاجتماعية كدليل حياة (من دون أن يستخدم المصطلحات).

اعتبر ميل أن جوهر الدين قائم في توجيه قوي ودائم للعاطفة نحو «موضوع مثالي» يعتبر بحق من نوعية فائقة الامتياز إلى درجة رفعه فوق

---

(9) آمن ميل بالحكومة الديمقراطية (أو ما يسميه بالدستور الحر)، لكنه لم يؤمن بفائدتها إذا لم تتمتع بقاعدة اجتماعية مؤلفة من جمهور مثقف ومتسامح مع الآراء الأخرى، ومستعد للتضحية ببعض المصالح المباشرة من أجل مصلحة غير مباشرة هي المصلحة العامة. انظر: Mill, «On Liberty,» p. 127.

كان قلقًا جدًا من نزوع ديمقراطية حكم الأغلبية إلى قمع الحرية الفردية وحقوق الأقلية. كما خشي من طغيان الأكثرية الديمقراطية أكثر من طغيان الاستبداد، لأن الأول يتضمن آخر وسائل الضبط والمراقبة من خلال ما يسمى الرأي العام نفسه. وتخوف من الاشتراكية للأسباب ذاتها، لكنه كان مستعدًا لفحص موقفه منها، لأنه رأى أن الحرية تفقد معناها من دون أمن معيشي وفرص متاحة. ودفعه ذلك إلى الجمع بين الليبرالية السياسية وسياسات العدالة الاجتماعية التي تضبط اقتصاد السوق. واعتبر الحكومة التمثيلية الأفضل على الرغم من كل شيء لأنها الأكثر ودية للفردية. ومع عدم تمكن الليبرالية الإنكليزية من تأسيس حزب حقيقي لها، ومع تأسيس حزب العمال في عام 1906، ما عاد ثمة مكان لليبرالية الاجتماعية على نمط جون ستيوارت ميل.

(10) John Stuart Mill, *Three Essays on Religion: Nature, the Utility of Religion, Theism*, Great Books in Philosophy (Amherst, NY: Prometheus Books, 1998), pp. 64-65.

الأنانية وموضوعات الرغبة[11]. لكنه كتب عن «منفعية الدين» قائلًا إن في الإمكان أن تقوم بهذه الوظيفة ديانة غير إلهية مثل ديانة الإنسانية (Religion of Humanity)[12]. وسبق أن علقنا على هذا الموضوع في مجرى مناقشتنا كونت. وهذا يعني أنه حتى لو كانت وظيفة الدين أن يرفع شأنًا مقدسًا فوق المصالح الآنية والمباشرة، فيمكن أن تقوم بذلك ديانة غير إلهية. وفي ذلك علمنة لوظيفة الدين نفسها، ولجوهره ذاته كما يراه ميل. وهذا يعني أن في الإمكان أن يوجد بديل من الدين في منهج حياة أخلاقي بديل.

لكنه عاد في مقالة «الله» من الكتاب عينه، وقدّم تنازلًا لوجهة النظر الدينية التقليدية، وهو إفراد مجال لاحتمال أن هذا الكون خلقه كيان عامل. والمقصود هو الإثبات القائم على فكرة أن لا بد من وجود مصمّم للكون يمكن استنتاج وجوده من تصميمه الدقيق. وبعد أن فنّد ميل إثباتات وجود الله اعتبر هذا الإثبات على وجود الله يحمل بعض الوجاهة، لا أكثر[13]. أما في موضوع العجائب وخلود الروح في حياة أخرى فأنكر وجود العجائب، وأكد عدم وجود دليل على خلود الروح، وأنها رغبات إنسانية تشبه الهلوسة، لكنها تمنح الأمل[14]. وفسح المجال للأمل هنا جرّ عليه نقدًا واسعًا بعد وفاته (نشر النص بعد وفاته)، وكانوا قد حسبوه ملحدًا تمامًا. ولا شك في أن ميل لم يكن متدينًا، ولا مؤمنًا بالدين التقليدي، واعتقد أنه يجب فسح المجال للأمل في حياة أخرى، ويكون مُعَدًا لمن يريدون أن يجدوا معنى في الحياة الأخلاقية التي لا تجلب السعادة في هذا العالم بانتظار سعادة في حياة أخرى. هنا انفصلت الليبرالية عن دافع المنفعة والسعادة كدافع للإنسان في العمل، وفسحت في المجال لتفسير العمل الإنساني بدوافع أخرى مثل التوق إلى الحرية والكرامة وغيرها. وهي مجالات قد يجلب مجرد النضال من أجلها السعادة إلى النفوس الحرة.

يمكن تتبّع موقف ميل من الحرية الدينية الذي يتطابق مع ما يمكن أن نُسمّيه اليوم علمانية ناعمة أو رخوة أو محايدة من خلال موقفه من الحرية.

---

(11) Mill, *Three Essays on Religion*, p. 109.

(12) المصدر نفسه.

(13) المصدر نفسه، ص 168.

(14) المصدر نفسه، ص 209.

هنا يظهر أن الليبرالي، متدينًا أكان أم ملحدًا، هو في النهاية علماني بمعنى عدم جواز فرض الدولة العقيدة وعدم جواز تدخل الدولة في حياة الفرد الدينية، وضرورة ضمان حرية العقيدة. نحن نجد هذه المواقف في كتابه عن الحرية، لا في كتابه عن الدين. فمواقفه هنا نابعة من موقفه المبدئي الأصيل من الحرية السياسية، باعتبارها حرية من الإكراه السياسي كما يعرّفها في الفصل الأول من الكتاب[15]، لا من موقفه من الدين أو تحليله له. اتخذ ميل موقفًا واضحًا من طغيان الأغلبية[16] ومحاولتها فرض مواقفها أو عقيدتها أو ذوقها على الأقلية، بما في ذلك قضايا مثل الموقف من الفن والترفيه والتسلية وغيرها، محذّرًا بشكل واضح من قناعة الطهرانيين الدينيين السابقة لعصره أنه من حقهم ذلك[17]. واعترض حتى على فرض عقيدة من منطلق فرض المدنية على الآخرين، كما في حالة من دعوا إلى حملات تمدينية (على نمط الحملات الصليبية) ضد طائفة المورمون التي سكنت صحراء ولاية يوتا الأميركية هربًا من الاضطهاد بحجة إيمانها بتعدد الزوجات. ورفض حتى الحق في أن تفرض جماعةٌ «تمدّنَها» على جماعة أخرى، إذا لم يستنجد بها أعضاء الجماعة المتضرّرون الذي يعانون القوانين الجائرة[18].

أما الفرنسيون فانقسموا بين ليبرالي (Libéral) ومحافظ (Conservateur) في سياق الصراع مع فكرة إعادة ترميم الملكية، وضد نفوذ الكنيسة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وثمة من يصنّف الصراع في هذه المرحلة بين اليمين المؤلّف من الملكيين والمحافظين من جهة، واليسار المؤلف في تلك المرحلة من الاشتراكيين والفوضويين والنقابيين من جهة ثانية، والوسط الذي احتله الليبراليون كطرف ثالث. لكن يمكن رؤية جذور الصراع في سنوات الجمهورية الأولى. وهذا يلتقي مع تقدير أن الفكر الليبرالي «تموقع بين الثوري والمحافظ»، فقد دافع الليبراليون عن حرية الرأي والمعتقد، وعارضوا مبادئ توريث الامتيازات التي يدافع عنها المحافظون (مع تحفّظنا

---

(15) Mill, «On Liberty,» p. 41.

(16) المصدر نفسه، ص 48.

(17) المصدر نفسه، ص 108-110.

(18) المصدر نفسه، ص 113.

عن استخدام مصطلح الليبراليين الذي لم يكن معروفًا في تلك المرحلة). لكن لا يصحّ القول إن موقف الليبرالية من الثورة الفرنسية تميز بـ «التأرجح، حيث دعم الثورة في المرحلة الأولى ونقدها في مرحلة الرعب»[19]، بل إن ما جرى هو تغيّر حقيقي في مسار الثورة فرز الديمقراطية عن الليبرالية وأدى إلى دخول أمثال كوندورسيه وتوماس باين اللذين تناولناهما سابقًا في أزمة حقيقية مع التيار الروسّوي (نسبة إلى روسو)، في فهم اليعاقبة موقف الأخير من الديمقراطية كإرادة الشعب التي لا تتجزّأ، من دون أخذ الحريات والحقوق المدنية بعين الاعتبار.

كذلك في بريطانيا يمكن تقسيم الليبراليين قسمين: ليبراليو دولة الحد الأدنى والحرية الفردية والسوق الحرة، وليبراليون نشأوا على فكر روسو الديمقراطي الراديكالي الذي يرى أن للدولة وظيفة غير حماية الحريات. فالدولة ذاتها هنا تحقّق الحريات بما أنها تجسيد للإرادة العامة، وباعتبارها دولة المواطنين، دولة كل فرد يريد أن يمارس حريته من خلالها. وهذا ما رأينا تتمته عند هيغل أعلاه.

أدى فشل الجمهورية الأولى وظهور نابوليون بونابرت، ثم إعادة ترميم الملكية، إلى عودة الديمقراطيين إلى ليبرالية النوع الأول، ليبرالية لوك، ولا سيما في عهد ملكية لويس فيليب التي اعتُبرت ليبرالية. ونشأ الموقف الليبرالي الذي مثّله بجدارة بنجامان كونستان (Benjamin Constant) (1767–1830) الذي رأى أن الإرادة العامة والديمقراطية الشعبوية بدءًا بالأفكار التي وردت في كتاب روسو **العقد الاجتماعي** ومفهومه عن الحرية لم تكونا أوهامًا فحسب، بل حليفًا حقيقيًا للاستبداد.

في عملية تشكل الدولة التمثيلية الدستورية الفرنسية خلال القرن التاسع عشر توقف الفكر الليبرالي عن أن يكون فكرًا معارضًا فقط، وتمأسس حول الدولة، ولا سيما في مرحلة ملكية تموز/يوليو، أي ملكية لويس فيليب بين عامي 1830 و1848. أساس الليبرالية هنا هو رؤيتها الشرعيةَ الديمقراطية في

---

(19) عز الدين الخطابي، «مقدمة،» في: غيوم سيبرتان-بلان، الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين، ترجمة عز الدين الخطابي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص 11.

مبدأ التخلي عن فكرة السلطة المطلقة (ملَكيةً أكانت أم شعبيةً) وإعادة صوغ الشرعية باستمرار. فالسلطة يجب أن تدافع عن نفسها دائمًا أمام مبدأ الحرية، ويجب أن يُبحث بمثابرة عن ضمان للسيادة وضمان للحرية. لا مطلقَ في سيادة الشعب، ولا في الملكية. وهذا هو التيار الذي مثّله غيزو (Guizot) عمليًا في مرحلة استعادة العرش من جهة، والحفاظ على منجزات الديمقراطية من جهة أخرى[20]. وسمّى السياسي البارز في تلك المرحلة غيزو نفسه ليبراليًا. وفي هذه المرحلة تحديدًا اكتسح اقتصاد السوق العلاقات الاجتماعية، وتوسعت الهوّة بين الأغنياء والفقراء، وارتبطت الليبرالية بحكم علية القوم.

أدى التمرد اليساري على هذا النوع من الليبرالية الاقتصادية وأغنيائها الجدد إلى إجابة اليمين بصيغة دكتاتورية عسكرية شعبوية هي صيغة نابوليون الثالث (لويس بونابرت) التي تحالفت مع الأغنياء في ظل شعارات شعبوية تُعيد أمجاد الإمبراطورية، يرافقها قمع الحريات وتهميش التيار الليبرالي بالكامل. وبعد قيام الجمهورية الثانية (1848) شهدنا إعادة تأليف الأحزاب، لكن أيًا منها لم يسمِّ نفسه ليبراليًا.

إن ممثل الليبرالية الفرنسية بمعناها الوسطي هو بنجامان كونستان، وهو ربما أول المفكرين الذين تسمّوا بكنية ليبراليين. وهو يتموضع في التقليد الواقع بين مونتسكيو ودي توكفيل، لناحية اعتبار الحرية تقييدًا لسلطة الدولة، وضرورة الحفاظ على الحرية الفردية بواسطة المؤسسات الوسيطة والاتحادات التي تحمي الفرد من حكم الاستبداد ومن استبداد الديمقراطية المباشرة (استبداد الجمهور)، لأن أي علاقة مباشرة بين الدولة والفرد تحمل في طياتها خطر الاستبداد.

تتوسط كتابات كونستان بين تأثّره بفكر التنوير وفكرة الحرية وحقوق الإنسان من جهة، وخوفه من مرحلة الإرهاب الجمهوري في فترة حكم اليعاقبة. فقد ساوى بين خطر الاستبداد الملكي (Despotisme monarchique) والطغيان الديمقراطي (Tyrannie démocratique) على الحرية الفردية. فالمجتمع

---

(20) سيبرتان-بلان، ص 59-61.

نفسه يصبح مستبدًا حين يتجاوز حدودَ صلاحياته[21]. لذلك دافع عن الثورة الفرنسية ضد استنتاجات بيرك في نقده لها والذاهبة إلى أن التقاليد والأعراف بما فيها العائلة والنظام الملكي هي مصدر السيادة، وأن لا بد من رفض أي تغيير ثوري يؤدي إلى هزات وقلاقل و«انفلات العامة» و«الرعاع» وانهيار الأخلاق. لكن كونستان دافع أيضًا عن الحرية ضد استبداد الجمهورية، وانتهى بذلك إلى فكرة الملكية الدستورية[22]، وفكرة ضرورة وجود بيتين للبرلمان (المنتخب والتقليدي) كضمان للحرية أفضل من الجمهورية (وباختصار الأنموذج الإنكليزي).

ميز كونستان بين حرية القدماء وحرية المحدثين. الأولى حرية ناجمة عن العضوية في كيانات صغيرة ومتجانسة، وتتلخص بحق المواطن في المشاركة في المجال العمومي، وعمليًا في تقرير شؤون البولس (أو حتى القبيلة برأيي)؛ والثانية حرية حديثة تتمثل بالحقوق والحريات المدنية وسيادة القانون، والتحرر من التدخل الفائض للدولة[23]. ومما لا شك فيه أن لا مجال للحديث عن حرية دينية في تلك «الديمقراطية المباشرة» التي كانت ممكنة في مجتمعات صغيرة ومتجانسة دينًا وثقافةً ولغةً، وحتى متشاركة بوهم الأصل المشترك. ولا بد في الدول الكبيرة وغير المتجانسة من إيجاد ضمانات للحريات الفردية وإيجاد آليات لتقييد سلطة الدولة. والحرية الحديثة هذه التي تقوم على الحقوق والحريات المدنية وضمانها، هي التي تفتح المجال للحديث عن الحرية الدينية أيضًا، ولم تكن ممكنة في ديمقراطية البولِس، ولا في الكيانات السياسية الصغيرة والمتجانسة في تكوينها عمومًا.

---

(21) سيبرتان-بلان، ص 48-51.

(22) عارض كونستان نابوليون الأول، لكنه شارك في محاولة تحويل عودته القصيرة إلى الحكم (فترة المئة يوم) إلى ملكية دستورية، كما ساهم في دور فاعل في ملكية لويس فيليب الملكية الدستورية، فيما عارض فترة ترميم الملكية في مرحلة شارل العاشر. تأثر كونستان بالملكية الدستورية في إنكلترا منذ عام 1688 (والمملكة المتحدة منذ عام 1707)، وبفكرة وجود جسمين تشريعيين برلمانيين يوازن أحدهما الآخر.

(23) انظر: Benjamin Constant, «The Liberty of the Ancients Compared with the Liberty of the Moderns (1819),» in: Benjamin Constant, *Political Writings*, Translated and Edited by Biancamaria Fontana, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge, [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1988), pp. 309-328.

اتخذ كونستان في البداية موقفًا سلبيًا من المسيحية بتأثير من أفكار هلفثيوس، ثم عدّلها بعد أن تأثر بالتنوير الألماني والاسكتلندي بسبب سيرته وأسفاره وأماكن دراسته ومنافيه، واتخذ موقفًا أقل سلبيةً من الدين[24]. وكتب بين عامي 1824 و1831 كتابًا في خمسة مجلدات بعنوان في الدين (*De la Religion*). وقاده الموقف الذي يرى الأهمية الدينية والشعورية وحتى الأخلاقية للدين[25]، وموقفه من الحريات الفردية إلى فكرة «القرار الخصوصي» للمواطن أو «حكم المواطن الخاص على هذه الأمور» النابع من حق الأفراد وواجبهم في أن يعملوا على تطوير أنفسهم بواسطة العقل. ويمكن اعتبار هذه النصوص من بواكير النصوص الليبرالية في الشأن الديني كشأن خصوصي للمواطن كفرد[26]. ولخّص موقفه من الحرية في كتابه الأخير *Mélanges de littérature et de politique* (1829) بالقول: «دافعت عن المبدأ نفسه طوال أربعين عامًا في كل شيء في الدين والفلسفة والأدب والسياسة: وأقصد بالحرية انتصار الفردية»[27].

في ألمانيا، اعتمد التيار الليبرالي اتجاه جون لوك الذي أثّر في ليبراليين ألمان أشهرهم فيلهلم فون هومبولدت (Wilhelm von Humboldt) (1767–1835) مؤسس نظام التعليم الوطني البروسي وجامعة برلين (التي سميت لاحقًا باسمه). ومثل كثيرين من المنظرين الليبراليين الكلاسيكيين تأثّر بجون لوك في أن دور الدولة ليس عمل الخير، بل منع وقوع الشرور الناجم عن تجاوز الفرد حقوق الآخرين التي على الدولة حمايتها. كتب فون هومبولدت **أفكار من أجل محاولة تعيين حدود فعل الدولة** (*Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu Bestimmen*) في فترة 1791–1792، ونُشِر بعد وفاته في عام 1850. وأثر هذا الكتاب في ميل كثيرًا وتطرق إليه وأشاد به في كتابه **عن الحرية**[28].

---

(24) Helena Rosenblatt, *Liberal Values: Benjamin Constant and the Politics of Religion*, Ideas in Context; 92 (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2008), pp. 28-29.

(25) في كتابه مبادئ السياسة (1806).

(26) Rosenblatt, pp. 130-134.

(27) Vincent E. Starzinger, *The Politics of the Center: The Juste Milieu in Theory and Practice, France and England, 1815-1848* (Charlottesville: University of Virginia Press, 1965), p. 104.

(28) Mill, «On Liberty,» pp. 85 and 97.

سبق أن تناولنا الموقف الليبرالي العلماني الصِرف عند تلميذ هيغل برونو باور (Bruno Bauer) (1809–1882) القادم من المدرسة الهيغلية، الذي سبق أن نشرنا نقاش ماركس معه في الجزء الأول من هذا الكتاب، وهو الذي بنى أي تحرر ديني للأقليات على أساس فصل الدين عن الدولة، وعلى أساس التحرر السياسي والمساواة بين المواطنين، أي إنه ربط الجواب عن شكوى الأقليات اليهودية وغيرها من عدم المساواة بالتحرر السياسي وفصل الدين عن الدولة. وعمليًا أقرّ باور بتمييزٍ واضح بين المجال العمومي والمجال الخصوصي في ما يتعلق بالدين[29].

أثرت الحروب النابوليونية والنزعة القومية التي تلتها والسعي إلى توحيد ألمانيا بقيادة بروسيا لاحقًا في الليبراليين الألمان. فقد كانوا عمومًا (ما عدا استثناءات راديكالية) مستعدين للتضحية ببعض الحريات في سبيل «حرية الأمة»، لذلك تعاون الليبراليون القوميون الألمان مع بسمارك، ولم تكن مسألة الديمقراطية مهمة بالنسبة إليهم بقدر وحدة ألمانيا. وساهمت مدارس فلسفية ألمانية في تبرير ذلك. فمفهوم الحرية عند كانْت يلخّص في طاعة الأمر الأخلاقي (وهو اختيار حر)؛ ومبدأ الحرية عند هيغل تجسّده الدولة. ومن السهل العثور على أمثلة مماثلة لإخضاع بعض الليبراليين الحقوق المدنية للمهمات القومية في توحيد الدولة، وهذه الأمثلة منتشرة في «القوميات المتأخرة»، أي التي تأخرت في طرح مهمة توحيد الدولة التي أدّت الأيديولوجيا القومية والتوحيد من أعلى دورًا رئيسًا في بلورتها كأمة.

على مسار التقليد الليبرالي ربط دي توكفيل في كتابه المعروف الديمقراطية في أميركا الحقوق الفردية بالحد من سلطة الدولة، فالحرية السياسية هي ضمان الحرية الفردية. من هذا المنطلق تتأسس عنده الليبرالية الأرستقراطية التي تعتبر المؤسسات الجمعية كحل للتناقض بين الحرية والمساواة، وكوسيط بين الدولة والفرد، وكحماية لحريات الفرد من عسف الدولة. وهو ما تعلّمه من تجربة الاتحادات الطوعية والجمعيات والإدارات الذاتية للبلدات الأميركية التي تعلو تدريجًا إلى مستوى الفدرالية، وتشكل مجموعة آليات ووسائط لممارسة

---

(29) سيبرتان-بلان، ص 120.

الحرية على نطاق أصغر، ولحماية الحريات الفردية في الوقت عينه. رأى دي توكفيل أن الديمقراطية الأميركية تقوم على حقوق المواطن وعلى عدد كبير من المؤسسات الوسيطة كأهل المدن الصغيرة المنظمين في إدارات ذاتية في أميركا، والاتحادات والجمعيات في أميركا، وحتى الكنائس التي هي نوع من الاتحادات[30].

كان اتجاه دي توكفيل الذي يرى دورًا للدين في الديمقراطية، والذي أكد دور المؤسسات الوسيطة بين الدولة والمجتمع مؤيدًا، أو على الأقل مقدّرًا تقديرًا عاليًا لدور الكنيسة الكاثوليكية الغاليكانية، لكنه كان يعلم أن عمل الثورة الفرنسية لا رجعة عنه، ومن هنا كان على الكاثوليك أن يصبحوا ديمقراطيين لا أن تعود الدولة كاثوليكية. وكان دي توكفيل مقتنعًا أن نمط الحكم الملائم لعمل الدين سياسيًا هو الديمقراطية، وأن الديمقراطية بحاجة إلى قوة الدين غير المباشرة في التأثير في الناس. وفي النهاية التقى الموقفان الليبرالي والكنسي في القناعة بأن فصل الكنيسة عن الدولة يحمي الكنيسة من الفساد ويقوّي سلطتها الروحية، و«كان الاكتشاف الكبير لفلاسفة الليبرالية أن التأثيرات الاجتماعية المفيدة للمسيحية لا تحتاج إلى الاعتماد على تأسيسٍ رسمي لها في دولة دينية كما في حالة النظام القديم، فبإمكان الدولة أن تواصل عملها من دون ديانة رسمية، وأنه في هذا السياق بإمكان الدين أن يحقق غاياته السياسية، أي ممارسة التأثير غير المباشر في الدولة»[31].

كتب مونتسكيو أنه كلما قلّت قمعية الدين زادت قمعية الدولة والعكس صحيح[32]. وهو التقليد الذي يتحذّر منه دي توكفيل في الاعتقاد بضرورة

---

(30) انظر الفصول التي يخصصها دي توكفيل لروح الاتحادات الحرة المدنية والسياسية في الجزء الثاني من الكتاب: Alexis de Tocqueville, *Democracy in America: Historical-Critical Edition of De la démocratie en Amérique*, Edited by Eduardo Nolla; Translated from the French by James T. Schleifer, 4 vols. (Indianapolis: Liberty Fund, 2010), vol. 2, pp. 895-902 and 911-917.

(31) Emile Perreau-Saussine, *Catholicism and Democracy: An Essay in the History of Political Thought*, Translated by Richard Rex (Princeton: Princeton University Press, 2012), p. 76.

(32) Charles de Secondat Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, Edited by Anne M. Cohler, Basia C. Miller and Harold Stone, Cambridge Texts in the History of Political Thought (New York: Cambridge University Press, 2011), part 5, chap. 14, p. 468.

وجود روادع يفرضها الدين كي يكون المجتمع أكثر تحررًا من قبضة الدولة. إضافة إلى ذلك طرح نشوء الديمقراطية إمكانيتين قائمتين في الواقع، أولًا اتجاه لغة المصالحة المادية المنفعية؛ وثانيًا اتجاه لغة الحقوق الفردية التي قد تقود إلى الفردية المطلقة. وهما في حالة تطرّفهما خطران يهددان الديمقراطية بشكلٍ واضح. ورأى دي توكفيل أن المسيحية كديانة قائمة ومنتشرة في المجتمع قادرة على أن توفر الحماية من هذين الخطرين بلجم الأفراد والمجتمع قيميًا. وكان دي توكفيل قد أكد أن أي مجتمع لا يقوم من دون عقائد مشتركة يستمد منها الناس قيمًا وإجابات أساسية عن أسئلة كونية ووجودية. وإن أفضل هذه العقائد برأيه هي الدين لأسباب عدة متعلقة بكونه مرتبطًا بالمتجاوز لا بأمور مادية. وبما أنه لا وجود لدين لا يرفع الإنسان فوق شرطه المادي المباشر، ولا وجود لدين لا يُلزم الفرد واجبات معينة تجاه الأفراد الآخرين في المجتمع، فهو أفضل علاج للخطرين أعلاه[33]. اتفق دي توكفيل عمليًا مع الكاثوليك الذين نزعوا إلى روما في مسألة الحفاظ على استقلالية الكنيسة ونفوذها في المجتمع في مقابل الدولة، لكنه لم يثق بالبابا. كما أنه أراد أن تكون الكنيسة وطنية، وانتقد الموالين للبابا لهذا السبب.

وصف دي توكفيل المسيحية الأميركية على اختلاف طوائفها ومذاهبها بأنها جمهورية وديمقراطية[34] بسبب التاريخ الذي خلّفته وراءها في الصراع على الحرية الدينية في بلادها. ويشمل ذلك الكاثوليكية الإيرلندية الغالبة على كاثوليكية أميركا، والقادمة هي أيضًا من صراعٍ على الحرية الدينية والاستقلال في إيرلندا. وخصّص دي توكفيل فصلًا كاملًا ومهمًا في كتابه الديمقراطية في أميركا بعنوان «التأثير غير المباشر للآراء الدينية في المجتمع السياسي في الولايات المتحدة». وكتب يقول: «لا تؤدي الديانة في أميركا دورًا مباشرًا في حكم المجتمع، لكن مع ذلك يمكن اعتبارها أولى المؤسسات السياسية في تلك البلاد لأنها وإن كانت لا تفشي ذائقةً للحرية فإنها تسهّل استخدام المؤسسات الحرة»[35]. فالدين يمكنه أن يلجم الحرية من دون أن يدمّرها لأنه لا

---

(33) Tocqueville, *Democracy in America*, II, 1, ii, pp. 712-713 and II, 1, v, pp. 743-745.

(34) Tocqueville, *Democracy in America*, I,2, ix, p. 467.

(35) Tocqueville, *Democracy in America*, I, 2, ix, p. 475.

يحكم بشكل مباشر. هذا بالطبع في حالة فصل الكنيسة عن الدولة. والدين في هذه الحالة يلجم الحرية، بمعنى أنه يمنع المجتمع من التذرر الكامل والانزلاق إلى الأنانية والنفعية بلجم سلوك الأفراد وتقييده، لكن من دون أن يكون هذا التقييد سلطويًا لأن الدين في هذه الحالة لا يحكم. المسألة إذًا مسألة تقرير لا مسألة سلطة أو امتيازات سياسية. فما يمكن أن يقيّد الإنسان في ظروف الحرية هو الأخلاق. القانون يسمح للأميركيين بفعل «كل شيء» والدين يمنعهم من ارتكاب أفعال متسرعة أو غير عادلة[36]. كلما قلّ ضبط الدولة لسلوك الأفراد ازدادت أهمية الضبط الذاتي، ويصبح السؤال المثار هو الظروف الاجتماعية لممارسة الحرية ودور الدين فيها.

انقسمت المسارات التي تطوّرت من هذا الصنف من الليبرالية برأيي إلى تفرعات مختلفة. والنمط الذي يبني حماية الحرية على مؤسسات أهلية قائمة، هو تيار أكثر تفهمًا لحقوق الناس الثقافية والدينية كجماعات (طوائف)، وممارسة الانتماء إليها في المجال العام كجماعات الهوية (إذا استخدمنا مصطلحات الديمقراطية الأهلية). ولم يبقَ منه في الغرب برأيي إلا حالات يطبّق فيها جزئيًا، لأن الديمقراطيات الليبرالية باتت تقوم أساسًا على حريات الفرد وحقوقه وحمايتها بآليات قانونية ودستورية وحق الاتحاد، بما فيها إقامة المؤسسات والاتحادات والجمعيات الوسيطة، ويؤكد هذا النمط بدرجة أكبر الحريات الدينية الفردية، وحق الفرد في اختيار أن يكون وألا يكون عضوًا في طائفة.

تحققت فلسفة التنوير السياسية، ولا سيما فكرة سيادة القانون والحق الطبيعي وحرية الفرد عند جون لوك في إعلان الاستقلال الأميركي. وبدا أن مثل هذه البداية التكوينية الطابع في بلد «جديد» أسهل بكثير من ولادة الجديد من خلال القطع مع الماضي بأعرافه وتقاليده الراسخة في أي دولة أوروبية من الدول التي نشأ فيها الفكر الذي استوحيت منه هذه المبادئ. وعاد هذا الفكر من موقعه المكين في أميركا وأثّر مجددًا وبشكل مختلف في القارة الأوروبية، بعد أن أصبحت هذه الأفكار قوة سياسية.

---

(36) Tocqueville, *Democracy in America.*

في الولايات المتحدة لم يستخدم الآباء المؤسسون مصطلح الليبرالية، ولا الأحزاب الحاكمة لاحقًا. وارتبط المصطلح إلى حد بعيد بالديمقراطيين الراديكاليين الذين يريدون، على نمط توماس باين، الجمع بين الحرية كما هي عند لوك ومبدأ المساواة والديمقراطية عند روسو. واستُخدمت الليبرالية لاحقًا في وصف من يدعون إلى دور أكثر فاعلية للدولة في تحقيق العدالة الاجتماعية، أي عكس مفهوم السوق الحرة. ومن مفارقات التاريخ والسياسة هذه، أن في الدولة التي اعتمد دستورها على فكر لوك، وعلى مبادئ الليبرالية الديمقراطية، يُستخدم مصطلح الليبرالية في وصف من يريدون دورًا تدخليًا أكبر للدولة، أي عمليًا في وصف اليسار. لكن مضمون الفكر من وراء إعلان الاستقلال الأميركي في موضوعات الحريات المدنية والدين ليبرالي بامتياز، باعتباره الحريات المدنية والحقوق الفردية قيمًا مركزية، واعتباره الدين ليس من شأن الدولة، وليس من حقها تأسيس مذهب أو كنيسة، أو الانحياز إليه، كما ليس من حقها التدخل في عقائد الناس الدينية.

لكن الآباء المؤسسين وكتّاب إعلان الاستقلال الأميركي والدستور والتعديلات الأولى عليه آمنوا بدور للدين في المجتمع الحر بقدر ما آمنوا بفصل الكنيسة عن الدولة. ونحن نجد أن توماس جفرسون يعتبر الحريات غير ممكنة إذا لم يؤمن بها المواطنون إيمانًا عميقًا. فهو يتساءل سجاليًا في ملاحظاته عن ولاية فيرجينيا التي سبق أن اقتبسنا منها «هل يمكن اعتبار حريات أمّة ما مضمونة إذا أزلنا عن أفرادها الأساس الواثق الوحيد وهو القناعة القائمة في عقولهم أن هذه الحريات هي هدية من الله، وأنه لا يجوز المس بها من دون استثارة غضبه؟»[37].

مع أن دي توكفيل لا يقتبس من جفرسون إلا أن هذا كان انطباعه الأساس من تجربته لدى كتابة مؤلّفه المهم الديمقراطية في أميركا. اعتقد دي توكفيل أن من غير الممكن وجود مجتمع لا يؤمن فيه البشر إيمانًا راسخًا بأفكار وعقائد (Dogmas). وتتطرّق هذه العقائد إلى البيئة الطبيعية والاجتماعية والإنسان

---

(37) Thomas Jefferson, *Notes on the State of Virginia*, Ed. with an Introduction and Notes by William Peden (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1954), p. 163.

والقيم، أو إلى جزء من هذه العناصر، ومن دونها لا يمكن القيام بفعل مشترك. كما اعتقد أن الدين هو أفضل أشكال هذا الإيمان بالنسبة إلى الأغلبية من البشر. فالعلم ضروري، وثمة حاجة إلى أن يمارَس بشكل دائم، لكنه من نصيب فئة صغيرة من الناس. أما الباقون فيحتاجون إلى الدين لأنه الوحيد الذي يجيب عن أسئلة وجودية ومعنوية كبيرة ومهمة بالنسبة إلى الإنسان ويشكّل موجّهًا للفعل[38]. والأفكار العامة والعقائد التي يؤمن بها البشر يمكنها أن تُخرج الإنسان من الخاص إلى العام. وحده الدين، من منظوره، يمكن أن يجذب الأغلبية الساحقة ويخرجها من اهتماماتها الصغيرة والضيقة، ويساعد الأفراد في التغلب على عزلتهم كأفراد. وإذا ما تزعزع الإيمان الديني فإن الإنسان يفقد طريقه في حالة توافُر حرية القرار لديه. ومن هنا فإن هؤلاء التائهين ينصّبون على أنفسهم سيدًا، لأنه لا يمكنهم أن يمارسوا حريتهم من دون إيمان. وهو توقُّع ذكي برأينا لنشوء الدكتاتوريات العلمانية التي تقوم على تقديس الشخصية في القرن العشرين. ومن هنا عبّر دي توكفيل عن شكه في «أن الإنسان يمكنه أن يتحمّل استقلالية دينية كاملة وحرية سياسية كاملة في الوقت ذاته...». وقاده ذلك إلى الاستنتاج أن الإنسان «إذا لم يكن لديه إيمان فلا بد من أن يخدم (المقصود يخدم الآخرين، أي يُستعبَد - المؤلف)، أما إذا كان حرًا فلا بد من أن يؤمن»[39]. ويمكننا اعتبار هذه الجملة من أقوى ما قيل في تاريخ الفكر عن حاجة الإنسان الحر سياسيًا إلى عقيدة قوية راسخة كي تكون له بوصلة معنوية يقارب بها واقعه وقراراته وأحكامه، وأنه في حالة عدم توافرها يصعب على الناس ممارسة الحرية ويبحثون عن «سيد» أو مستبد يوجههم ويتخذ القرار بدلًا منهم. وفي سياق عصره لم يتمكن دي توكفيل من تخيّل بديل من الدين للقيام بهذه الوظيفة بالنسبة إلى الأغلبية الساحقة من السكان.

هذا ما لم يره باحث ومفكر ليبرالي معاصر أنتج أفكاره في نهاية القرن العشرين هو ريتشارد رورتي (Richard Rorty) (1931–2007) الذي رأى

---

(38) Alexis de Tocqueville, «The Source of Beliefs among Democratic Peoples,» in: Tocqueville, vol. 2, pp. 713-725.

(39) المصدر نفسه، ص 745.

أن المجتمع الليبرالي ازداد قوة مع انحسار الإيمان الديني[40]. إذ اعتقد دي توكفيل أن مرحلته (يقصد في الغرب طبعًا) هي مرحلة الديمقراطية وانتشار قيم المساواة. وأن فكرة المساواة بين البشر تعني أن يرى كل إنسان نفسه ندًا، وأن يهتم بقضاياه الخاصة بشكل مبالغ فيه. في حين أن الدين (والعقائد عمومًا) توحي للناس بميول مختلفة تمامًا. ويجب أن يحافظ الناس على الدين في ظروف المساواة، كي يرفعهم فوق ظرفهم اليومي الخاص. وهذا ما تقوم به برأيه حتى «أسوأ الديانات». وهناك فائدة كبرى للإيمان بإله واحد وبوحدة الجنس البشري وبالقيم المترتبة عن ذلك. وكي يتمكن الدين من القيام بهذا الدور الأخلاقي المعنوي في عصر التنوير، لا بد له من أن يحدد نفسه في دائرته، ولا يجوز أن يتجاوزها إلى مجالات ما عادت من اختصاصه. وإذا فعل ذلك فإن الناس لن تصدقه في أي حال. وهنا يتطرّق دي توكفيل مباشرة إلى الفرق بين المسيحية والإسلام. إذ كتب يقول: «إن محمدًا وضع قواعد مدنية وسياسية إضافة إلى العقيدة الدينية. أما الإنجيل ورسله فلم يفعلوا ذلك بل اهتموا بعلاقة الإنسان بالله» وما يترتب عنها من فرائض أخلاقية سلوكية، ولذلك، تابع يقول: «إن الديانة الأولى لا يمكنها أن تسود في أزمنة التنوير والديمقراطية، في حين أن الثانية يمكنها أن تسود في هذه الأزمنة كما في غيرها»[41]، أي إنه شكّك في قدرة الإسلام كدين على السيادة في أزمنة التنوير والديمقراطية لأنه تضمن قواعد في إدارة المجتمع والسياسة، وبالتالي ليست لديه المرونة الكافية التي تبديها المسيحية التي لا تمتلك قواعد من هذا النوع. وسوف نناقش هذا الموضوع في جزء آخر من هذا الكتاب.

في القرن التاسع عشر تحولت الليبرالية عمليًا إلى الاعتقاد بضرورة تحييد الدولة في الشأن الديني، كما أنها توقعت من الديانات المتوائمة معها أن تقبل حقيقة الديانات الأخرى النسبية. وكردة فعل على انتشار مثل هذه الأفكار، إضافة إلى حركات أخرى مثل الاشتراكية وغيرها من التيارات السياسية الفكرية و العقائد التي اعتبرتها الكنيسة منافسة لها على ضمائر المؤمنين، أعلن البابا

---

(40) Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1989), p. 85.

(41) Tocqueville, *Democracy in America*, vol. 2. pp. 746-747.

بيوس التاسع في عام 1864 جدول الأخطاء (Syllabus Errorum)[42]، وتضمنت القائمة محتويات من وثائق باباوية سابقة وبنت عليها مواقف من الأيديولوجيات والحركات الفكرية المعاصرة لها في القرن التاسع عشر التي اعتُبِرت خطرًا على الدين والمجتمع، ومنها إدانة اعتبار العقل مرجعًا للحكم بين الخير والشر والحقيقة والخطأ من دون العودة إلى الله، ورفض الفصل المطلق بين الكنيسة والدولة. ودان الدعوات التي تطلب من الكاثوليكية التصالح مع وجود حقائق في المذاهب المسيحية الأخرى. وانتقد بشكلٍ قاطع الاشتراكية والشيوعية والجمعيات السرية والليبرالية. ورفض بشكلٍ واضح اعتبار الدين شأنًا خاصًا في ظل سيادة دولة عديمة الدين.

في القرن التاسع عشر نفسه أدت الاكتشافات العلمية إلى التعرف إلى تاريخية الظواهر الطبيعية والإنسانية، وذلك في مكتشفات داروين التي بيّنت أن للطبيعة تاريخًا. وأدى انتشار «العقلية» العلموية إلى محاولة تحويل المنهج العلمي إلى ما يشبه الأيديولوجيا، في حالات مثل كونت وماركس وغيرهما من روّاد تطبيق المنهج العلمي ليس في فهم الواقع فحسب بل أيضًا في تحديد غايات البشر، وهي التي كانت دائمًا مهمة الأخلاق. وتعرّفنا إلى اتجاه مضاد عند نيتشه يرى قيمًا في أساس الافتراضات العلمية والمصطلحات الفلسفية كلها، مثلما تطرّقنا سابقًا إلى مأزق التنوير ومأزق فكرة التقدم.

لم تكن فكرة التنوير بمعنى الرهان على المعرفة وعلى محاربة الجهل حكرًا على الأيديولوجيات العلموية التي أدت إلى الفكر الشمولي في بعض الحالات، بل تبنّتها الليبرالية أيضًا، لكنها سارت بها باتجاه آخر تمامًا، هو ضرورة نشر التعليم و«أخلاقية» العلماء كي ينشأ الإنسان القادر على تحمل «عبء» الحرية والمواطنة، وعلى تحمل مسؤولية الاكتشافات العلمية. ومن روّاد هذا النمط من التفكير أحد روّاد الليبرالية الإنسانية (Humanist Liberalism)، كما تُسَمّى أحيانًا، جون ديوي (John Dewey) (1858–1952) الفيلسوف

---

(42) تترجم كلمة Syllabus إلى العربية عادة في الجامعات كمخطط أو خلاصة لمساق أكاديمي، وفضّلت هنا استخدام كلمة جدول لأن المقصود هو قائمة موجزة أو محكّمة.

الأميركي البراغماتي[43] الليبرالي الذي اعتبر نشْر المعرفة والتفكير العلمي الضمانَ لاستمرار تطوّر الليبرالية.

حاول ستيفن روكفلر في كتابه عن سيرة جون ديوي إثبات أن من غير الممكن تجاهل نشأته في بيت مسيحي متدين بالمعنى الأخلاقي للكلمة، وفي ثقافة الكنيسة الأبرشية (أو المجمعية) (Congregational Church) المعروفة باهتمامها بقضايا العدالة الاجتماعية حينذاك. كما أنه تأثّر بفلسفة هيغل والفلسفة المثالية الرومانسية بشكل عام، لكنه أخذها في اتجاه رؤية العلم والمؤسسات الاقتصادية والديمقراطية كتجسيدٍ لمملكة الله[44]. وحين تخلّص ديوي من الصحوات الدينية كلها شمل ذلك البقاء على مسافة من المثالية والفلسفات الميتافيزيقية عمومًا. وبدأ بالتركيز على الديمقراطية بنموذجها الإجرائي كمثالٍ يجدُر أن يُصبى إليه. ويقول روكفلر إن ديوي لم يستخدم كلمة الله في مؤلفاته كلها بين عامي 1897 و1934. وعندما استخدم كلمة الله في عام 1934، يقول روكفلر، أصيب أصدقاؤه من أتباع الفكر الأنسني بالصّدمة. لكنه عاد إلى استخدام المفردة بعد ذلك العام في إطار تعبيره عن ضرورة وجود إيمان مشترك بين الناس تشترك فيه الديانات كلها، حيث يعبّر هذا الإيمان عن اتحاد القائم الراهن بالمنشود والمأمول، وترجمة ذلك في السعي إلى الأفضل. وشرح هذا بالقول إنه يستخدم كلمة الله في التعبير عن القوى الاجتماعية التي تعمل للأفضل في زمانٍ ومكانٍ محددين[45]. واختار أن يكرّسَ جهدَه للدفاع عن الديمقراطية وحقوق الإنسان بشكل عام، وللتربية أيضًا التي تؤكد أهمية العلم والتنشئة اللازمة للديمقراطية. والأمران يتقاطعان عنده في العقلانية والأخلاق اللازمة لممارسة الديمقراطية أيضًا.

كانت وجهة نظره أن العقلانية السياسية ممكنة إذا أخذت العلوم الطبيعية

---

(43) هو لم يسمّ فلسفته كذلك بل سمّاها أداتية (Instrumentalism) من بين أسماء أخرى، لكنه اعتبر براغماتيًا مع وليم جيمس وتشارلز بيرسي الذي صك مصطلح البراغماتية.

(44) Steven C. Rockefeller, *John Dewey: Religious Faith and Democratic Humanism* (New York: Columbia University Press, 1991), p. 167.

(45) المصدر نفسه، ص 467.

أنموذجًا لها[46]، لأن هذه العلوم هي الأنموذج الأفضل للتفكير العقلاني السليم وأخلاقياته أيضًا؛ وأن مأزق التنوير يتطلب الانتقال إلى درجة أرقى من العقلانية العلمية لا الانتقال إلى اللاعقلانية أو إدارة الظهر لها. وربط الليبرالية الكلاسيكية بالسوق الحرة وتحديد سلطات الحكومة والدولة، لكنها برأيه أهملت التنشئة والتربية لتكوين المواطن الديمقراطي، أي القادر على المشاركة في السياسة والمؤهل لذلك من دون المس بالمبادئ الديمقراطية، كما دعا إلى عدم إهمال الدور الاجتماعي للدولة.

لم يستبدل ديوي الفردية بالأهلية النخبوية، لكنه لم يوافق على أن التحرر السياسي وإزالة القيود السلطوية عن العقل والممارسة يكفيان لتحرير الإنسان. واعتبر أن الاعتقاد بطبيعة إنسانية عاقلة حرة، وأن كل ما يجب فعله لتحقيق الديمقراطية هو إطلاق العنان للحرية اعتقادٌ خاطئ[47]. وأصل المغالطة كامن في رؤية الإنسان كمزوَّدٍ بشكل طبيعي بالحقوق والكفاءات اللازمة لممارستها. لذلك علّق أهمية كبرى على التنشئة في ظروف اجتماعية تمكّن من ممارسة الحرية، مثل التربية المدرسية ودور المجتمع المدني في التربية[48].

أكّد ديوي حيادية العلم وأنه ليس المسؤول عن الشرور الناجمة عن استخدامه بل البشر هم المسؤولون، وأن الكوارث فعلًا حصلت نتيجة تطوّر العلوم المؤثرة في الطبيعة من دون تطوير عادات العقل (Habits of The Mind) وترك هذه الأخيرة للتقاليد والعقائد. فلم ينتشر التفكير في العقل السليم مع تطور العلوم. وليس صحيحًا برأيه أن العقل هو الذي يتصدر المرحلة كي تستحق أن تسمى عصر العقل. وهذا موقف معارض تمامًا لما تعرّفنا إليه حتى الآن في نقد التنوير. فالمشكلة لا تكمن في التفكير العقلاني، بل في عدم انتشاره في المجتمع على الرغم من التطور العلمي، وبالتالي نشوء فجوة بين تطور

---

(46) John Dewey, *Philosophy and Civilization* (New York: Capricorn Books, 1963), pp. 23-25.

(47) المصدر نفسه، ص 278.

(48) لديوي كتب عدة في فلسفة التربية وعلم نفس التربية وفي التربية كمهنة من أهمها: *My Pedagogic Creed* (1897), *School and Society* (1900), *The Child and the Curriculum* (1902), *Democracy and Education* (1939).

القدرات التكنولوجية في مجتمع ما، واستمرار سيطرة العادات والتقاليد البالية على فكر أغلبية هذا المجتمع.

اعتبر نقّاد الليبرالية التأسيسية[49] مثل رورتي موقف ديوي هذا من العقل موقفًا إيمانيًا على الرغم من أن موضوع الإيمان هنا هو العقل والذكاء الإنساني. كما أن ثمة حلقة مفرغة هنا، أي إنه إذا كان الناس يريدون استخدام التكنولوجيا فلا بد من أن يمروا بتحول أخلاقي بالتنشئة كي يرتفعوا إلى مستوى الآثار المترتبة عن هذا التأثير الكبير في الطبيعة. وإذا أرادوا المرور بمثل هذا التحول الأخلاقي بالتربية والتنشئة اللتين تغيران عادات العقل، لا بدّ من أن يستخدموا المكتشفات العلمية والتكنولوجيا. تبدو هذه المحاججة مثل حلقة مفرغة. لكن ديوي يتكلم على أخلاقية قائمة برأيه فعلًا، ويمكن نشرها، وهي التي يسمّيها أخلاقية علمية (Scientific Moral). وهي الأخلاق التي يتحلى بها الباحثون كي يتمكنوا من الوصول إلى نتائج صحيحة، إذ يفترض أن تتوافر لديهم مقاربة معينة تجعلهم قادرين على الحكم بموضوعية. ومن مكوّناتها الاستقامة والإنصاف في التعليل، والتعاطي مع الحقائق بمعنى الموازنة الحقيقية والصحيحة بين المعطيات، وإخضاع الميول الذاتية للحقائق اليقينية، والاستعداد لمشاركة الآخرين في نتائج الأبحاث كي يتطور العلم[50]. هذه الأخلاقيات التي يتمتع بها علماء الطبيعة ليست هي المنهج العلمي، بل الأخلاقيات اللازمة للتعامل معه. وهي نوع الأخلاقيات التي يجب تنشئة المواطن عليها حتى يكون قادرًا على ممارسة الديمقراطية، وكي يصبح من الصعب خداعه بـ «البروباغندا» والإغراءات والنفاق وغيرها.

---

(49) التأسيسية وصف للفلسفات العقلانية التي تعتمد على أسس ثابتة يقينية وتنطلق منها في صنع المنظومة الفلسفية، وتنتهي إلى تأكيد استقلال العقل والإيمان بقدرته انطلاقًا من هذه الأسس اليقينية. وينطبق ذلك أيضًا على المنظومات الأخلاقية. التأسيسية العقلانية بدأت بديكارت وأصبحت هي أيضًا نقطة انطلاق كانْت، ووصلت إلى العقل المكتفي بذاته عند كوندورسيه وصولًا إلى كونت. ولهذا فإن تعريف التنوير عند كانْت في مقالته المعروفة التي سبق أن تطرقنا إليها «ما التنوير؟» هو خروج العقل من حالة الوصاية، أو ما سمّاه بالقصور المفروض ذاتيًا. كانت الخطوة الأولى إذًا هي العقل المكتفي بذاته. أمّا الخطوة الثانية فتمثلت في اعتبار العلم الطبيعي مفتاحًا لدراسة المجتمع أيضًا، كما نجدها عند هوبس ولوك ودالامبير وغيرهم.

(50) Dewey, p. 148.

لم يكن ديوي معاديًا للدين، لكنه آمن بقوة بضرورة خروج الدين من المجالات التي يدخلها العلم. ولا مشكلة لديه مع الإيمان الديني، لكنه يعتبر تاريخ الدين مليئًا بالخرافات والتشوّه الأخلاقي والعنف والخوف من المجهول. ولا شك عنده في أن العلم هو العلاج لهذا الخوف الأخير. ورأى أن أمل الناس الحقيقي الفعلي الممارس يجب أن ينتقل من الدين باعتباره اتحاد الراهن بالمثالي والواقع بالأمنيات، بما في ذلك من غيبيات، إلى العلم؛ لا مجرد العلم، بل العلوم الاجتماعية التي تسير على هدي العلوم الطبيعية منهجيًا، والقادرة على تخطيط المجتمع والسياسات بشكل علمي. لكنه مثل فلاسفة براغماتيين آخرين اعترف بوجود التجربة الغامضة مع المقدس في حياة البشر (ومنهم أيضًا وليم جيمس الذي سبق أن تطرّقنا إليه في معالجتنا الظاهرة الدينية بشكل عام في الجزء الأول من هذا الكتاب). وليست مصادفة أنه يقصر جوهر الدين على التجربة الغامضة مع الغيب. ومثل وليم جيمس اعتقد أن الإيمان بشيء هو مقدمة لفعلٍ ما. واعتقد مثل غيره من العلماء الذين سلّموا بوجود تجربة غيبية دينية يمرّ بها الإنسان، إن هذه التجربة يمكن دراستها بإخضاعها للبحث. والمطلوب هو تحرر الإنسان من قوى خارجية تتحكم بأفعاله؛ وعودة الإنسان إلى المسؤولية عن أفعاله. إن مسؤولية الإنسان عن أفعاله وقيادة العقل لهذه الأفعال هي الحرية. وطبعًا لا يستخدم ديوي لفظ العلمنة في هذا السياق، لكننا نعتقد أن هذا هو ما يقصده البراغماتي الليبرالي بعلمنة الوعي. إنها عودة الإنسان إلى تحمّل مسؤوليته عن أفعاله بقيادة العقل والتحرر من الخضوع لقوى الغيب.

ثانيًا: في العلمانية الليبرالية الحديثة ونقّادها

يمكن اعتبار جون رولز (John Rawls) (1922–2002) من أبرز المنظّرين الليبراليين المتأخرين، لأنه تميز من الليبراليين الذين سبقوه في وضع الحريات ضمن نظرية شاملة في العدالة، حيث تضمن العدالة ممارسة القيمة العليا لليبرالية، أي الحرية. وإذا كان ثمة تقليدان في الديمقراطية الليبرالية التعددية أحدهما أكثر تأكيدًا لعنصر الحرية ومستمد من التقليد الإنكليزي، وآخر أكثر تأكيدًا للمساواة ومستند إلى التقليد الفرنسي، فإن فكر رولز محاولة للتوفيق بين التقليدين. كما أن فكره تبلور من خلال نقد المنفعية الذي يذكر بنقد كانْت وتأكيده

تعدد مصادر السعادة الممكنة، وأن المنفعة الفردية ليست مصدر السعادة الأكيد بالنسبة إلى كل شخص، كما أنه لا يجوز بناء الأخلاق على المنفعة.

انجذب رولز تمامًا إلى تأسيس كانت العقلاني للأخلاق. وتعتمد أفكار رولز في شأن القرار الأخلاقي على البداهة أو الإيمان، أو على كليهما. وليبراليته حرة تبدو كأنها لا تقف على أسسٍ ميتافيزيقية. لكنها في الحقيقة تفترض بشرًا متساوين وأحرارًا. كما تفترض حالةً أصليةً. وهو ما يرسيه في نظريته في العدالة. وتقوم الحالة الأصلية النظرية عند رولز على رغبات موجودة عند البشر تتطلّب تلبيتها التعاون مع الآخرين، كما تتطلب عقلانية تمكّن من الاختيار بين غايات مختلفة، وحسًّا بالعدالة، وقدرةً على صوغ أفكار عما هو حسن.

لتأسيس النظرية احتاج رولز إلى فكرة العقد الاجتماعي باعتبارها نظرية تفسيرية افتراضية، كما احتاج إلى نقاط انطلاق ثابتة مسلّم بها. في كتابه **نظرية في العدالة** (1971)، اتخذ رولز موقفًا فلسفيًا تنويريًا واضحًا بادعائه أن العدالة للمؤسسات الاجتماعية هي مثل الحقيقة بالنسبة إلى المنظومات الفكرية[51]. ويمكن القول إن رولز يؤمن بالعدالة إيمانًا قويًا، لكنه إيمان ضمن حدود العقل. وكان توجه رولز بالمجمل توجهًا يعتمد على افتراض مسلّمات تعاقدية مثل أن الدولة هي مجتمع من الأفراد الأحرار المتساوين في الحقوق أمام القانون والمنخرطين في تعاون اجتماعي؛ والعدالة في حالتهم هي الإنصاف في توزيع المنافع في ما بينهم، وهي عدالة متعلقة بالبنية السياسية الأساس للدولة. والشرط لهذا كله الافتراض أن الأشخاص الأحرار يتمتعون بملكتَين أخلاقيتَين: «الحس بالعدالة، وهي القدرة على التطبيق والعمل انطلاقًا من مبادئ العدالة السياسية التي تعين الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي»؛ والقدرة على تكوين مفهوم للخير وحيازته، حيث يمكن مراجعته ومتابعته كمجموعة من الغايات النهائية والمقاصد التي تحدد مفهوم الشخص لما هو قيم في الحياة[52].

---

(51) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1971), pp. 3-4.

(52) جون رولز، **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل؛ مراجعة ربيع شلهوب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 112، وعزمي بشارة، «مداخلة بشأن العدالة: سؤال في السياق العربي المعاصر»، **تبيّن**، السنة 2، العدد 5 (صيف 2013)، ص 21.

نظرية في العدالة هي نظرية في الخير الاجتماعي. وهو في كتابه الليبرالية السياسية (1993) لا يفترض قبولها أو قبول أي نظرية أخرى، بل قبول قواعد اللعبة السياسية التي تشملها وغيرها من النظريات والأيديولوجيات ووجهات النظر[53]. ففي مقدمة كتاب الليبرالية السياسية، يبدو رولز أقرب إلى اللاأسسية (Anti-foundationalism) التي تعود ملامحها الأولى إلى ديوي، أي عدم الاستناد إلى مسلمات تنويرية في شأن طبيعية الإنسان وحريته الطبيعية وعقلانيتة وغيرها كمنطلق تؤسس عليه الليبرالية السياسية[54].

هذا ما يميز ليبرالية رولز السياسية من ليبرالية جون لوك وجون ستيوارت ميل وإيمانويل كانْت، وحتى من رولز نفسه في كتابه نظرية في العدالة. تتجنّب ليبرالية رولز في كتاب الليبرالية السياسية أن تؤسس نفسها على أسس عقلانية مفترضة سلفًا، أو على الطبيعة الإنسانية. يقول رولز إن الليبرالية السياسية ليست قائمة على فلسفة التنوير[55]، وهي لا تحتقر غير الليبراليين، ولا تحاول تثقيفهم أو تعليمهم. ويمكن الليبرالي السياسي أيضًا التساؤل: هل من الضروري جعل غير الليبراليين ليبراليين؟ وهذا يعني أن الليبرالية السياسية لا تقوم على نظرية في العدالة بشكل حصري، فهي اجتهاد في ذلك، بل يمكن أن تكون إحدى الإمكانيات في إطار إجرائي يشملها ويشمل غيرها.

السؤال الأهم الذي يبرز هنا في سياق تعددية العقائد والفلسفات الشاملة هو كيف يمكن أولئك الذين يؤمنون بعقيدة دينية مؤسّسة على سلطة دينية مثل الكنيسة والنّص والتوراة والكتاب المقدس وغيرها أن يكون لديهم الفهم والمرونة السياسية اللذين يمكّناهم من دعم نظام ديمقراطي[56]؟ ما يهمّ رولز هنا هو أن يكون هؤلاء متساوين في الحقوق حتى لو كانوا غير ليبراليين، وأن

---

(53) J. Judd Owen, *Religion and the Demise of Liberal Rationalism: The Foundational Crisis of the Separation of Church and State* (Chicago: University of Chicago Press, 2001), pp. 102-103.

(54) سوف نعود إلى هذا الموضوع لاحقًا، لكن يهمنا هنا أن نؤكد أن النزعة اللاأسسية لم تبدأ في فكر ما بعد الحداثة عند رورتي أو غيره ممن حاولوا جر الفلسفة البراغماتية الليبرالية إلى خطاب ما بعد الحداثة.

(55) John Rawls, *Political Liberalism*, John Dewey Essays in Philosophy; no. 4, Expanded ed. (New York: Columbia University Press, 1996), p. xviii.

(56) Rawls, *Political Liberalism*, pp. xxxviii-xxxix.

يجري احترامهم كعقلانيين، أي افتراض العقلانية عند التعامل معهم، حتى لو كانوا «غير عقلانيين» والاتفاق على شرط واحد ووحيد هو تنظيم مبادئ الحياة السياسية.

يرى رولز أنه بموجب المبدأ الليبرالي لا تحدّد نوعية الإنسان بطريقة حياته أو أصدقائه أو ما يعتبر عزيزًا عليه، وكلها أمور مهمة، لكن بقدرته على اختيار غاياته وأهدافه. ويجب أن يُنظّم المجتمع بشكل محايد تمامًا في ما يتعلق بالآراء الجيدة أو غير الجيدة عند تحديد الإنسان غاياته وأهدافه، فهذا حقه في الاختيار، وهنا مكمن الحرية. ليس لليبرالية السياسية موقف في شأن غايات الإنسان وأهدافه، ما يهمها هو أنها تضمن للجميع حق الاختيار. وتطبيق العدالة عند رولز هو حماية لهذا الحق في الواقع. «الشخص الأخلاقي هو ذاتٌ لها أهداف اختارها هو، وتفضيله الأساس هو للشروط التي تُمكّنه من تأطير نمط الحياة الذي يُعبّر عن طبيعته كحر وعقلاني ومتساوٍ قدر ما تسمح به الظروف»[57]. وتوفير الشروط التي تسمح بتوفير هذا الحق هو العدالة. وهذه هي العلاقة الحقيقية بين كتاب نظرية في العدالة وكتاب الليبرالية السياسية، وعمومًا بين العدالة الاجتماعية وتحقيق الحرية.

في آخر كتبه، تاريخ الفلسفة الأخلاقية، وهو الكتاب الذي يبحث فيه عن تأسيس الليبرالية، نجد أن هذا المفكر العلماني قطعًا يشرح أن بعض أنواع الإيمان الديني قد يشكّل أساسًا لاحترام الحرية[58]. موقف رولز قاطع ضد التديّن غير المتسامح مع الآخرين، ولكنه لم يدع إلى خصخصة الدين، إذ رأى أن له دورًا في العموم وكذلك في صنع التوافق السياسي. وهذا يذكّرنا بمقولة أن الليبرالية كفكر قائم بذاته لا تتحدث بالأصل عن فصل الدين عن السياسة، وأن هذه الفكرة «جاءت إلى الليبرالية من الفضاء العلماني، لكن الماهية البنيوية لليبرالية لا تفترضها بالضرورة. وهي مضطرة بحكم منطلقاتها أن تقر نظامًا ديمقراطيًا منفتحًا لا يقوم على مبدأ «إقصاء» أحد عن الحياة السياسية والاجتماعية، ولا

---

(57) Rawls, *Political Liberalism*, p. 560.

(58) Peter Berkowitz, «John Rawls and the Liberal Faith,» *Wilson Quarterly*, vol. 26, no. 2 (Spring 2002), p. 61.

يناهض على وجه التحديد نظامًا سياسيًا يستلهم الدين أو يجعل لنفسه مرجعية دينية...»[59]، ما دام لم يتناقض تفسيرها مع الحريات والحقوق الليبرالية.

أثارت أفكار رولز مرة أخرى ذلك النقاش القديم المعروف الذي سبق أن أشرنا إليه وهو نقاش الديمقراطية الأهلية مع الديمقراطية الليبرالية، إذ يرى بعضُ المفكرين أن المواقف الأخلاقية والأهداف والغايات الإنسانية عمومًا لا يجري اختيارها بشكل عقلاني، بل يجد الإنسان نفسه يتخذها بقوة تجرّه إليها. وأن هذه الأخلاق كامنة في التقاليد وفي الجماعة البشرية، وبالتالي في تكوين الفرد المنتمي إليها، لا في حرية الفرد في الاختيار. وربما تقاطعت هذه الأفكار الأهلية مع بعض تنظيرات ما بعد الحداثة من منطلق مختلف.

يفهم رورتي الليبرالية كعلمانية وغير دينية في جوهرها، إن لم تكن إلحادية في أسسها. إنها ريبية تجاه الدين، لكنها تتسامح معه في نوع من التسوية، وهذا يعني أن التعددية قائمة أساسًا على تسامح وتعايش عقليات وذهنيات وثقافات، من بينها ثقافة مسيطرة تتسامح مع الأخريات. أما رولز فمصمّم على أن الليبرالية ليست تسوية مع الدين[60]، فهي أصلًا ليست معارضة له كي تتوصل إلى تسوية معه. والليبرالية لا تريد أن ترسّخ نفسها كعقيدة فلسفية شاملة، أو متكاملة، لكنه في الوقت عينه يتجنّب الريبية والشك. وهو يبحث عن إجماعٍ أو تقاطع بين الفلسفات والعقائد الدينية عند مبادئ التعددية. وهذا التقاطع يشكّل برأيه أساسًا أكثر ثباتًا ورسوخًا من الشك والريبية واللامبالاة[61]. وبموجب رولز يجب أن تتيح الليبرالية للمتدين أن يحتضنها من منطلقاته هو، وأن تتيح له هذا التفسير. لكنه يريده في النهاية أن يقبل قواعد اللعبة الديمقراطية حتى لو لم يتمكن من تفسيرها بموجب عقيدته، أي بالمفاهيم الدينية. وهذا ما يجرّ عليه نقدًا من ما بعد الحداثيين[62]، لأنه إذا لم يسمح الدين للمتدين بقبول هذه

---

(59) فهمي جدعان، في الخلاص النهائي: مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين (عمان، الأردن: دار الشروق، 2007)، ص 45.

(60) Rawls, *Political Liberalism*, pp. 163 and 171.

(61) John Rawls, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, no. 3 (Summer 1985), p. 250.

(62) Stanley Eugene Fish, *There's no Such Thing as Free Speech, and it's a Good Thing, too* (New York: Oxford University Press, 1994), p. 138.

المبادئ فلا بد من فرضها عليه كأنها عقيدة أخرى، الأمر الذي يتناقض مع الليبرالية ذاتها. يؤكد رولز مبادئ إجرائية تحافظ على الحرية والتعددية ويقبلها الجميع، في حين يرى آخرون أنها في الواقع ثقافة مسيطرة تتسامح وتصنع تسويات. والحقيقة أن رولز انطلق من معرفته بأهمية الدين للمتدين كشخص كان متدينًا في شبابه، ويعرف عدم قابلية الإيمان الديني للتفاوض وإطلاقيته[63].

يرى ناقد مثل ستانلي فيش أن الليبرالية في جميع الحالات لا يمكنها أن تتعامل مع الأفكار المضادة لها، ولا سيما الدينية، من دون أن تتخلّى عن ليبراليتها[64]. وبالنسبة إلى الأصولي تُصبح مهمة الليبرالية الأساس، برأي فيش، قمعَ الدين وإقصاءَه عن المجال العام. هذه مهمة فصل الدين عن الدولة، لا حماية الدين من السلطة بفصله عنها. لكن أمثال فيش لا يقدمون بديلًا من الديمقراطية الليبرالية، بل يفتحونها بنقدهم لتفهّم أكبر لحاجات المتدينين، ولا سيما أولئك الذين لا يرون أن الدين يقدم إليهم توجيهًا للفعل في المجال الخاص فحسب. وفي أقصى الحالات يطالبونها بالتخفيف من غرورها، وأن تتواضع وتقبل أنها عقيدة مفروضة أيضًا، وأن تبحث عن إمكانية تفهم أعمق للمتدين، والبحث عن طرائق كي يُعبّر عن نفسه في المجال العام لا الخاص فحسب. لكنهم لا يقدّمون بديلًا من الديمقراطية الليبرالية التي ينتقدونها.

يطلب رولز من الأصوليين أن يواصلوا الإيمان بما يؤمنون به، وأن ينحّوا ذلك جانبًا في السياسة. لكنه يتجاهل (أو يريد أن يتجاهل) أن هذا السلوك بذاته يتطلبُ تغييرًا في العقيدة، أو في مقاربتها. لكن هذه الفضيلة العظمى المتمثلة بملاقاة الناس في منتصف الطريق والاتفاق على مبادئ العيش المشترك قد تكون أقل أهمية من فضيلة «خلاص البشرية» بالنسبة إلى الأصوليين (أصوليين دينيين أكانوا أم تابعين عقيدةً شموليةً أخرى). وهنا ينشأ صراع لا بد من حسمه لمصلحة ملاقاة العقائد والمذاهب الأخرى على قواعد تنظّم العيش في مجتمع

---

(63) Joshua Cohen and Thomas Nagel, «Introduction,» in: John Rawls, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith: With «on My Religion»*, Edited by Thomas Nagel; with Commentaries by Joshua Cohen, Thomas Nagel and Robert Merrihew Adams (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009), p. 7.

(64) Stanley Eugene Fish, *The Trouble with Principle* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), p. 242.

تعددي، أي إن هذه القواعد التي تنظّم التعددية الديمقراطية، وإن كانت بذاتها خالية من العقيدة، إلا أنها تتطلب من أصحاب العقائد التنازل عن بعض هذه العقيدة المناقض لمبدأ التعددية أو التعايش ذاته في ظل قواعد الليبرالية السياسية، أو تعديله.

الحقيقة أن رولز يريد من النظام الليبرالي أن يحاول قدر المستطاع فحسب، لأن المجال السياسي لا يتطلب الغوص عميقًا في الفلسفات المختلفة، بل يتطلّب مبادئَ للعيش المشترك. ولهذا حين يكتب عن الليبرالية السياسية يمتنع عن مناقشة الأسس الفلسفية لليبرالية، لأن ذلك يخرج عن المجال السياسي الذي في إطاره تعمل الليبرالية السياسية. فهي تقف مستقلة بذاتها عند رولز بغضّ النظر عن الإيمان بأسسها التاريخية والنظرية. إنها قواعد سياسية وسلوكية تبرّر نفسها. ومهمة العقل العمومي حل المسائل المتعلقة بعدم التوافق بين العقائد الشاملة (Comprehensive Doctrines). ولا بد من أن يقبل الجميع واقعَ التعددية المعقولة وفكرتها. والمعقولية (Reasonableness) لا تعني العقلانية (Rationalism) بالضرورة. فأن يكون المرء معقولًا في تصرفاته يعني الاستعداد للانخراط في تعاون منصف مع الآخرين. الشخص المعقول هو المستعد للتعاون مع آخرين بناء على أسس يقبلها الجميع. ويجب التوصل إلى هذا الاتفاق بغضّ النظر عن القناعات. والامتحان الكبير هو شمول الآراء غير الليبرالية والدينية فيه[65]. ومن الممكن أن تكون ثمة عقائد شاملة غير ليبرالية، لكن أتباعها يتّبعون سلوكًا معقولًا (Reasonable). وتنبع معقولية أفراده من قبولهم أسس التعاون المشترك من دون التخلي عن العقيدة[66]. لذلك فإن هذا العقل العمومي لا يعادي أي عقيدة شاملة، دينية أم غير دينية إذا كانت غير متوافقة مع العقل العمومي، ومع الكيان السياسي التعددي. وحتى في هذه الحالة لا يهاجم «حقيقتها» بل عدم معقوليتها. وأكثر من ذلك، من يرفض مبادئ العيش المشترك هو نفسه غير معقول، ولا ينطبق هذا الحكم بالضرورة على فلسفته أو ديانته؛ فهذه الأخيرة لا تهم العقل العمومي.

---

(65) Rawls, *Political Liberalism*, p. xi.

(66) المصدر نفسه، ص 63.

تثبت التجربة أن القول والتنظير هنا أسهل بكثير من التطبيق. فأتباع العقائد الشمولية قد يقبلون تحييد العقيدة والحلول الوسط في حالة هيمنة الموقف الديمقراطي الليبرالي اجتماعيًا، وعلى مؤسسات الدولة. لكن، إذا لم يحصل تحول عقائدي حقيقي عندهم، أي تعديل فعلي للعقيدة باتجاه قبول بعض القيم الليبرالية واحترامها، فإنه يصعب عليهم احترام الإجراءات الليبرالية، وقواعد العيش المشترك في حالة تنامي قوتهم. وهذا يعني أن الصدام آت لا محالة.

لا بد من أن تكون ثمة مبادئ مشتركة تمكّن من المحاججة والحوار قائمة على الحس المشترك[67] (الذي يسمى أيضًا الحس الشائع، وترجم إلى العربية «العقل السليم»). لكن هذا يتطلب أن يكون ثمة إجماع قبْلي (Apriori) في شأن أهمية وجود إجماع على الأقل. وهذا كما يبدو إجماع معطى تاريخيًا في المجتمعات الليبرالية، إنه إجماعٌ تاريخي متعلق بمبادئ الليبرالية. وهذا يعني أن الاكتفاء بمبادئ ليبرالية معلّقة في الهواء لا يكفي؛ وبالحد الأدنى لا بد للنظام الليبرالي من تنشئة مواطنيه على احترام حدود النظام الليبرالي وغاياته، بما في ذلك حريات الآخرين ومبادئ التعددية. وهذا يعني أن قيمة الحرية وقيمة التعددية سابقتان على الإجراء الذي يحافظ عليهما، وعلى الإجماع على هذا الإجراء. وهذه قيم لم تتمكن ليبرالية رولز الإجرائية من تجاوزها على الرغم من التأكيد المتواصل لليبرالية السياسية القائمة بذاتها، والتي لا تحتاج إلى أسس.

تقوم الليبرالية، بحسب فيش، على الاعتقاد بأن الخلاف بين البشر حالة طبيعية، وهي تريد بالتالي أن تجد الصيغة التي تمكّن الناس من العيش معًا. وهذا يعني أنها لا ترفع قيمًا فوق غيرها فحسب، بل تفترض أسسًا طبيعية تقوم عليها. وهي حين تدعو إلى الاتفاق على مبادئ إنما تخرج من سياق الاتفاق على تلك المبادئ التي تهم بعض الناس إلى درجة أنهم مستعدون للموت من أجلها. ثم إن الليبرالية تقرر القيمة المركزية التي يجب الدفاع عنها، وهي الحرية. ويجد فيش مثالًا على ذلك في قضية عائلة متديّنة أميركية توجّهت إلى المحاكم للسماح لابنها بعدم تلقي درس القراءة النقدية للنصوص

---

(67) Rawls, *Political Liberalism*, p. 24.

(Mozart vs. Hawkins County Board of Education). وخسرت القضية في عام 1988 بعد ستة استئنافات اتهموا فيها المدرسة بتجاوز حرية العقيدة التي يؤمنون بها بتدريس ابنهم مادة تتضمن نقدًا لعقائد يؤمنون بها. وانحازت المحكمة إلى موقف المدرسة. وفسّر فيش انحياز المحكمة (الليبرالية) هذا بأنه لا يمكن تجنب التأسيسية لأن الجميع يؤمنون بشيء ما بمن في ذلك الليبراليون[68]، وأنه بالتالي لا وجود لحيادية ليبرالية، ولا وجود حتى لليبرالية عمومًا لأنها تنسف ذاتها عند أول امتحان.

كان النقد النيتشوي واستمراره أساسَ نقد العقلانية الليبرالية المسمى عادةً اللاأُسُسِية أو (Anti-foundationalism)، الذي ينطلق من أن كل ادعاء للحقيقة تعبير عن وجهة نظر جزئية إنسانية أو رؤية متشكّلة اجتماعيًا، ولا يوجد أساس كوني للحكم بين وجهات نظر محتملة في شأن أنظمة الحكم المختلفة. ويطلق هذا النقد أحكامًا من نوع أن «الادعاء الأصلي بأن أساس الليبرالية في الحق الطبيعي والعقل، والادعاء بأنها تحظى بمشروعية كونية هما ادعاء ساذج ومغرور»[69]. وإذا كان «موت الله» هو إعلان نيتشه، فإن هؤلاء يعلنون تارة «موت الحقيقة» وطورًا «موت الدستورية الديمقراطية» وأطوارًا «موت الذات» (Death of The Subject). ووصلت النسبية الثقافية والمعرفية عند بعض ممثلي ما بعد الحداثة إلى طرح فكرة عدم وجود أولوية إبستيمولوجية للعلم على الدين، ولا تفوّق معرفيًا له.

يتمحور هذا النقد في شأن الليبرالية عادة حول زعمها الحياد بين العقائد، وأنها تكتفي بالدفاع عن تعددية هذه العقائد والحريات المدنية من تجاوزات السلطة وتجاوزات الآخرين؛ هذا مع أنها بذاتها قائمة على عقائد تدّعي هي أنها حقائق ومنطلقات عقلانية. كما أن «التعصب» لحرية التعبير في أي موضوع ناجم في النهاية عن إيمان، لكنه إيمان بقدرة البشر على الحوار العقلاني وبناء الرأي على أساسه. ومن دون الإيمان بالعقل ليس لليبرالية ما تقدّمه. ولهذا يجب أن تتواضع الليبرالية العلمانية أمام انتشار الإيمان الديني، ولا سيما في

---

(68) Owen, pp. 133-134.

(69) انظر مراجعة جود أوين لهذه النوع من النقد في: المصدر نفسه، ص 2.

مجتمع حديث مثل المجتمع الأميركي. كانت هذه مقولات نظرية أُخذ بها في كتب شعبوية الطابع لكنها وجدت قبولًا وانتشارًا لدى إعلاميين وسياسيين[70].

لكن، لا شك في أن مواقف وتحليلات نظرية أكثر جدية طُرِحت من نوع أن السيطرة السياسية للعلمانية لا تمثّل التنوير بقدر ما تمثل سلطة أيديولوجية[71]. وهذا صحيح في ما يتعلق بالعلمانية كثقافة لا بد من أن تأخذ الدين وتأثير المتدينين في المجال العام في الاعتبار، وصحيح أيضًا أن التنوير الأوروبي تضمّن كثيرًا من الأبعاد والمركبات الأيديولوجية. وفي المقابل يصح الادعاء أن التنوير نفسه لا يمكن أن يحكم، فهو ليس حزبًا سياسيًا، ولا فئة اجتماعية، ولا حتى تيارًا فكريًا واحدًا، أو مشروعًا فكريًا مكتملًا أو قادرًا على الاكتمال لأنه صيرورة فكرية وليس عقيدة مغلقة. ومن يعتقد أنه ينتقد التنوير إنما ينتقد تيارًا أيديولوجيًا واحدًا فيه، ولا سيما ذلك التيار الذي يؤسس العلمانية على ما يدّعي أنه حقائق كونية.

لذلك، نحن نرى أن هذه الأفكار على جدّيتها لا تكتشف جديدًا، وربما تساهم قليلًا في التخفيف من صلف الادعاء القائم لدى العلمانيين المتطرفين بأنهم يمثلون التنوير. وهذا بحد ذاته مفيد، لأن العلمانية نفسها من دون التعددية السياسية والحريات وغيرها قد تكون غطاءً لتقديس الفرد الدكتاتور، أو لتقديس تجسيدات أسطورية عن الدولة أو الشعب كما تطرحها للناس قوى سياسية أيديولوجية أصولية تسمي نفسها علمانية، وهي في الواقع تستبدل قداسة بأخرى، وعقائد وشعائر وطقوسًا بأخرى.

لكن النقد الذي نتحدث عنه هو نقد لليبرالية، حتى تلك التي تلتزم علمانية إجرائية تمنع سيطرة عقيدة شاملة (دينية أكانت أم دنيوية) على الدولة وتسخيرها ضد العقائد الأخرى، أو في تقييد حريات المواطنين. ويشمل هذا النقد استنتاجات من نوع أن العلمانية لم تَحُل دون استمرار تأثير الدين

---

(70) خذ مثلًا إعجاب الرئيس الأميركي بيل كلينتون في حينه بكتاب لبروفسور في القانون من جامعة ييل صدر في عام 1993: Stephen L. Carter, *The Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion* (New York,: Basic Books, 1993).

(71) Frederick Mark Gedicks, «The Religious, the Secular, and the Antithetical,» *Capital University Law Review*, vol. 20, no. 1 (1991), p. 139.

في المجال العمومي. وإذا كان التأثير الديني في المجال العمومي مشكلة، فقد أخفَتها هذه العلمانية أو دفنتها في مرحلة إذعان اليمين الديني في الغرب لقواعد اللعبة الديمقراطية الليبرالية التي بموجبها تحوّل الدين إلى المجال الخاص. كما يرتكز النقد على فكرة أن المتدينين يفرضون الآن إعادة نظر في السياسات العلمانية وفي إمكانية نشوء سياسات ما بعد العلمانية (Post Secular Politics). لكن هذا لا يتضمن اقتراحًا محددًا لنظام دولة جديد، بل هو اقتراح لفتح الحوار المجتمعي والسياسي مع القوى الدينية، ولإصغاء أكثر جدية إليها... وكلها في النهاية اقتراحات تتطلب حيادَ الدولة في الشأن الديني، ولا تقلل من أهمية هذا الحياد (كونه يمثل أيديولوجيا هو الآخر ربما!!). وهذا يعني أن هذه الاقتراحات الما بعد علمانية لا تستغني عن قواعد الليبرالية في العيش المشترك، التي تتضمن هذه العلمانية الإجرائية.

نعتقد أن نقد ما بعد الحداثة عمومًا ينتهي إما إلى نقد حداثي يدفع بمشروع الحداثة وتطويره، أي إنه بشكل واع أو غير واع يدفع فكر الحداثة التنويري إلى إعادة تأكيد أن الحداثة بحكم تعريفها مشروع مفتوح لا يكتمل؛ وإما ينتهي إلى نقد ما قبل حداثي في الواقع، بدِثار هو النسبية الثقافية، والمساواة بين أشكال المعرفة باعتبارها كلها خطابية (Discursive)، علمًا أكانت أم فنًا أم دينًا أم حتى خرافات.

أما مسألة عدم وجود أولوية معرفية للعلم على الدين وغيره (مثل مسألة تفوّق الدين أخلاقيًا على العلم) فليس مسألة نظرية فحسب، ولا جدوى من مناقشتها فلسفيًا مع فلاسفة من غير العلماء، لسببين: **أولهما** أن العلم يستخدم معايير للصواب والخطأ متعلقة بما هو علمي، ومصوغ علميًا، وليس بما هو غير علمي وغير مصوغ علميًا بلغة العلم؛ **وثانيهما** أن المسألة متعلقة بالأدوات التي يستخدمها البشر في حياتهم لتحقيق نتائج محددة في التعامل مع بيئتهم الطبيعية والاجتماعية، وفي شأن صحتهم الجسدية ومأكلهم ومشربهم وغير ذلك. وجرى عمليًا بالتدرّج إقصاء الدين عن هذه المجالات في نمط الحياة الحديث منذ بدء الثورات العلمية والصناعية.

ينطبق ذلك أيضًا على النقاش في الغرب في شأن الديمقراطية الليبرالية وموقفها من الدين. النقاش برمّته نظري، ويتمحور حول ادعاء الليبرالية أنها ترتكز على مقولات عقلانية وكونية أيضًا. صحيح أن بعض المقولات النظرية والتجارب الاجتماعية- السياسية تطلّب، ويتطلب إعادة نظر في الموقف من دور الدين في الفضاء العمومي، وإطلاقية الموقف منه، لكن لا أحد من هؤلاء النقّاد يدعو إلى علاقة وحدة بين الكنيسة والدولة، أو إلى شراكتهما؛ ولا أحد من هؤلاء يدعو إلى إتاحة المجال لدولة ثيوقراطية. وهم جميعًا يناقشون في إطار الليبرالية وتعدديّتها، ولا يمكنهم قبول سيطرة أيديولوجيا شمولية على الدولة والمجال العام. وبهذا المعنى فإن تناقضهم لا يقل عن تناقض الليبرالية ذاتها. فلا أحد يمكنه الحديث عن تنظيم الدولة والمجتمع من دون مواقف أخلاقية وفرضيات نظرية، حداثيًا أكان أم ما بعد حداثي.

الحقيقة أن ما من مفكّر ليبرالي جدي يدّعي أن المقولات النظرية التي يستند إليها فكرُهُ هي علم كوني، فهي فرضيات نظرية. وهي عقلانية بمعنى أنه يمكن الدفاع عنها عقلانيًا. لكن العقلانية هنا هي في النهاية تبرير لموقف أخلاقي وليس إثباتًا لنظرية. من يدّعي أن موقفه من تنظيم المجتمع والدولة يرتكز على علم يقين هو تيارات معينة داخل التنوير. ولم تؤدِ هذه غالبًا إلى تيارات ليبرالية، بل إلى أيديولوجيات شمولية تعتبر علمانية متطرفة.

الموقف من الحرية وحقوق الإنسان والمساواة وغير ذلك، هو موقف، لا نظرية علمية. لكنه موقف مستندٌ إلى مقولات نظرية عقلانية (غير محايدة فهي ليست علمًا)، وهو يبرر نظامًا سياسيًا حقوقيًا بعينه وثقافة سياسية بعينها. وكونه موقفًا غير محايد لا يقلل من أهميته، ولا من مشروعيته. وما بعد الحداثيين هنا يقتحمون بابًا مفتوحًا. فلا أحد من منظّري الليبرالية حاول أن يثبت علمًا كونيًا، بل كان يسعى إلى تثبيت فرضيات نظرية متسقة ومترابطة استدلاليًا، لكن هدفها هو تأسيس موقفٍ سياسي أخلاقي محدد، لا منظمةً فلسفية ولا علمًا قائمًا بذاته. هذا هو حال رولز أيضًا، فمهما بلغت درجة اتساق منظومته وترابطها، إلا أنها في النهاية لا تؤسس علمًا، بل موقفًا يتضمن الكثير من الأحكام المعيارية. وما يسترعي الانتباه أن رولز نفسه يؤكد في نوع من الاعترافات أنه ترك الدين

في شبابه لأسباب أخلاقية، بمعنى أنه ما عاد قادرًا على قبول ما اعتبره عطبًا في اشتقاق الأخلاق من الدين، كما ما عاد بوسعه تحمل اعتبار قدر الله عدالة في أي حال[72].

يدّعي رولز أن لا حاجة حتى إلى تأسيس فلسفي لليبرالية، ويجب أن تكتفي هذه بقوانين وآليات متفق عليها في إدارة الدولة، تحفظ حقوق الحريات وحقوق الفرد والأقلية، وأن أصحاب العقائد المختلفة (الدينية وغير الدينية) يمكنهم الاتفاق عليها بغرض التعايش، وهي تشمل بالتأكيد احترام حرية الخيار لدى المواطن وعدم تسخير جهاز الدولة في خدمة عقيدة محددة، أو فرضها على المجال العام أو الخاص، أي إنها تفترض فرضيات نظرية محددة وتدافع عن قيم معينة. ويدور نقاش بين الليبراليين محوره، هل احتواء الدين بفسح المجال له في المجال العام هو من أسس الليبرالية أم تقويض لها؟

انتقد رورتي وستانلي فيش الأسسية القائمة في «العقلانية الليبرالية»، لكن استنتاجاتهما بناء على هذا النقد كانت مختلفة. يعتقد رورتي أن الليبرالية يمكن أن تنفصل عن المسائل النظرية التأسيسية مثلما انفصلت عن الدين، وتبقى مع ذلك نافذة وفي مكانها. فإدارة الظهر للحقائق المطلقة من شأنه أن يعزز التسامح اللازم للمواطنة الليبرالية. ويمكن أن تحملها مشاعر مركزانية إثنية (متعلقة بالهوية الوطنية أو الثقافية مثلًا) بدلًا من الحقائق المطلقة؛ وهي أهم في تكريس المعاملات والسلوك الليبراليين من الإنسانوية العقلانية المجردة[73]. والحقيقة أن هذا التفكير يتردد كثيرًا في إطار الدولة الوطنية من دون صوغه كأسسية أو كفكر ما بعد حداثي؛ ولم تكن له علاقة بما بعد الحداثة. فالتعددية والتسامح يجريان في إطار «نحن» وطنية لا بد من تقويتها كقاعدة تضامنية لا تتفكّك بسبب التعددية، كما أن «الوطنية الدستورية»، أي الولاء للدستور بواسطة اعتباره جزءًا من الهوية الوطنية كما في حالة الولايات المتحدة وألمانيا الفدرالية بعد الحرب العالمية الثانية ساهمت كلها في ترسيخ

---

(72) Rawls, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*, pp. 262-264.

(73) Owen, p. 12.

التزام الأكثريات الحاكمة الدستورَ، وفي دعم شرعية المحاكم الدستورية التي يمكنها إلغاء القوانين والإجراءات.

ثمة واقعة، أو مجموعة وقائع تاريخية تكرّرت ويمكن استقراؤها، هي أن الالتزام العام بمبادئ الديمقراطية يكون أكثر ثباتًا عبر الانتماء إليها كجزء من الهوية الوطنية الجامعة. هذه تجارب تاريخية لا استدلالات ما بعد حداثية. وهي في صلب الحداثة تاريخيًا، وفي صلب عملية العلمنة برأينا أيضًا، لأنها تراهن على المشترك الوطني بين المواطنين لا على الديني. لكن الخطر في التنظير غير التاريخي هو تحويلها إلى هوية جوهرية ثابتة تجعل إمكانية تطبيق مبادئ الديمقرطية والليبرالية مقصورة على الثقافة الغربية، ولا يمكن تطبيق مبادئها في سياق آخر. لكن، بغضّ النظر عن هذا الاحتمال الأخير، ارتبط نشوء الديمقراطية الليبرالية الحديثة بانزياح المرجعية من الدين إلى الدولة الوطنية. ليس ذلك اكتشافًا لمفكري ما بعد الحداثة، بل واقعة تاريخية وصيرورة وفكرة واقعة في صلب الحداثة.

طرح فيش أن العقلانية حاولت أن تتجاوز حاجة الإنسان إلى الإيمان، ولا سيما الإيمان الديني، وأن «الليبرالية غير موجودة» لأنها في الواقع لا تتسامح مع من لا يقبل مبادئها. وطرح رورتي أن التنوير يؤمن أن ما سيأتي بعد الدين سوف يكون أفضل، في حين أن البراغماتي اللاأسسي (أي البراغماتي الذي يجر البراغماتية لتتوافق مع مزاج ما بعد حداثي، كما يفعل هو) يراهن أن ما سوف يأتي بعد الثقافة العلمية الوضعية التي أنتجها التنوير سوف يكون أفضل[74].

كان رولز في كتابه الليبرالية السياسية تحديدًا أقرب إلى موقف رورتي بسعيه إلى تأسيس ليبرالية سياسية لا ليبرالية ميتافيزيقية أو فلسفية، وذلك من دون الاستغناء عن الموقف القيمي واحتمال الكونية.

طرح رورتي ما يلي: «في قرننا فَقَدَ التبريرُ العقلاني للتسوية بين التنوير

(74) Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism: Essays, 1972-1980* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), p. xxxviii.

والدين صلاحيتّه»[75]؛ فقد قامت التسوية على حق الإنسان في أن يحافظ على الدين في المجال الخاص، وارتاحت السياسة إلى هذه التسوية. وجرى تبرير الفصل برأيه بين الدين والدولة بالاعتقاد أن الناس، على الرغم من الاختلافات في الدين، يشتركون بعقلانية مشتركة، وبهذه العقلانية المشتركة يتوصلون بالحوار إلى أجوبة صحيحة، يُضاف إلى ذلك أن الدين ليس مهمًا للنظام الاجتماعي بل للأفراد[76]. وهو يبيّن الأدلة التي تُظهر غياب مثل هذه العقلانية المشتركة. والحقيقة أن رورتي هنا ينسف افتراضاته هو عن عقلانية الفصل هذا، لأن لا مبررَ نظريًا له. ومبرره هو التسامح القائم على الخوف من الحروب الدينية. وبالتالي ثمة حاجات عملية وليس قضايا تأسيسية نظرية في أساس الحاجة الاجتماعية إلى التسامح، ثم قبول التعددية.

في مقابل الفكر الليبرالي الباحث باستمرار عن حلول عقلانية لاختلال التوازن بين عناصره في كل مرة، بين الحرية والمساواة، والمجال الخاص والمجال العمومي، وحقوق الفرد والنظام العام، اعتبر رورتي ضمان تطوّر الليبرالية في تطور شاعرية المجتمع لا في عقلنته[77]. فبرأي رورتي إذا تخلّص الليبراليون من أفكار مثل «الحقيقة الموضوعية» و«الحقوق غير القابلة للتصرف» يمكنهم عندئذٍ أن يجدوا الأساس الإنساني لليبرالية الذي يكفي ليحظى بولائهم. وبالنسبة إليه فإن تقدّم العلم تحديدًا هو الذي وضع افتراضات أن الليبرالية في مأزق، ولا سيما بعد نظرية داروين وفلسفة هيغل وما تشعّب عنهما. فقد أثبت الأول أن لا طبيعة ثابتة، ولا ثابت إلا التبدل والتطور، في حين أظهر الثاني أن كل شيء، بما في ذلك العقائد، هو نتاج مرحلة تاريخية محددة. ومن أجل الحفاظ على الليبرالية لا بد من إدارة الظهر إلى الافتراضات العقلانية. ونجمت هذه الحاجة عن الاكتشافات العلمية نفسها[78].

طبعًا سهّل ما بعد الحداثيين مثل رورتي على أنفسهم المهمة، حين

---

(75) Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, Philosophical Papers; v. 1 (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1991), p. 176.

(76) المصدر نفسه، ص 175-177.

(77) Rorty, *Contingency, Irony*, p. 53.

(78) Owen, p. 17.

اعتبروا أن نظرية التطور تنسف أبدية العلم. فأمثال ديوي وغيره من المفكرين الليبراليين العقلانيين لم يعتبروا الحقائق أبدية، ولا العلم أبديًا. فالعلم لا يؤله العلم، ومصطلح التأليه يأتي في الحقيقة من خارج التفكير العلمي. وأغلبية من يؤمنون بقدرة العلم على اكتشاف قوانين الطبيعة، وعلى محاكاتها والتنبؤ بالنتائج (وهو ما يجري تطبيقه بالتكنولوجيات على أنواعها) لا يرون الحقائق العلمية أبدية، بل على العكس يعتقدون أن الصوغ العلمي الصحيح هو الصوغ المفتوح للتفنيد والدحض بالمثل النافي. وغالبًا ما يكتفي أمثال ديوي من البراغماتيين بالاعتقاد أن ما هو صحيح هو ما يعمل (What is True is What Works) والمقصود بفعل «يعمل» هنا أنه يثبت فاعلية أو نجاعة لغرض ما. وهذه هي الحقيقة في نظر البراغماتية.

في كتابه عن جون ديوي، كتب سيدني هوك أن تفوّق العلم على الدين أساس بالنسبة إلى أي تفكير براغماتي. فالبراغماتية مرتبطة في النهاية بالأداة التي تحقق الهدف، أي «ما يشتغل» (What Works)، «ما يعمل»، ما تثبت فاعليته لغرض معين. العلم يفكّك الغيب والأساطير في حين يقدّسها الدين. والعلم يسعى إلى معرفة الحقيقة في حين يقدّم الدين الراحة النفسية إلى الإنسان[79]. لكن، على نمط ما بعد الحداثيين فإن هذا هو بالضبط ما يدعو رورتي إلى الرد لاحقًا على أستاذه بالقول: إن ما يريح هو أيضًا حقيقي[80]. إذا كان ما يعمل حقيقي، وإذا كان الهدف هو الراحة، فالدين بهذا المعنى حقيقي أيضًا. إنه يريح مَنْ هدفُه أن يرتاح، وبالتالي هو حقيقي بالنسبة إليه.

يخلط رورتي (عن قصد برأينا) بين مفهومين للحقيقة، الحقيقة بصفتها واقعة (Fact) وحتى (Truth) (إذا كان المقصود يشمل الإيمان الذاتي بأي شيء كحقيقة)، والحقيقة بالمعنى العلمي للكلمة، أي الصواب عكس الخطأ. فقد يصدق البشر الوهم، هذه واقعة. إنه أمر يقع فعلًا، وهذا الوهم يمنح معنًى حقيقيًا لبشر حقيقيين أيضًا. لكن هذا لا يعني أن الوهم صحيحٌ كحقيقة علمية. يمكن القول إنّ مقولة «الدين يريح بعض الناس» مقولة حقيقية، بمعنى أن هذه

(79) Sidney Hook, *John Dewey: An Intellectual Portrait*, Introduction by Richard Rorty (Amherst, NY: Prometheus Books, 1995).

(80) Rorty, *Consequences of Pragmatism*, p. 66.

واقعة وقعت لأشخاص، وتجعل هذا القول حقيقيًا، لكنها حقيقة بمعنى (Fact). والجملة هذه حقيقية (True)، بمعنى أنها نقلت حقيقة (Fact). وهذا مثل القول إن الأحلام والأوهام موجودة، لكن هذا لا يعني أن الأوهام حقيقية من الناحية العلمية، ولا أن فرائض الدين وعقائده التي يتقبلها الإنسان وتريحه تصبح نظريات علمية أو صائبة بالمقياس العلمي. كما أنه يربك بين الحقيقة الذاتية التي تعني صحة شيء ما بالنسبة إلى تلبية الغايات المعنوية والروحية لفرد، والتمييز العلمي بين الصواب والخطأ الذي يصاغ بمقولات عامة كونية، لا فردية، وتبقى صحيحة إلى أن يثبت تفنيدها. فبقدر ما هي كونية يجب أن تكون أيضًا قابلة للتفنيد.

رورتي هو بالطبع علماني وليبرالي، لكنه يحاول أن يقود البراغماتية الفلسفية إلى نص ما بعد حداثي، فيقع في النهاية في مواقف نسبية ثقافية محافظة جدًا تستعيض عن العقلانية الكونية باعتبار الديمقراطية والتنوير ثقافات إثنية محلية تقومُ على الانتماء إلى ثقافات ومجتمعات معينة. وأدى الاستغناء عن التبرير العقلاني والأخلاقي للحرية كقيمة، وللحقوق المدنية كقيم، إلى اعتبار الليبرالية مجرد ثقافة إثنية محلية في مقابل ثقافات أخرى. والولاء لها هو انتماء إلى هوية لا يريد رورتي تغييرها، بل يتعصّب لها، مؤكدًا في الحقيقة أنها يجب أن تكون عصبية وليست خيارًا أو فكرة تقوم على فرضيات نظرية، أو حتى على حسابات معقولة. ولاءم هذا الموقف الذي يحاول أن يكيّف الليبرالية لأجواء ما بعد الحداثة المحافظين والأصوليين في مناطق أخرى في العالم. فهؤلاء يمكن أن يدّعوا أن غياب الليبرالية والديمقراطية هو ثقافة وطنية أو هوية إثنية في بلادهم، مثلما أن الديمقراطية والليبرالية هما مجرد ثقافة وطنية في بلد رورتي.

ينتمي رورتي إلى تيار اللاأسسية في الفكر الحديث أو ما بعد الحداثة كما يسمَّى عادة، الذي لا يؤمن بوجود أسس نظرية أو قواعد نظرية للمعرفة، وأن في الإمكان العيش من دون هذه القواعد في الحياة العملية بما فيها البحث العلمي. وبهذا المعنى أيضًا لا حاجة إلى الفلسفة في العلوم. وفي إمكان الفلسفة أن تخدم الديمقراطية، من خلال تقديمها نقدًا جارفًا لإمكانية المعرفة الكونية، أما في وضعها الحالي الموروث من التنوير فهي غير ديمقراطية لأنها تضع حقائق

مطلقة، ولا يهم إبستمولوجية أكانت هذه الحقائق أم ميتافيزيقية[81]. وهو يعتبر مسألة الوجود الموضوعي غير مهمة، ولا يترتب عنها شيء بالنسبة إلى البشر. والإيمان هو الذي يفترض الوجود فحسب، فالإيمان بأي شيء ماديًا أكان أم روحانيًا يفترض وجوده، وهذا ينطبق على الله. الإيمان بالله يفترض وجود الله.

إن نقد الأسسية لا يهدف إلى تأسيس نظرية جديدة في المعرفة تقوم على أسس جديدة، بل يرفض أي نظرية كهذه. لكنه يختلف عن الريبية المطلقة والذاتوية. وفي اعتقاده أن الصحيح هو ما يؤدي إلى تحقيق ما نضعه من أهداف، أما ما يوجد في الواقع فهو مظاهر وآراء (Opinions and Appearances) فحسب. أما الأسسيون، أي الذين يرون أسسًا فكرية أو مادية للمعرفة في الواقع أو في طبيعة الإنسان، فيرون عالمًا حقيقيًا خلف هذا. وهذا العالم الحقيقي والاقتراب من معرفته هو أساس الآراء الصحيحة، وهذا هو أساس الفكر التنويري. في حين أن المهم في الأشياء بالنسبة إلى البراغماتية هو استخدامها لا كونها أشياء موضوعية[82].

يعتقد رورتي أن اليوتوبيا الليبرالية في حالتها المثالية متنوّرة وعلمانية بشكل كامل، ولا أثر لألوهية فيها من أي نوع. وهو من دون شك يعتبر الليبرالية علمانية، ونقض رورتي للأسسية لا يقلّل من علمانيته هذه. وهو ليس علمانيًا فقط، بل هو لا يخفي أنه ملحدٌ؛ ولا يرى في الحرية الدينية حقًا طبيعيًا أو حقًا مدنيًا يقوم على هذا الحق الطبيعي، بل تسوية (أي حلًا وسطًا) بين التنوير (الذي هو في هذه الحالة، أي حالة الليبرالية في الغرب، التنوير الحاكم) والمؤمنين المتدينين[83]. ويعترف أن أساس الليبرالية كامن في أن العقل، أي ما يميز الإنسان كإنسان، هو ما يمنحه الحقوق والكرامة[84]. ويحاول أن يحافظ على الليبرالية بعد هدم أساسها هذا. كما رأى أن علمنة الحياة العامة هي إنجاز

---

(81) Owen, p. 145.

(82) Rorty, *Consequences of Pragmatism*, pp. 113– 125.

(83) Rorty, *Contingency, Irony*, pp. 45-67.

(84) Rorty, *Consequences of Pragmatism*, p. 175.

التنوير الأساس[85]. يبقى هذا الأمر ثابتًا على الرغم من تحوّل الليبرالية، فلا بدّ من بقاء فصل الدين عن الدولة والحرية الدينية كحل وسط كما قلنا. وهذا غير توجه رولز الذي يعتبره أحد المبادئ التي يمكن أن يقبلها الجميع من منطلقاتهم هم.

لا يرى رورتي في تحويل الدين إلى المجال الخاص تتفيهًا له. وبهذا لا يتفق مع ادعاء ستيفن كارتر في كتابه **ثقافة اللاإيمان**[86]. فالشؤون الخاصة بنظره شؤون مهمة بل وجودية. وهذا طبعًا لا يغيّر الأمر كثيرًا، إنما هو يستخدم تعابير مختلفة لوصف الواقع ذاته، وهو أن الدين من وجهة نظر الليبرالية شأنٌ خاص. صحيح أن الليبرالية لا تشجّع المؤمن على الاستعانة بمراجع إلهية في تبرير مواقفه السياسية في المجال العام، لكن برأيه ينطبق هذا على الشخص العلماني الذي لا يُفترض به أن يعود إلى عقائد «علمية» مثل الداروينية أو السلوكية أو الماركسية وغيرها لتبرير السياسات التي يؤيدها أو يقترحها، لكنه في الواقع يفعل ذلك. وهو لا يتفق مع تبرير توماس جفرسون التأسيسي للحرية الدينية في الولايات المتحدة بادعائه أن «العقل والاستكشاف الحر (Free Inquiry) هما الضمان الحقيقي والمؤثر ضد الخطأ، وسوف يدعمان الدين الصحيح بامتثال كل خطأ أمام محكمتهما»[87]. وبدلًا من حق الإنسان «الطبيعي» بأن تكون لديه حرية دينية، وبدلًا من الإيمان بقدرة العقل على إيصال الإنسان إلى النتائج الصحيحة، يريد رورتي التوقف عن السؤال في شأن الحقائق الكونية، وأن يضع العيش في ظل التعددية أساسًا لليبرالية والتسامح الديني. والتسامح الديني هو عنده حل وسط أو تسوية.

ما يمسك بالمجتمع في حالة التزام مبادئ العيش المشترك ليس الخيار العقلاني، ولا الالتزام الديني، بل الانتماء الثقافي والمركزية الإثنية. الليبرالية هي ثقافة إثنية. وهذه ليبرالية منفتحة جدًا نحو الداخل ومغلقة على الخارج.

---

(85) Richard Rorty, «Religion as Conversation Stopper,» *Common Knowledge*, vol. 3, no. 1 (Spring 1994), pp. 1-6.

(86) الذي سبق أن تطرقنا إليه في ملاحظة هامش سابقة ككتاب شعبوي أُعجب به الرئيس كلينتون.

(87) Jefferson, p. 159.

ويقوم افتراض رورتي على أن الأساس ليس العقلانية ولا الإنسانية الكونية، فالتضامن الإنساني يشكل قشرةً رقيقةً لا تصلح لتشكّلَ أساسًا للتضامن. هؤلاء الذين نتضامن معهم هم من تجمعنا بهم الهوية. الليبرالية تقوم على الهوية لا على العقل، إنها محلية ومركزية إثنية[88]. وبالتالي فهو لا يعتبر الليبرالية خيارًا عقلانيًا بل نمطًا في إدارة المجتمع تطور في سياقٍ ثقافي محدد. وبالتالي ثمة مجتمعات أخرى لديها نظم وقيم أخرى. والاعتقاد بكونية العلم أو العقل أو حقوق الإنسان الطبيعية، أو المبادئ الليبرالية هو بحد ذاته عقيدة، وليس لها ما يثبتها أو يدل على صحتها. فالليبرالية ذاتها هي نتاج انحياز ثقافي ولا يمكن الهروب من المركزانية الإثنية الناجمة عن نشوء التواصل والعلاقة بين الثقافات.

في مقابل رورتي نجد نقدًا أكاديميًا أيضًا من مكان آخر، ومن منطلق آخر يعتبر العلمانية مركزية إثنيًا. إنه لا يعتبر الليبرالية مركزية إثنيًا، بل العلمانية التي تعود إلى إمكانية فصل الدين كظاهرة قائمة بذاتها عن غيرها من الظواهر. إنه يعتبر الفصل بين الدين والدولة، ومجرد فصل الدين عن المجالات الأخرى وتحديده وتعريفه تعبيرات عن ثقافة غربية محددة. وأن هذا الفصل للدين، وتحديده كظاهرة قائمة بذاتها يُصدَّر ويُفرض على الثقافات الأخرى. ومن بين هؤلاء الباحث والأستاذ الجامعي في جامعة كولومبيا طلال أسد.

سبق أن بينا في المجلد الأول من هذا الكتاب أن مشكلة «الغرب» مع الدين في حضارات أخرى تكمن في أنه استنتج من كونه عرّف الدين (أي فَصل المصطلح عن مجالات أخرى مثل الثقافة والعلم والسياسة وغيرها، وحدّده) أن في إمكانه أن يصدّر مصطلح «الدين» وأن يسقطه على ظواهر في الثقافات الأخرى. ولاحظ ذلك مفكّرون في القرن التاسع عشر مثل الأخوين شليغل ووليم روبرتسون سميث الذي تطرّقنا إليه في الجزء الأول، وذلك قبل أن يلاحظه الباحثون النقديون من أساتذة الجامعات في عصرنا مثل طلال أسد. فقد لاحظ هؤلاء أن الدين في الهند واليونان موشَّح بالحياة العامة بشكل لا

---

(88) Rorty: *Contingency, Irony*, p. 91, and *Consequences of Pragmatism*, p. 177.

يمكن فصله عن مجالات أخرى. واتفق معهم كثرٌ ممن اعتبروا هذا الواقع العتيق فردوسًا مفقودًا أو من الذين اعتبروه حالة من التخلّف[89]. كان هذا الرأي سائدًا بين الباحثين الألمان في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قبل أن يذكّرنا به طلال أسد[90] الذي وجده في المجتمعات الإسلامية، والذي يعتبر أن حقيقة وجود التواشج هذا تكفي لتفنيد فكرة أن المجتمعات الإسلامية ممكن أن تتعرّض لعملية علمنة.

ليس ثمة جديد حتى في تركيز طلال أسد على الدين باعتباره نشاطًا مؤسِّسًا للعالم، ورفض نظرية اختزال الدين بالجانب الشعوري كجوهر، فنحن نجده في نظريات تاريخ الديانات، وفي نقاش هيغل أيضًا ضد تعريف شلايرماخر الشعوري لجوهر الدين. فما يجعل من الدين حالة شعورية ذاتية فحسب هو تلك النظريات التي تؤسس لدفعه إلى المجال الخاص. وهذا تنظير مدفوع بموقف، ولا يتفق معه أغلبية منظري الأديان في الغرب. وسبق أن تطرقنا إلى هذا الموضوع بالتفصيل في الجزء الأول.

خلافًا لرأي طلال أسد القائل إن تأكيد كون الدين عقيدة قائمة بذاتها، وحالة شعورية متميزة هي ظاهرة بروتستانتية، فإن مسألة الفصل هذه بين الدين والفلسفة، والدين والسياسة ليست بروتستانتية، ولا هي مسألة حداثة. فهيغل الحداثي جدًا، والبروتستانتي جدًا، إلى درجة اعتبار البروتستانتية أوج تطور تاريخ الديانات، لم يفصل بين الدين والفلسفة والسياسة. ورأى في الدين نشاطًا يؤسّس المجتمع والروح الأخلاقية المحدِّدة للسياسة فيه. وكما أن التكامل قائم في الحضارات كلها، كذلك فإن بذور الفصل قائمة في كل حضارة؛ وكما وُجِد التمايز وجد أيضًا واقع التواشج في كل حضارة بما في ذلك المسيحية. والسؤال متعلق بالمرحلة التاريخية وطبيعة القوى الاجتماعية الفاعلة والتيار الفكري السائد أيضًا، لا بجوهر ثقافي ما.

---

(89) Hans G. Kippenberg, *Discovering Religious History in the Modern Age*, Translated from German by Barbara Harshav (Princeton: Princeton University Press, 2002), pp. 22-29.

(90) Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), p. 45.

لا بد من أن يدور نقاش، شبيه بنقاش طلال أسد مع ليبراليين معاصرين، مع البروتستانتية لا مع فكر التنوير بشكل عام، ولا حتى مع العلمنة بشكل عام. فجون رولز مثلًا يبني على فكرة كون الدين عقيدة شاملة تشكّل في النهاية وجهة نظر بالنسبة إليه، أو يعتبرها المشاعر والإيمان الشخصي للمواطن. وهو لا يفعل ذلك بناء على نظرية في فهم الدين، بل يقوم به براغماتيًا، أي من أجل غرض هو ضرورة فصل الدين عن المجال العمومي، وفصل المجال العمومي عن النقاشات في الشأن الديني أيضًا. وهو يفترض من أجل ذلك أن الدين شأنٌ داخلي في النفس البشرية. هذا ما يحتاج إلى مناقشة، لا بصفته نظرية علمية في الدين، ولا بصفته تدينًا بروتستانتيًا من نوع ما، بل بصفته موقفًا من الدين يؤسّس الليبرالية السياسية التي تفصل بين الدين والدولة والمجال العام. يرفض رولز تأثير الدين في الشأن العام حتى في حالة ديانات وعقائد علمانية شمولية، حتى لو ادّعت أن لها موقفًا دينيًا من الشأن العام، وأن هذه العلاقة تفرضها العقيدة[91]. وهذا موقف، لا نظرية في الدين.

الحقيقة أن هذا الموقف لا يعتمد على نظرية في تعريف الدين أو فهمه، بقدر ما يعتمد على درجة تعلمن المجتمعات وتطوّر نظرة المجتمع إلى الدين، لا نظرة الفلسفة إلى الدين. ففصل الدين عن المجال العام ممكن فحسب إذا كان الناس غير متدينين، بمعنى لا يحملون إلى المجتمع ومجاله العمومي معتقداتهم الدينية عبر تأثيرها في مواقفهم في الشأن العام، أو إذا كانوا يتّبعون نمط تدين يعتمد على التقوى الشخصية، والعلاقة المباشرة للإنسان بخالقه، وهذا فعلًا قريب من نمط التدين البروتستانتي في بعض أشكاله. وأعتقد أن هذا ليس إشكالًا فكريًا من النوع الذي يبحثه رولز أو طلال أسد. السؤال هو درجة العلمنة، ونمط التحديث الذي مرت به المجتمعات ودرجة التدين السائد ونمطه.

إذا كان الناس متدينين بنمط تدين معين، فليس من سلطة فلسفية أو نظرية عدالة يمكنها فصل الدين عن المجال العام، ولا سيما في مجتمع يُدعَى فيه

(91) رولز، ص 127-128 و135-137.

المواطنون إلى المشاركة. ولا توجد طريقة برأينا ليفرض الدين نفسه على الشأن العام إذا كان المواطنون غير متدينين، ولو كانت عقيدتهم تتضمن فرضًا عليهم أن ينقادوا إلى تعاليم دينية في الشأن العام. فهذا النوع من العقائد يُهمل أو يُعاد تفسيره إذا كان «أتباعه» غير متدينين أصلًا. أما إذا كانوا متدينين فالفرق الذي يصبح مهمًا ومقرّرًا هو الفرق بين أنماط التدين، لا الفرق الجوهري بين الديانات. كما أن الدولة بقوانينها وبالتربية والتنشئة، يمكنها أن تؤثر في أنماط التدين. الموضوع هو نوع نظام الحكم، ونمط التدين السائد، ودرجة تدين الناس. وهنا تكمن أهمية فهم هيغل لانتشار الدين كشكل من التفكير الشعبي بالمطلق وكونه حاملًا الأخلاق، وصعوبة فصله عن الدولة لهذا السبب.

جرى في فكر ميل في القرن التاسع عشر تضمين العلمانية في إطار الليبرالية من دون أن يسميها كذلك. العلمانية هنا متضمَّنة في الليبرالية، أما الليبرالية فليست بالضرورة متضمَّنة في العلمانية، أي إن الليبرالية لا تقبل التضحية بالحرية، بما فيها الحرية الدينية، بحجة علمانية الدولة، فلا يجوز مثلًا أن تُستخدم الدولة في فرض الدين، أو أي عقيدة شاملة أخرى. كما لا يجوز أن تُستخدَم الدولة في قمع الدين بحجة أنه شمولي، أو خرافي أو هدام. والعلمانية يمكن ألا تتضمن الليبرالية بالضرورة، إذ يمكن تخيل دولة علمانية تفصل بين الدين والدولة، وحتى تمنع الدين، لكنها لا تضمن أي حق من حقوق الإنسان. ولا حاجة حتى إلى التخيل لأن هذا واقع عرفناه في الدول الشيوعية وفي بعض أنظمة الاستبداد. وبرأينا، أصبح واضحًا أن مقولة الديمقراطية الليبرالية هي مقولة أكثر علمانية بمعنى ما من مقولة الدولة الديمقراطية العلمانية. فالأخيرة يمكن أن تقمع حريات كثيرة ومنها حرية الإنسان، أو على الأقل حقه في أن يكون متدينًا. كما أن الدولة الديمقراطية العلمانية من دون مبدأ الحريات قد تقود إلى قمع التعددية، وإلى اعتبار إرادة الشعب ككيان عضوي لا يتجزأ (معبّر عنه في الاستفتاء أو في التأييد الجارف للزعيم الملهم) هي الديمقراطية. والأخيرة يمكن التعبير عنها في حزب أو شخصنتها بفرد ضد الديمقراطية التمثيلية، وضد فكرة الانتخاب، وضد الحريات أيضًا. ولا يمكن شرعنة ذلك من دون تقديس الدولة أو الحزب أو الفرد، وبالتالي تحويل الأيديولوجيا العلمانية إلى شبه دين بديل. ومن هنا أهمية تمييز الديمقراطية من غيرها من

النُظم بإضافة سمة الليبرالية لتصبح الديمقراطية الليبرالية، أي الديمقراطية التي تقوم على إرادة الأغلبية المعبَّر عنها في انتخابات دورية، وعلى احترام الحقوق والحريات في الوقت عينه، ومنها حرية العقيدة.

تكمن المشكلة الكبرى التي تواجه الليبرالية في أن المجتمعات، مثلما يتضح مرة بعد أخرى، ليست مؤلفة من مجموعة أفراد، وأنها لا تقوم على العقل والحرية. فالمجتمع يكاد يكون ظاهرة دينية كما أسلفنا في حديثنا عن نظرية دوركهايم في الجزء الأول من هذا الكتاب. ويتطلّب تماسك المجتمع تخيُّله كجماعة ذات سمات وطقوس وأعراف مقدّسة هي أساس الوطنية والقومية في عصرنا. بمعنى أن وحدة المجتمع تقوم على تقاليد وعادات وأعراف وممارسة طقوس وشعائر. والناس لا يخترعون المجتمع ومؤسساته بتعاقد بين أفراد أحرار كما يبدو من النظرية أول وهلة؛ فهي تنشأ وتنمو مثل الكائنات العضوية، ولا تُصنع وتُركّب مثل الآلات. وأغلبية الناس ليست مؤلفة من فلاسفة يتخذون قرارات بحرّية في شأن نوع العقيدة أو الإيمان الذي يريدون اعتناقه، وغالبًا ما يقبلون سلطة الجمهور أو التقاليد أو غيرها، وإن مسألة تنشئة الفرد الحر المستقل عقلانيًا هي مسألة مؤسسات دولة ومجتمع مدني، ومسألة نضال وصراع.

تكمن المشكلة الثانية في أنه يصعب بشكل عام ممارسة الحرية الفردية السياسية والمدنية التي تتيحها الديمقراطية الليبرالية في مجتمع لا تنتشر فيه ثقافة ديمقراطية، يصعب فيها على الفرد تحمل مسؤوليته كمواطن، ولا تتفق فيه القوى السياسية، دينية أكانت أم علمانية، على قواعد اللعبة الديمقراطية.

لكن في المقابل تتطور هذه الأمور بالتدرّج. فاختراع الطباعة وحده جعل مصادر المعرفة متعددة وفسح في المجال لتشكّل الرأي عند عدد أكبر من الناس بشكل أثار خشية البابا ليو التاسع، كما أثار خشية شيخ الإسلام بعد قرون حين وصلت الطباعة إلى الآستانة[92]، فضلًا عن التطوّر المتسارع أفقيًا وعموديًا في التعليم ووسائل الاتصال وغيرها. وسبق أن عرضنا تأثير الاكتشافات العلمية

---

(92) عزيز العظمة، العلمانيّة من منظور مختلف (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1992)، ص 36.

والثورات السياسية. وعلى الرغم من تثبيت هذه الحقائق التاريخية التي تساهم في نشوء «أوتونوميا الفرد» إلا أن المجتمع الجماهيري ينشأ في الوقت نفسه وبالوسائل ذاتها؛ وهو يعيد إنتاج معوّقات نشوء الاستقلالية الفردية، وما يمكن أن يسمى الثقافة الجماهيرية وبدائل الديانات التي تُعيق استقلالية العقل أيضًا. وتبين لليبرالية بالتدريج أنه لا يجوز أن تعتمد على فلسفة تنويرية ما في شأن طبيعة الإنسان، حيث تقود هذه الطبيعة المفترضة إلى مقولاتها بالضرورة، بل إن المواقف الليبرالية هي بحد ذاتها مواقف يُعبّر عنها ويُصارِع على تثبيتها في المجتمع، حتى إذا لم يكن المجتمع مؤلفًا من أفرادٍ أحرار بالولادة كما تؤكد النظرية والوقائع التاريخية. وينطبق هذا على مواقف أيديولوجية أخرى تتضمن تصورات عن شكل تنظيم المجتمع وحقوق الأفراد وغير ذلك.

لا نعتقد أن ثمة مسارًا واحدًا و«وصفة» واحدة تقود مسار تطور الديمقراطية والثقافة العامة إلى الالتقاء في الديمقراطية الليبرالية التي تشمل في ما تشمل علمانية إجرائية من النوع الذي ذكرناه أعلاه. فثمة حلقة مفرغة كامنة في غياب أو وجود ثقافة ديمقراطية ونمط تدين يسمح بتطوّر الديمقراطية، كما في غياب أو وجود نظام ديمقراطي يسمح بتطوّر ثقافة كهذه. وما من حل نظري شامل لهذه الحلقة المفرغة. ولا يمكن كسرها إلا بالممارسة في ظروف عينية.

عمومًا نستطيع القول إن ثمة موقفين ديمقراطيين ليبراليين في الغرب من مسألة الحرية، بمعنى أنهما يشتركان في تأييد نظام الحكم الديمقراطي ويعليان من شأن قيمة الحرية، لكنهما يختلفان على مصدرها: هل هو الفرد أم الجماعة، مثلما يختلفان في تأسيس القيم الأخرى. الأول الموقف الليبرالي الفردي النسبي الذي لا يؤمن بوجود مفهوم موضوعي للخير أو الشر، وأن الأخلاق خيارات فردية، ويعتبر التسليم بمفاهيم مطلقة للخير والشر، والبناء عليها أساس الأنظمة الشمولية، ويمثّل هذا الموقف بشكل خاص إشعيا برلين، ولا سيما في معالجاته التي سبق أن اقتبسناها عن الحرية، ويتفق معه في ذلك كثيرون من ضمنهم هربرت هارت وآخرون. وفي المقابل يمثل إلسادير مكنتاير الموقف الثاني القائل إن لا معنى للحرية الفردية خارج نظام أخلاقي قائم. وليست مصادفة برأيي أن مؤيدي الحرية في إطار مفهوم موضوعي للخير

مثل أنسكومب وديفلين ومكنتاير كلهم من الكاثوليك[93]. وادعاؤهم أن الدولة تمتنع عن التدخل في قضايا الأخلاق كلام فارغ، فهذا ما تفعله باستمرار، والاعتقاد أن الفرد يختار أخلاقه بحريّة مطلقة، وهذا الخيار مسألة مجال خاص فحسب، هو في الواقع محض أوهام. لأن الفرد ينشأ في سياق اجتماعي ويتلقى قيمًا وعادات في هذا السياق، وتتدخل الدولة في تنشئته في مجالات عدة، وهو يسائل التقاليد والأعراف والعادات ويتمرد عليها في سياق محدد، وفي إطاره يمارس الحرية.

انتشرت في العصر الحديث نظريات ليبرالية من نوع نظرية رولز في العدالة تقابلها نظريات أهلية كما في حالة إلسادير مكنتاير الذي يعتبر أن العقل يعمل في إطار تقاليد معينة بما فيها التقاليد الدينية. وأن النقاش العقلاني داخل مجتمع معين ممكن لأن هنالك تقاليد مشتركة من المواقف والعقائد والالتزامات المتبادلة التي تحافظ على تماسك المجتمع وتجعل النقاش العقلاني في داخله ممكنًا. فالعقلانية ليست عكس التقليد، بل ممكنة في المجتمع بسبب التقاليد المشتركة. هذه نقاشات متأخرة نجد مثيلًا مبكرًا لها أيضًا بين الهيغليين الشباب. لكن هيغل اعتبرها كلها أحادية البعد، ورأى مثلها في الفكر السابق عليه في فكر التنوير والنقد الرومانسي ضد هذا الفكر. فالجماعة تقيّد الفردية، والفردية تنفي الجماعة؛ والتطوّر التاريخي يتجه إلى مجتمع قائم على إفراد لا تقيّدهم جماعة وشائجية، لكنهم يتخيلون المجتمع المشكّل من أفراد كجماعة تمكّن من التضامن معها والانتماء إليها، وتمكّن من التفرّد داخلها. هل وقعنا هنا على جذور هيغلية تاريخية لفكرة الجماعة المتخيلة؟ نعم، ربما. ولكن ليس بهذه اللغة، بل بلغة هيغل الذي يجعل الدولة تنفي ما قبلها وتتذوته في الوقت ذاته، ومنه الدين والجماعة الأهلية، والمجتمع المدني.

---

(93) Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Galaxy Book, 191. Oxford University Press Paperback (London; New York: Oxford University Press, 1969); Herbert Lionel Adolphus Hart, *Law, Liberty and Morality*, Harry Camp Lectures at Stanford University; 1962. Oxford Paperbacks; no. 140 (London; Oxford: Oxford University Press, 1963); Gertrude E. M. Anscombe, «Modern Moral Philosophy,» (1958), in: Gertrude E. M. Anscombe, *Ethics, Religion, and Politics* (Oxford: Basil Blackwell, 1981), pp. 26-42; Patrick Devlin, *The Enforcement of Morals* (London; New York: Oxford University Press, 1965), and Alasdair C. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (London: Duckworth, 1981).

ليست المسألة فلسفية مجردة، أو نظرية صِرفًا، بل مسألة موقف من تنظيم المجتمع. وهو موقف تطور تاريخيًا في سياقات ثقافية واقتصادية واجتماعية، بما في ذلك مسألة الحجج النظرية العقلانية التي تبرره، والتي تساهم بذلك في تشييده، وفي تنشئة القوى والتيارات والمؤسسات التي تقوده وتطبّقه.

ثالثًا: هابرماس وقبول فكرة حيوية الدين في المجال العمومي

تناولنا أفكارًا ليبرالية في الشأن الديني، وتناولناها حين انحرفت يسارًا في فكر العدالة الاجتماعية والسياسية عند رولز. ونعرض هنا أفكارًا جاءت من تقاليد اليسار واتجهت إلى الليبرالية السياسية فالتقت الليبراليين الذين انحرفوا يسارًا.

في ظروف أزمة الحداثة في الحربين العالميتين الأولى والثانية وظاهرة العنصرية والإبادة الجماعية في داخل أوروبا، واتضاح مدى جرائم الاستعمار في آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية، مع التعاطف الذي انتشر مع حركات التحرر الوطني، نشأت أفكار نقدية متواصلة تجاوزت نقد الرأسمالية إلى نقد الحداثة ذاتها بغضّ النظر هل هي رأسمالية أم اشتراكية أيديولوجيًا. فباسم الاشتراكية أقيمت أيضًا أنظمة دكتاتورية شمولية. وفي هذه الظروف تحديدًا انطلقت ثورة وسائل الاتصال وثورات علمية وصناعية لا تتوقف في مجالات الحوسبة والاتصالات والبيولوجيا والطب وعلم الجينات وعلوم الاقتصاد والإدارة. واتسعت الطبقة الوسطى وطبقة المديرين والتقنيين، ولم ينقسم المجتمع طبقةً رأسمالية وطبقةً عاملة، بل نشأ المجتمع الاستهلاكي الذي تسيطر عليه قيم الاستهلاك وتصميم حاجات الإنسان بموجبها. ومع ثورة الاتصالات وصناعة المشهد والصورة وتنقّل رؤوس الأموال عبر القارات بحثًا عن أيدٍ عاملة رخيصة وضرائب قليلة وأمن استثماري، طغت العولمة الرأسمالية. في هذه الظروف ظهرت الأفكار التي انتقدت الحداثة والعقلانية ونظرياتها الفلسفية والاجتماعية، كما نشأت النظريات التي ترى ضرورة تعديل أفكار التنوير لا التضحية بها، والبحث عن تأسيس أفكارِ العدالة الاجتماعية والحرية بأدوات عقلانية في الظروف الاجتماعية الجديدة. وفي النهاية شملت التعديلات

الموقف الحداثوي من الدين. ومثّل هابرماس برأينا أنموذجًا عن التيار الذي دفعت به الظروف الجديدة إلى تطوير الفكر العقلاني التنويري، بما فيه المنفعية والبراغماتية والماركسية والفيبرية والنظرية النقدية، في توليفة تتعامل مع الظروف الجديدة لتنتج تصورات جديدة لأفكار العدالة والحرية والتواصل وغيرها. كما مثّل رولز أنموذجًا آخر في تعديل الفكر الليبرالي.

في عام 1962 أصدر هابرماس كتابه **تغيير بنية المجال العمومي** (Strukturwandel der Öffentlichkeit) الذي دلّل فيه على نشوء المجال العمومي في الحداثة وتبدّله باقتحامه من اقتصاد السوق ووسائل الاتصال الجماهيرية وإخضاعه لقانون الربح من جهة ورقابة الدولة من جهة أخرى. واقترح أساسًا جديدًا للمجال العمومي يشرعن السلطة السياسية، وهو الحوار العقلاني. يجري البحث هنا عن تأسيسٍ للديمقراطية من خارج آلياتها البيروقراطية الممأسسة والضرورية، ويجده هابرماس في إحياء المجال العمومي، خارج نطاق مؤسسات الدولة بمفهومها الضيق، على أساس الحوار العقلاني. وكما لاحظ نقّاد كتاب **التحول البنيوي**، لم يبد هابرماس في عمله المبكر هذا اهتمامًا كافيًا بالدين. فقد لاحظ كريغ كالهون في مقدمته لكتاب **هابرماس والمجال العام** أن هابرماس لم يكتف بإهمال الدين، بل تجاوزه إلى وضع افتراضات معادية للدين أيضًا[94]. والحقيقة أنه لم يهتم كثيرًا بالموضوع، لأنه من جيل أوروبي معَلمَن كاد يعتبر موضوع الدين منتهيًا أصلًا. لكنّ هابرماس عاد في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين للاهتمام بقضايا الدين مثله في ذلك كمثل العديد من الفلاسفة وعلماء الاجتماع في الغرب.

رافق هم المجال العمومي وتوسيعه في مقابل آليات الحداثة الأخرى هابرماس طوال نشاطه الفكري، ولا سيما في كتابه **نظرية الفعل التواصلي**. وعاد إلى أطروحة تغيير المجال العمومي هذه في كتابه (1992) **الوقائع والنفاذ**[95] (*Faktizität und Geltung*)، حيث عاد إلى فكرة تبرير الديمقراطية بالعودة إلى

---

(94) Craig Calhoun, ed., *Habermas and the Public Sphere*, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, MA: MIT Press, 1992), pp. 35-36.

(95) قمت بترجمة Geltung إلى نفاذ لأنها تعني Validity، والترجمة الأفضل لـ Valid بحسب رأيي هي نافذ.

الأسباب المعقولة بشكلٍ عامّ والمتعلقة بالحرية والمساواة في ديمقراطية دستورية. إن القاعدة التي يقوم عليها مفهوم الحقوق الأساسية هي ضمان الاستقلالية الشخصية والسياسية للفرد، والمفتاح لذلك هو مأسسة الاستخدام العمومي للعقل في المجال السياسي. وبهذا واصل هابرماس تقاليد التنوير، أو هكذا اعتقد على الأقل، في عصرٍ بدا فيه أن العقل الإنساني يجري إلغاؤه من المجال العمومي بواسطة مشهدية الإعلام الجماهيري وكلية سلطة الدولة ووجودها في كل مكان، وسيطرة العولمة والشركات المتعددة الجنسيات وغير ذلك من المظاهر التي نعتقد أنها حفّزت نشوء فكر ما بعد الحداثة. وهو الفكر الذي ساجله هابرماس باعتباره ينفي التنوير بدلًا من إكماله وتصحيحه.

اعتبر هابرماس التنوير مشروعًا غير مكتمل، وحل أزمات العقلانية وقيم التنوير المعاصرة ليس التخلي عنه بل إكماله وتصحيحه. ولهذا الغرض وضع العقلانية التواصلية في مواجهة العقلانية الأداتية التي حللها هوركهايمر وأدورنو، وانتقدها هربرت ماركوزه في كتابي **العقل والثورة** و**الإنسان ذو البعد الواحد**، وكتب عنها فيبر قبلهم في سياق عمليات العقلنة والترشيد في الحداثة. وعند هابرماس، لا يكون الخروج من قفص العقلانية الأداتية الحسابية الحديدي بالتخلي عنها والأخذ باللاعقلانية أو الاستعاضة عن النص الفلسفي والعلمي بنصوص نصف أدبية، بل بالعقلانية التواصلية[96].

كان هذا دأبه وهمه الأساس الذي توّجه بكتابه الرئيس **نظرية الفعل التواصلي** في عام 1981. ويعتمد هابرماس في عقلانيته على أن فعل الكلام يتضمن غاية هي التواصل، وهدف الأخير تحقيق الفهم المتبادل. وهو يموضع عقلانيته المستفيدة من الكانتية والماركسية ومن ظاهراتية هوسرل وغدامر (التي لم يتح لنا المجال للتطرق إليها) وعلم الاجتماع واللغويات الحديثة وغيرها، في العلاقات التواصلية بين الأشخاص، لا في بنية الكون ذاته.

آمن هابرماس مثل غيره من العقلانيين بوحدة المنطق العلمي في العلوم

---

(96) Craig Calhoun, «The Sociological Theory of Jurgen Habermas: Introduction to Part VIII,» in: Craig Calhoun [et al.], eds., *Contemporary Sociological Theory*, 3rd ed. (Oxford: Wiley-Blackwell, 2012), p. 442.

الاجتماعية والعلوم بشكلٍ عام. ورأى أن في أي مجتمع ممأسس ينشأ صراع بين ما يسميه عالم الحياة (Lebenswelt) الدينامي والمتدفّق باستمرار، وعالم المنظومات التي من دونها لا يتمأسس مجتمع، وهي منظومات السلطة والبيروقراطية وحتى المنظومات المتعلقة بإنتاج العلوم. والحل دائمًا هو توسيع مجال الحياة، والأداة الرئيسة لذلك عنده هي إخضاع النظم الإدارية والاقتصادية باستمرار لقرارات يمكن التوصل إليها بالنقاش المفتوح والنقد. وهذا هو الأساس لنظريته في الفعل التواصلي التي يعتبر فيها أن أصل الأزمة السياسية والاقتصادية التي تواجه العالم الحديث هو عملية عقلنة باتجاه واحد توجّهها وسائل مراكمة المال والخبرة الإدارية والمصالح السياسية أكثر مما توجهها أشكال صنع القرار المؤسسة على معايير واقعية مجمع عليها. ولضمان ذلك يجب تقوية المجال العام الناشئ والقائم بين الدولة من جهة، والمجال الخاص الذي يشمل عنده مجالات العائلة والسوق من جهة أخرى. هذا المجال هو مجال الحوار العقلاني القائم على تداول الأفكار في شأن المصلحة العمومية؛ إنه مجال ينتج المصالح العمومية التي تلجم القوة التي تُمارسها الدولة من جهة وقوانين السوق من جهة أخرى، والمعبَّر عنها بالإعلام وغيره.

في كتابه **نظرية الفعل التواصلي** يرى هابرماس أن العقلنة لا تؤدي بالضرورة إلى فقدان المعنى والحرية في العالم، فهي عملية قابلة للتفسير على أوجه عدة. فعلاوة على إنشاء المنظومات المقيّدة لمجال الحياة تفتح العقلنة أيضًا المجال للتفكير الحر وللتعلّم من الممارسة الاجتماعية وكذلك لمستويات أخرى من تحرر الإنسان. وهو في أي حال يضع أنموذجًا عقلانيًا ممكنًا يتضمن بحث الإنسان المستمر عن معنى لحياته، ويمكّنه من المشاركة في المجال العمومي كبديل للتذرّر والفردية. العقلنة تتضمن إمكانية النقد، وإمكانية الفعل التواصلي.

يميز هابرماس نشاط العقل الذي يوجهه الإنسان والذي لا يهدف إلى التأثير في الآخرين بل إلى تواصلٍ في تفسير عالم الحياة للحصول على توافق، من النشاط الثاني للعقل الذي يوجّهه إلى النجاح والإنجاز، والذي يحوّل العقل إلى وسيلة لهدف. فهو فعل أداتي يوجهه الهدف، وفعل استراتيجي بمعنى تصميمه للتأثير في الآخرين للحصول على الهدف. وهنا تدخل نظرية اللعب

(Game Theory) ونظريات صنع القرار (Decision Making) في تفسير تصورات مثل هذه، والتوقع بالسلوكيات بناء على أداتية العقل. وما يقترحه هو سياسة عقلانية تداولية تقع بين التفكير الليبرالي الفردي الذي ينطلق من حرية الفرد وحقوقه والتفكير الجمهوراني الذي يؤكد الأسس المشتركة للمجتمع مثل المصلحة العامة والفضائل العامة. فهو يرفض الرؤية الليبرالية الصِرف للعملية السياسية كعملية تنافس قائمة على تفضيلات شخصية، كما يرفض الافتراض الجمهوراني لوجود مواطنين موحدين في تحركهم بناءً على عقيدة مشتركة أو مفهوم مشترك للخير، ويعتبره غير واقعي في واقع التعددية في العالم الحديث[97].

قسّم هابرماس التاريخ مراحلَ بدائيةً وتقليدية وحديثة معاصرة. واعتبر أن ما يميز ثقافة المرحلة التقليدية الفيودالية هو الثقافة التمثيلية التي تتمثل فيها السلطة عبر الطقوس وأنماط البناء والزخرفة والأبهة التي تجسد سطوة السلطة وتثير مشاعر الخوف أو الاحترام أو التقديس في نفوس الناس؛ أما المرحلة الرأسمالية الحديثة فتميزت بنشوء المجال العمومي نتيجة العلاقات التبادلية التي قامت في المدن خارج نطاق الدولة في ثقافة الأندية والمقاهي والاتحادات ودور النشر والصحف وغيرها. ولم يكن الحديث عن مثل هذا المجال في المجتمع «الفيودالي» ممكنًا. وأهم صفات الثقافة التواصلية التبادلية هذه كانت العقل النقدي. وبهذا المعنى فإن الثورة الفرنسية تعبير عن صراع ثقافي بين المجال العام الصاعد والثقافة التمثيلية[98] التي ميزت المجتمع التقليدي.

لكن في المرحلة المعاصرة نشأ من جديد خطر الثقافة التمثيلية في الديمقراطية نفسها بدلًا من التداولية والحوار العقلاني، وذلك بتأثير مؤسسات الدولة البيروقراطية، والشركات الكبرى ووسائل الاتصال الجماهيرية، أي نشأ خطر احتواء العقل النقدي. ولذلك درس هابرماس عمليًا شروط نشوء وعي

(97) Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992), pp. 290-291.

(98) T. C. W. Blanning, *The French Revolution: Class War or Culture Clash?*, Studies in European History, 2nd ed. (New York: St. Martin's Press, 1998), pp. 26-27.

تواصلي يؤسس ديمقراطيةً قائمةً على تداول الآراء والأفكار بشكل عقلاني في المجال العام، ومنها: امتلاك المواطنين إمكانات «خطابية» (Discursive) متكافئة ومساواة اجتماعية وإمكانية المخاطبة العقلانية المتجرّدة من الأيديولوجيات. ونحن نرى أن بحث هابرماس في الشروط الاجتماعية لنشوء مجال عمومي تواصلي عقلاني، والتمكين اللازم لذلك على مستوى الشروط الاجتماعية والنظام السياسي لا يقل أهمية عن الفكرة ذاتها. وتشبه محاولةُ هابرماس تأمينَ الشروط الاجتماعية لممارسة الفعل التواصلي في المجال العمومي محاولةَ رولز توفير الشروط الاجتماعية لممارسة الحرية كأساس للعدالة. ولا بد من الالتفات إلى شروط نشوء المجال العمومي التواصلي والشروط اللازم توافرها لممارسة الحرية وإيلائها الأهمية نفسها التي نوليها للنظرية ومبدئها الرئيس. وإذا لم ننتبه لذلك، أو للشروط الاجتماعية لممارسة المواطن الحرية بحدها الأدنى كما تظهر عند رولز نقع في رفاهية الوعظ والتنظير لهذه الأفكار في سياقات لا تمت إلى إمكانية تحقيقها بصلة، ويصبح النقاش منطقيًا استدلاليًا وحتى تأمليًا، لا علاقة له باستقراء الواقع ذاته، مثلما يبدو هابرماس وورلز أحيانًا لمن يتجاهل تأكيدهما شروط تحقيق الأفكار التي شغلا بإثباتها.

يقف هابرماس ضد المحاولات المعاصرة لإحياء اللاهوت السياسي لكارل شميت، ويعترض على مفهوم «السياسي»[99] للأخير، والمشحون بالمحملات الدينية. ويعتبر هذا المفهوم نتاج مرحلة سابقة في القرن السابع عشر، مرحلة نشوء الملكية المطلقة. ومنظّرو المجال السياسي في تلك الحالة يعتبرونه ممثلًا لكلية المجتمع كما عند هوبس، وهو يرى أن إحياءها عند كارل شميت هو ممارسة رجعية. ويرى في محاولة إعادة إحياء اللاهوت السياسي ملجأً لليسار المتطرف واليمين المتطرف على حدٍّ سواء كخطوة تقوّي الدولة ضد العولمة المنفلتة العقال في الإعلام والتسلية وصناعة الحاجات والرأي العام. فالحل عند كثيرين هو التمسّك بسيادة الدولة في مقابل العولمة، الأمر الذي يُنتج نزعات رجعية، وبمعنى ما محافظة يمينية حتى عند بعض اليسار

---

(99) Das Politische.

أي المجال السياسي، أو ما هو سياسي.

الفكري الذي حاول أخيرًا إحياء شميت من جديد[100]. ويقابلها موقف جون رولز الليبرالي من الدين في المجال العام، الذي يرفض الخلط بين علمنة الدولة وعلمنة المجتمع، لأنّ بإمكان المجتمع أن يبقى متدينًا وأن تعمل فيه فئات من منطلق عقيدتها الدينية حتى في المجال العام، أما الدولة فيجب أن تبقى محايدة في شأن العقائد من دون أن يتطوّر دين دولة أو تقديس المجال السياسي.

بعد أن كان خطابه يتعامل مع العقل والبنى الاجتماعية كأن الدين غير موجود، بدأ اهتمام هابرماس بالدين يتزايد، وهذا طبيعي مع موجات التطرف الديني في الشرق وفي الولايات المتحدة، ومسألة الأقليات غير المسيحية في أوروبا، ودور الكنيسة الكاثوليكية في التحول الديمقراطي في بولندا، وغير ذلك. وكان منفذه إلى ذلك ضرورة أن يحترم العلمانيون رؤية المتدينين وزاوية نظرهم عند مقاربة الأمور، والعكس أيضًا صحيح.

المجتمع الذي يوفر إمكانية تعايش كهذه هو مجتمع ما بعد علماني (Post-Secular Society). وهو عند هابرماس ممكن في دول علمانية فحسب، وإن كان لا يقول ذلك حرفيًا، لكنه يُصر في أي حال على أن ما بعد العلمانية يتضمن العلمانية، أي فصل الكنيسة عن الدولة وحيادية الدولة في الشؤون الدينية، ونمط حياة علماني واضح في المجتمع، والجديد هو قبول التعددية وشرعية المساهمة الدينية في المجال العام، كثقافة لجماعات غير علمانية. لكن هذه الجماعات الأخيرة يُفترض أن تسمح لأعضائها بالتفاعل مع بقية المواطنين في المجتمع السياسي كمواطنين أفراد يساهمون في إنتاج المجال العمومي المشترك. وفي النقاش التداولي العقلاني في المجال العام تُحدد أيضًا أشكال ممارسة التعددية الدينية ذاتها[101].

---

(100) يجري ذلك في السياسة بوعي أو من دون وعي. فنحن نرى يساريين ويمينيين يفعلون ذلك من دون أن يقرأوا شميت، لكن محاولات إحياء شميت فكريًا قائمة فعلًا في الأكاديمية الغربية منذ العقدين الأخيرين من القرن الماضي.

(101) انظر محاضرة هابرماس في اسطنبول في عام 2008، وألقيت قبل ذلك في عام 2007 في جامعة تيلبورغ في ألمانيا: Jürgen Habermas, «A «Post-Secular» Society – what Does that Mean?,» Paper Presented at: Istanbul Seminars Organized by Reset Dialogues on Civilizations, Istanbul, 2 June – 6 June 2008, on the Web: <http://www.resetdoc.org/story/00000000926>.

قد نعود لاحقًا إلى هذه المحاضرة التي تعتمد إلى حد بعيد على نقاشات علماء الاجتماع في =

في كتاباته المتأخرة يؤكد هابرماس ضرورة تطوير موقف ما بعد علماني يأخذ في الاعتبار حيوية الدين في المجتمعات المختلفة، ولا يهمل إنجازاته المتراكمة على مستوى الهوية والأخلاق معًا. فوجهة النظر الدينية وحيويتها قد تساهمان في مواجهة مخاطر عدة مثل الرأسمالية المعولمة وتذرُّر الأفراد بحثًا عن مصالحهم الفردية وغيرها. لكن كي تدخل مثل هذه الإنجازات على الفكر الديني في المجال العام لا بدّ من ترجمتها إلى لغة عقلانية متاحة للجميع، المتدين والعلماني معًا، ممن يتشاركون في الاستخدام العمومي للعقل كما في نظريته في الفعل التواصلي. هذا شرط لا يمكن التنازل عنه. فإذا أراد العقائديون أن يساهموا في صنع المجال العام لا بدّ من أن يتكلموا لغة المجال العام، وهي لغة العقل والفعل التواصليين، وإلا سيكون كلامهم مفهومًا لدى أتباع العقيدة ذاتها الذين يفهمون لغتها فحسب، ومرفوضًا لدى أتباع العقائد الأخرى. وهذا لا يؤدي إلى أي نوعٍ من التعددية السياسية.

لكن ألا يعني هذا فرض شرط العلمانية باعتبارها أيديولوجيا لها قواعد فكرية تأسيسية على الدين نفسه الذي يقوم على قواعد أخرى؟ ألا يتناقض هذا مع نظرية الفعل التواصلي العقلاني عينها؟ يبدو أن هذه التساؤلات التي رأيناها تُوجّه إلى رولز وهابرماس سترافق أي نظرية تسعى إلى تأسيس فكرة مجتمعية تشترط في الفاعلين شروط الحد الأدنى لقبولها. والتحدي هو تقليل المبادئ التي يجب قبولها وتخفيفها، وتكبير السعة والإحاطة لتشمل أكبر قدر ممكن من الأيديولوجيات وأنماط الحياة السائدة في مجتمع من المجتمعات. لكن المسألة بنظري ليست مسألة نظرية بل تاريخية، فدرجة التسامح ودرجة جاهزية العقائد لتكييف نفسها مع العقلانية التواصلية عند هابرماس، أو مع مبادئ الديمقراطية الليبرالية عند رولز، هما مسألة اجتماعية تاريخية، لا فكرية فحسب.

يعارض هابرماس أصوليتيْن: العلمانية التي ترى أن الحداثة انتصار العقل

= شأن نظرية العلمنة في العقد الأخير من القرن العشرين، والعقد الأول من القرن الحادي والعشرين حين نراجع نظرياتهم في القسم الثاني من هذا الجزء من الكتاب.

على الجهل، والنور على الظلمات، وهي أفضل وأسمى مما سبقها؛ والدينية التي ترى في الحداثة حالة انحطاط وتدهور بلا قاع لأنها ابتعاد عن الدين والروحانية من أصلها. ويعتبر المجتمع ما بعد العلماني مجتمعًا ثبتت فيه فاعلية الدين المستمرة، ويتضح فيه أيضًا أن لا نهاية مرئية للظاهرة الدينية، بل ثمة شواهد تشي بالعكس. وقد التفت سوسيولوجيون أميركيون وأوروبيون لذلك قبل هابرماس، كما سوف نرى في القسم الثاني من هذا الجزء من الكتاب. ويفترض لتحقيق التعايش في هذا المجتمع أن يقبل العلمانيون وجهة نظر المتدينين المنطلقة من عقيدة دينية، ويتسامحوا معها، مثلما كان الحداثيون يطلبون من المتدينين أن يعدّلوا فهمهم للدين حتى يتسامح مع الديانات الأخرى، ومع وجهة النظر العلمانية ذاتها، كي يكون التواصل العقلاني ممكنًا في ظل الحداثة. ويرى هابرماس أن هذا يتطلّب اعتراف المتدينين (أو أنماط التدين نفسه) بمنجزات العلمانية المكتسبة، ومنها التسليم بتفوّق العلم في مجالات عدة من مجالات الحياة والتسليم بالمبادئ الدستورية الديمقراطية؛ ومنها الحريات واعتماد لغة قابلة للفهم عند أتباع الديانات خلال عملية التواصل في المجال العمومي. وتبقى مساحة كبيرة للدين كي يعرف نفسه ووظيفته في هذا الإطار، ولا يهم هل يحدث ذلك على مستوى الهوية والأخلاق والمعنى للفرد والجماعة، والحدوسات المهمة بحد ذاتها، أخلاقية أكانت أم تأملية روحانية. ويجب أن يعترف العلمانيون في المجتمع ما بعد العلماني الذي يقبل التعايش والحوار وينطلق منه، بدورٍ للدين في هذه المجالات، حتى لو لم يتفقوا مع المضامين[102].

نجد مصطلح «ما بعد العلمانية» يتكرر في مساهمات هابرماس في القرن الحادي والعشرين. وسوف نتطرق في ما يلي إلى نقاشات مهمة في الموضوع تعبّر عن مواقف هذه الفلسفة العقلانية التي ترى نفسها امتدادًا للتنوير في معالجة قضية الدين والعلمانية في العصر الحاضر.

---

(102) في هذا الموضوع انظر أيضًا كتابًا صدر بالعربية عن فكر هابرماس ويفرد في نهايته فصلًا لموقفه المتأخر من الدين: علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة: من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، هابرماس أنموذجًا (الجزائر؛ الرباط: منشورات الاختلاف؛ دار الأمان، 2011)، ص 346-349.

النقاش الأول هو نقاش بين هابرماس والبروفسور راتسنغر في عام 2004، أي قبل أن يُرسَم الأخير حبرًا أعظم (بنديكت السادس عشر) بعام واحد[103]. وادّعى هابرماس في هذا الحوار أن المتدينين في أوروبا الغربية اعتادوا فكرة الدولة العلمانية أو قبلوها، وقبلوا ضرورة ملاءمة تدينهم مع احترام غير المؤمن وعقيدته وحيادية الدولة في الشأن الديني وغير ذلك. لكن آن الأوان لأن ينتقل العلمانيون إلى ما بعد العلمانية (Post-Secular) في تعاملهم مع منظومة معرفية وأخلاقية دينية حيث يكونون قادرين على الاستماع لها باحترام، وقبول فكرة أنها ربما تحمل بعض الحقيقة، وأن ما ينتج من هذا الحوار هو نتائج عقلانية متوقّعة من عدم التوافق مفيدةٌ للمجتمع[104]. بذلك اتفق هابرماس مع عالم الاجتماع خوسيه كازانوفا الذي سبق أن انتقد نظرية العلمنة والاستثنائية الأوروبية، معتبرًا العلمانية منظومة معرفية أوروبية قابلة للنقاش، وأن الواقع الاقتصادي الاجتماعي الحديث لا ينتجها بالضرورة[105]. كما اتفق عمليًا مع استنتاجات كازانوفا التي نشرها قبله بسنوات في شأن ضرورة الاعتراف بأن للدين شأنًا في الحيز العام[106]، ولا سيما أن الكنيسة الكاثوليكية توصلت إلى ذلك بعد تأقلم تاريخي تدرّجي مع الحداثة ومتطلباتها. وسوف

---

(103) انعقد في ميونيخ في 28 كانون الثاني/ يناير 2004 في شأن «الأسس الأخلاقية للدولة الليبرالية». وقد صدرت المحاضرتان في نسخٍ وكتيباتٍ عدة تحت عناوين مختلفةٍ أهمها «ديالكتيك العلمنة- عن العقل والدين» كما نشرت في «قضايا الأكاديمية الكاثوليكية في بافاريا». انظر: Joseph Ratzinger and Jürgen Habermas, *Dialektik der Säkularisierung: über Vernunft und Religion*, mit einem Vorwort herausgegeben von Florian Schuller (Freiburg im Breisgau: Herder, 2005), and *Themen der Katholischen Akademie in Bayern* (München), vol. 34, no. 1 (2004).

سوف نستخدم هنا الطبعة الإنكليزية الأيسر للقارئ: Joseph Ratzinger and Jürgen Habermas, *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, Edited with a Foreword by Florian Schuller; Translated by Brian McNeil (San Francisco: Ignatius Press, 2006).

(104) Ratzinger and Habermas, *The Dialectics of Secularization*, p. 15.

(105) José Casanova: «Beyond European and American Exceptionalism: Towards a Global Perspective,» in: Grace Davie, Paul Heelas and Linda Woodhead, eds., *Predicting Religion: Christian, Secular, and Alternative Futures*, Theology and Religion in Interdisciplinary Perspective (Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate Pub., 2003), pp. 17-29, and «Religion, European Secular Identities, and European Integration,» in: Timothy A. Byrnes and Peter J. Katzenstein, eds., *Religion in an Expanding Europe* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2006), pp. 65-92.

(106) José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

وسوف نستخدم لاحقًا نسخة عربية مترجمة عن هذا الكتاب صادرة عن المنظمة العربية للترجمة.

نعود إليه لاحقًا. لكن هابرماس يكتشفها في عمر متقدم بعد هذا الإنتاج الفكري الفلسفي المميز كله عن أوروبا العلمانية بعد الحرب العالمية الثانية، ويذهب في شيخوخته الفكرية إلى اكتشاف أهمية الدين المسيحي للهوية الأوروبية. ومسألة الهوية الأوروبية هذه غالبًا ما تُغفل عند تناول هابرماس. ونحن نرى أن من غير الجائز إهمالها إذا أردنا فهم التحول الفكري إلى ما بعد العلمانية.

أما النقاش الثاني فهو الذي دار في نيويورك في عام 2009 بين هابرماس وتشارلز تيلور. وفيه عبّر هابرماس عن موقف في شأن تيلور ظاهرة «السياسي» كـ «تمثيل رمزي وفهم ذاتي لجماعة تختلف عن الجماعات القبلية من خلال التفات بشكل واعٍ، وليس تلقائيًا، إلى شكل من أشكال الاندماج الاجتماعي. وفي هذا النوع من فهم الذات الذي يمارسه نظام الحكم ينتقل موقع السيطرة إلى العقل الجماعي»[107]. السياسة هنا ليست موقعًا طبيعيًا للقيادة في الجماعة المولودة، بل هي حالة اجتماعية منعكسة في الوعي، كوعي سياسي. وفي مساهمته في هذا الحوار الثاني أكد أيضًا أن الحضارة الغربية تدين بأولى المفاهيم المفصّلة منطقيًا عن السياسي «إلى التفكير الناموسي لإسرائيل والصين واليونان، وعلى نحو أعم إلى التقدم الإدراكي للعصر المحوري، أي إلى الرؤى الميتافيزيقية والدينية عن العالم التي تشكّلت في تلك المرحلة»[108]. وهذا برأينا تعميم غير مفهوم، ولا ندري ما هي الحاجة إليه، ولا سيما أن العصر المحوري بالمجمل هو افتراض تحقيبي يهدف إلى تفسير بعض الظواهر في نوع من السرديات الكبرى، ولا إثبات علميًا حقيقيًا لوجود ما تجمعه التعميمات عن حوادث ووقائع يفترض أنها جرت في مناطق مختلفة من العالم من دون علاقة واضحة بينها إلا وقوعها في هذا المحور الزمني (Axial Age). ونحن لا نعلم ماذا يعني السياسي هنا؟ ومن حقنا أن نتساءل عن إسرائيل الافتراضية هذه (التي تُعيد الثقافة الغربية المعاصرة إنتاجها كسلف في ما يسمى

---

(107) يورغن هابرماس، «السياسي: المعنى العقلاني لميراث اللاهوت السياسي المريب»، في: يورغن هابرماس [وآخرون]، قوة الدين في المجال العام، ترجمة فلاح رحيم؛ تحرير وتقديم إدواردو منديتا وجوناثان فانانتويرين (بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين؛ بيروت: دار التنوير، 2013)، ص 44.

(108) المصدر نفسه، ص 45.

التقاليد اليهو- مسيحية وهي برأينا تركيب سياسي أيديولوجي راهن)، وبماذا تقدمت على البابليين في تأصيل المجال السياسي؟ يقول هابرماس إن الإحالة على إله خارج العالم يجعل السياسيين عرضة للنقد، لأنه يضع مرجعية فوقهم. وهذا ما بيناه في الجزء الأول من الكتاب كبداية لفعل العلمنة في التاريخ (وقد استخدمنا مفهوم العملنة في تفسير سير التاريخ في ضوئه) كفصل الله عن الدنيا بمعنى إسكانه في المتجاوز. ولدينا رأي متعلق بعودة المضطهَدين في العصر الحاضر إلى ألوهية متجاوزة أكبر من الحاكم (التي يجسدها هتاف «الله أكبر») في حالة انسداد الطرق في مواجهة الاستبداد. نعرف هذا في تاريخنا المعاصر، وفي تاريخنا الماضي الذي حاول فيه الفقهاء رفع الشريعة فوق إرادة الحكام التعسفية. يقول هابرماس: هكذا ما عاد الحاكم تجليًا لله فحسب، بل ممثله البشري، وإضفاء الشرعية على السلطة ما عاد منفصلًا عن نقد السلطة. وهو يقصد أن مصدر شرعيتها القائم خارجها يسمح بنقدها. قبل هابرماس، اعتبر جزءٌ كبيرٌ من الفقهاء المسلمين والمسيحيين المستقلين عن العمل في خدمة الحاكم، هذا الأمر مفروغًا منه، وتعاملوا مع الدين والشريعة والمرسوم البابوي كتقييد لسلطة الحاكم ومنع تعسّفها بوعي كامل. واعتبروا مرجعية الله فوق الحاكم أساسًا لمحاسبته في «خير الجهاد قولة حق عند سلطان جائر» و«لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق».

ربما يصح هذا في حالة الإمبراطوريات، لكن المجتمعات الصغيرة في حضارة ما بين النهرين وفي آسيا الصغرى واليونان لم ترَ في الحاكم تجلّيًا إلهيًا، حتى حين لم تؤمن بالله ككيان متجاوز. فقد كان ثمة حلقات وسطية كثيرة بين تأليه الحاكم وتأليه الألوهية المتجاوزة، وهي تعدّد الآلهة. وفي البولس اليوناني حوسب الحاكم من دون الاستناد إلى إله متجاوز... وإن دفع البحث عن مرجعية أخلاقية عليا في شؤون الخير والشر الى البحث عن خير أعظم عند أفلاطون. وهذه من دون شك بداية تقليد فلسفي توحيدي.

طرح هابرماس في هذا النقاش إمكانية أن يساهم جميع المواطنين في صنع المجال العام من منطلق عقائدهم، بما في ذلك الدينية. وبذلك توافق مع رولز الذي رأى هابرماس أنه نجح في التمييز بين علمنة الدولة وعلمنة

المجتمع[109]. لكن الآراء والمقترحات لا يمكن أن تشارك في المجال العمومي، وتؤثر انطلاقًا منه في السياسي إلا إذا صيغت بلغة يفهمها الجميع إذا استخدموا عقولهم، أي إنه يجب أن تجرى عملية ترجمة إلى لغة العقلانية.

يستلزم الاستخدام العمومي للوعي الانعكاسي من الجانب الديني:

- أن يربط نفسه بالديانات المنافسة على نحو معقول.

- أن يترك القرارات المتعلقة بالمعرفة الدنيوية للعلوم المتخصّصة المُمَأسسة.

- أن يجعل المقدمات التي تعتمد مبدأ المساواة في أخلاقيات حقوق الإنسان منسجمة مع بنود إيمانها[110].

هذا يعني في الواقع أن يقبل واقعَ التعددية الدينية وضرورة التسامح والعيش المشترك، وهيمنة العلوم على المجالات المعرفية، وأن يكيف نفسه مع مبادئ الديمقراطية في المجتمع الديمقراطي كي يكون قادرًا على الدخول في حوار من منطلق العقيدة الدينية.

في هذا الحوار ربط هابرماس موقفه هذا الذي يفسح في المجال للمساهمة الدينية في المجال العمومي، بموقفه الحاد من إعادة تقديس الدولة، وضد أي محاولة لاستعادة ثيولوجيا سياسية تقوم على تقديس السيادة بالمعنى الشميتي (نسبة إلى شميت) ضد الليبرالية الديمقراطية من جهة، والعولمة من جهة أخرى، باستغلال النفور المبرر منها كخطر على «عالم الحياة». وجواب هابرماس عن العولمة الشاملة وفردية المجتمع الاستهلاكي وجماهيريته ومشهديته في آن واحد هو الحوار العقلاني التواصلي الذي يريد أن يشمل الدين الذي لم يندثر خلال عملية العلمنة، والذي يعترف هابرماس بوظائفه المهمة. لكنه يرى أن التعبير عنها في المجال العمومي يجب أن يكون بلغة مفهومة للجميع لا لأتباع الديانة أو العقيدة التي باسمها يتكلم الفاعلون فحسب.

---

(109) هابرماس، ص 56.

(110) المصدر نفسه، ص 67.

المجال العام عند هابرماس هو مضمار للجدال العقلاني النقدي. والسماح بدخوله مسألة قدرة ورغبة في المشاركة في مجال مفتوح، أمّا الأفكار الدينية فمتاحة لأصحابها من تقليد محددٍ فقط، وبالتالي لا بد من ترجمتها إلى لغة العقل العام[111]. المشكلة أن هذه الأمور قد تكون دعوة إلى الاحتواء، والمشكلة الثانية أن ترجمة الأفكار مسألة غير متكافئة. وكجواب عن هذا الإشكال يقارب تيلور مسألة الدين في المجال العام عبر المعاني المتنافسة للعلمانية مؤكدًا الأخوّة التي تتضمن الاحترام المتبادل والتسامح. صحيح أن على الدولة أن تكون محايدة، لكن لا يُخفى أن ثمة ميلًا إلى التركيز على الدين تحديدًا. المهم عند تيلور هو الاعتراف المتبادل والانخراط في المشاغل المشتركة لحملة العقائد كلها من دون التركيز على الدين بشكل خاص.

في هذا الحوار اعترض تشارلز تيلور على مفهوم العقل العمومي هذا. ففي نظره تتشكل التخيلات الاجتماعية الحديثة بواسطة النظام الأخلاقي الحديث. وهي لا تمثّل مجموعة من الأفكار، بل ما يجعل ممارسات المجتمع متاحة عبر استخلاص معنى منها. خلافًا لرولز وهابرماس يرى تيلور أن الدين لا يُفترض أن يشكّل حالة خاصة والتركيز عليه يعود إلى ظروف تاريخية ما عادت قائمة. لا حاجة إلى الهوس بالدين تحديدًا، ويكفي الحديث عن العقائد بشكل عام، دينية أكانت أم دنيوية. ولهذا فإن الأنظمة التي تستحق صفة علمانية لا يفترض أن تُفهَم بوصفها متاريس ضد الدين، لكن بوصفها تلك التي تستجيب للتنوع الداخلي للمجتمعات الحديثة. وهو تنوعٌ ينمو باستمرار، ولا بدّ من المساواة بين العقائد الأساسية.

العلمانية التي يؤيدها تيلور هي المؤسسة على قيم الثورة الفرنسية الأولى قبل أن يتولد التطرف اللائكي والإمبراطورية وغيرها من مظاهر مسار الثورة المعقد، وهذه القيم التي يمكن اعتبارها خيرات عمومية هي الحرية والإخاء والمساواة. كيف تُشتق العلمانية منها؟

- **الحرية**: ينبغي ألا يمارس الإكراه في الدين والعقيدة، وتشمل حرية الدين أيضًا حرية عدم الإيمان.

---

(111) هابرماس، ص 198.

- مساواة: لا بد من وجود مساواة بين الناس من مختلف العقائد أو القناعات الأساسية. ولا يمكن أن تتمتع وجهة نظر دينية، أو نظرة إلى العالم بمكانة مميزة، فضلًا عن اعتمادها عقيدة رسمية للدولة.

- الإخاء: لا بد لكل التيارات الروحية في الدولة من أن تجد أذنًا صاغية. وهذا الإصغاء يساهم في الزج بها في العملية التواصلية من أجل تقرير غاية المجتمع، أي هويته السياسية(112).

ربما تتصارع هذه الأهداف، ولا بد من الحوار للتوصل إلى شكل التعددية من دون أن يُفرَض ذلك من أعلى. وهو يطالب بوقف الهوس بالموضوع الديني ووضع كل خلاف مع المتدينين (ولا سيما المسلمين الذين هاجروا إلى الدول الغربية في المرحلة المعاصرة) في سياقه الصحيح، وتفهُّم مصاعبهم والتروّي في فرض الأمور واتباع وسيلة احترام الديانات الأخرى التي سوف يحتاج أتباعها، القادمون الجدد إلى الغرب، إلى وقت لتكييف أنفسهم مع مبادئ الديمقراطية. وهو يستشهد بكتاب خوسيه كازانوفا عن الأديان العامة في العالم الحديث الذي سوف نعود إليه لاحقًا عند معالجة نظرية العلمنة: «كان خوسيه كازانوفا قد أشار إلى الطريقة التي استُهدفت بها الكاثوليكية الأميركية في القرن التاسع عشر بوصفها غير قابلة للاستيعاب في الأعراف الديمقراطية، حدث ذلك بطرق تشبه الشكوك التي تلح على الناس بصدد الإسلام اليوم... لكن الكاثوليكية الأميركية تغيرت وغيرت معها الكاثوليكية العالمية»(113).

نمط العلمانية الملائم برأيه هو المعني بالحوار بين الدولة والدين. ورأى أن الأهداف الثلاثة: الحرية والمساواة والإخاء، تحمي خيارات الناس وتدفع إلى الإصغاء إليهم جميعًا. ويعتبر نموذج العلمانية القائم على المبادئ الثلاثة هذه متفوقًا على النموذج العلماني المهووس بالدين بشكل خاص. وإحدى الطرائق لإظهار ذلك هي تأكيد أنه لا يسمح بتعريف نظام مثل نظام أتاتورك

(112) تشارلز تيلور، «لماذا نحتاج إلى تعريف جذري للعلمانية؟،» في: هابرماس [وآخرون]، ص 66.

(113) المصدر نفسه، ص 69.

كنظام علماني بحق لأنه يرفض المبادئ الأساسية الثلاثة هذه، ويستهين حتى بالفصل بين الدولة والمؤسسات الدينية، لأنه يخضعها إليه[114].

«كانت السلطة السياسية تُعرف وتُبرَّر بصيغ كونية- دينية. وكانت قد تم تعريفها داخل صيغ اللاهوت السياسي... ولكن يبدو أن هابرماس يعتقد أن بإمكان الدولة العلمانية الحديثة الاستغناء كليًا عن مفهوم شبيه بهذا»[115]. وهو ما لا يراه تيلور صحيحًا. لكنه ارتأى أنْ ليس من الضروري أن تكون المجتمعات الديمقراطية منظّمة وفق دين مدني كما ادعى روسو، لكن بالتأكيد وفق فلسفة مدنية قوية تحفظ القواعد الثلاث التي غالبًا ما يعبّر عنها في المجتمعات المعاصرة على أنها حقوق الإنسان والمساواة وعدم التمييز والديمقراطية[116]. واهتم تيلور بتطور الثقافة الأوروبية والأميركية لتستوعب المسلمين بقيَمهم. فالعلمانية متطورة وليست منزلة. ولم يرَ شرط هابرماس أن تعتمد القوى الدينية في المجتمع خطابًا عقلانيًا في التخاطب في المجال العمومي شرطًا ضروريًا، ورأى أن رولز تنازل بسرعة عن ضرورة أن يعتمد الجميع لغة العقل في التداول باعتباره مطلبًا استبداديًا[117].

في مقابل هذا النوع من النقد، الذي يشد ما بعد العلمانية إلى أقصاها، طرح نقد متمسك بالعلمانية كقيمة ومبدأ، ويقوم على التحذير من قدرة المؤسسة الدينية، والقوى الدينية السياسية على الانصياع للقواعد الشكلية للديمقراطية الليبرالية المتعلقة بمخاطبة العقل العمومي، وتكييف خطابها بموجبه، وذلك لغرض تحقيق هيمنة مبادئها الدينية. ثمة موقف تشكيكي بشروط رولز وهابرماس (المخففة عن شروط رولز) لتمكين صاحب الموقف الديني من الإدلاء بموقفه في المداولات في الفضاء العام. ويعتبره نظريًا جدًا، ولا بد من تعديله ليأخذ الواقع العيني في الاعتبار. وسبق أن أظهرنا أن شرط رولز لمشاركة العقائدي في الديمقراطية الليبرالية هو قدرته على ترجمته إلى لغة العقل العمومي في الفضاء العمومي. وهو ما يعتبره هابرماس تمييزًا ضد

(114) تيلور، ص 70.

(115) المصدر نفسه، ص 84.

(116) المصدر نفسه، ص 85.

(117) المصدر نفسه، ص 88.

أصحاب الخطاب الديني تحديدًا، وأيضًا تجاهلًا لكون العلاقة في المجتمع الليبرالي لا تقتصر على فرد ودولة. فثمة رأس ثالث لهذا المثلث هو الكنيسة، أو الانتماء إلى جماعة اعتقادية. وهذا ما يطلب رولز من المتديّن التنكّر له إذا لزم.

تقول باحثة إيطالية[118] إن شروط المفكرين لا تكفي لأنها كلها شكلية، والديمقراطية ليست مجرد شكل بل يجب أن يرافقها التزام قيم معينة. ومنها التمييز الواضح بين القانون المدني والقانون الكنسي أو الديني، أو المقدس. ويمكن المتدين بسهولة تقديم مواقف مؤيدة لسريان القانون الديني باسم قيم كونية يقبلها الجميع في الفضاء العام، أي إن بإمكان قوى ذات أهداف بعيدة المدى صوغ مواقفها بلغة معقولة لإقناع الجمهور، وجلبت أمثلة من قوى كاثوليكية في إيطاليا تصوغ مواقفها بلغة الطبيعة الإنسانية والموقف العقلاني وحتى مبادئ الدستور. والضمان لمنع مثل هذا الاستغلال هو وجود ديانات أخرى في المجتمع فعلًا وليس فقط بموجب الدستور كما في إيطاليا، حيث لا توجد ديانة رسمية والتعددية الدينية مبدأ دستوري منذ إلغاء الكونكوردات مع البابا عام 1984، الذي وقع في عام 1929. ولكن في الواقع فإن إيطاليا أحادية المذهب، وفي إمكان الكاثوليك تمرير تفسيرات من هذا النوع لمنع الإجهاض ولوضع الرموز المسيحية في المدارس وغير ذلك كأمور مقبولة بشكل عام. والضمان ضد سوء الاستخدام هذا للعقلانية في الفضاء العام هو التعددية الدينية الفعلية. ولكن حيث لا توجد مثل هذه التعددية، أي في المجتمعات الديمقراطية الأحادية المذهب او الديانة، لا يجوز الاكتفاء بشروط رولز وهابرماس للمشاركة، بل يجب الإصرار على أن تعترف القوى الدينية بمبادئ الديمقراطية وقيمها وأن تحافظ على الفصل بين القانون المدني والقانون الكنسي أو الديني.

يقول هابرماس بقطيعة معرفية بين العقل الديني والعقل العلماني. ومؤخرًا حاول أن يتفهم وجود حدوسات معرفية للدين، لكنها برأيه يجب أن تخضع لعملية ترجمة إلى لغة العقل. وهو يؤيد شطب العبارات الدينية والتعليلات

---

(118) Nadia Urbinati, «Laïcité in Reverse: Mono-Religious Democracies and the Issue of Religion in the Public Sphere,» *Constellations*, vol. 17, no. 1 (March 2010), pp. 4-21.

القائمة بوضوح على الاستشهاد بنصوص دينية من بروتوكولات البرلمانات. وفي مقابل تأييده شطب الإحالات الدينية في بروتوكولات البرلمانات وغيرها من المؤسسات الرسمية[119] يقول تيلور إن هذا يجب أن ينطبق على أي فلسفة إلحادية أيضًا، وكما أن الدولة لا يمكن أن تكون مسيحية أو مسلمة، كذلك لا يمكنها أن تكون ماركسية أو كانتية أو نفعية... وغير ذلك[120].

يتساءل تيلور عن أصل موقف عدم الثقة في الدين بشكل خاص من بين الأيديولوجيات والعقائد؟ ويجيب أن الأصل موجود في أسطورة التنوير. هنالك بالتأكيد رأي شائع يرى التنوير عبورًا من الظلمة إلى النور، أي إنه حركة مطلقة من عالم الأوهام والأخطاء والجهـل إلى عـالم تتوافر فيه الحقيقة أخيرًا. أما الرّأي المضاد لهذا فيُعتبر فكرًا رجعيًا[121]. والعقلُ يمكنه أن يحل كلّ قضية أخلاقية سياسية على نحوٍ يرضي كل من يفكر بعقلانية وبشكل نزيه. فالنتائج التي تستند إلى الدين هيَ دائمًا موضع شكّ، ولا ترضي إلا أصحاب العقائد المعنية. هذا موقف مشترك يجمع عمليًا هابرماس إلى رولز، مع أن في الإمكان القول إن نظريات كانْت النقدية والمنفعية، وهي الأكثر انتشارًا بين العقائد العقلانية، تخفق في إقناع كثير من الناس العاقلين[122]. وإضافة إلى ذلك يمكن التقدير أن مقولة مثل «أننا خلقنا على صورة الرب» قد تؤدي إلى استنتاجات قادرة على تأسيس أخلاق عقلانية.

نشأت هذه الأفكار وغيرها من الأفكار الشبيهة بها في أوساط النخبة المثقفة في المجتمعات الصناعية المتطورة التي تجاوزت مراحل الصراع الديني وفوجئت بالإرهاب على خلفية دينية، والتي تجاوزت مخاطر الثورات السياسية الكبرى وتعيش برفاهية التفكير بعقلنة الدولة والمجال العمومي من دون الوقوع في فخ الشمولية التي عرفتها أوروبا. ويقوم بذلك مفكرون علمانيون في مرحلة ما بعد الاعتراف بدور الدين وإدراك نسبية القطع التنويري بين النور والظلمة

---

(119) Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*, Translated by Ciaran Cronin (Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press, 2008), p. 131.

(120) تيلور، ص 90.

(121) المصدر نفسه، ص 93.

(122) المصدر نفسه، ص 94-95.

من دون التنازل عن التفكير العقلاني الذي يمنح أولوية معرفية للعلم في مقابل التفكير الغيبي. وهي أيضًا وليدة رؤية نسبية التفوق الأخلاقي للتنوير من دون التنازل عن السعي إلى قيم كونية.

تصب في هذا الجهد أفكار لأناس من مشارب مختلفة ليبرالية واشتراكية ديمقراطية، اندماجية ومؤمنة بالتعددية الثقافية. ويصلون إلى حد أدنى مشترك من التوافق في شأن مبادئ الديمقراطية التعددية، من دون الاتفاق على مصادرها، كما يتوافقون على التسامح مع دور للدين في المجتمع وفي التأثير في سلوك المتدينين السياسي، من دون الاتفاق على مفهوم المجال العمومي نفسه، أو على تعريف واضح للخطاب العقلاني. والمهم أن النقاش الدائر هو نفسه نقاش عقلاني.

نختتم بهذا الحوار النظري الأخير في نهاية الفصل عن الليبرالية، الذي اخترناه من ضمن حوارات كثيرة قائمة في موضوع الدين والليبرالية في الأوساط الفكرية الغربية، نختم بعد أن وضعنا أساسًا نظريًا يمكننا من الانتقال إلى القسم الثاني ومناقشة العلمانية ونظريات العلمنة في علاقة بالتطور التاريخي الأوروبي، والأميركي إلى حد ما.

المراجع

1- العربية

كتب

ابن الحمصي، شهاب الدين أحمد بن محمد. **حوادث الزمان ووفيات الشيوخ والأقران**. تحقيق عبد العزيز فياض حرفوش. 3 ج في 1 مج. بيروت: دار النفائس، 2000. (المكتبة التاريخية)

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. **عيون الأخبار**. تحقيق منذر محمد سعيد أبو شعر. 4 مج. بيروت؛ عمّان: المكتب الإسلامي، 2008.

ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد. **تجارب الأمم وتعاقب الهمم**. 7 ج. ط 3. طهران: دار سروش، 2001.

أبو حسين، عبد الرحيم. **لبنان والإمارة الدرزية في العهد العثماني: وثائق دفتر المهمة، 1546-1711**. بيروت: دار النهار، 2005.

أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل بن علي. **المختصر في أخبار البشر**. تحقيق محمد زينهم محمد عزب، يحيى سيد حسين ومحمد فخري الوصيف؛ تقديم حسين مؤنس. 4 ج. القاهرة: دار المعارف، 1998.

أركون، محمد. **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي**. ترجمة هاشم صالح. ط 2. بيروت: دار الساقي، 2006.

أرمسترونغ، كارين. الله والإنسان على امتداد 4000 سنة من ابراهيم الخليل حتى العصر الحاضر. ترجمة محمد الجورا. دمشق: دار الحصاد، 1996.

الأنصاري، محمد جابر. الفكر العربي وصراع الأضداد: كيف «احتوت» التوفيقية الصراع المحظور بين الأصولية والعلمانية والجسم المؤجل بين الإسلام والغرب: تشخيص حالة «اللاجسم» في الحياة العربية والاحتواء التوفيقي للجدليات المحظورة. ط 2. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1999.

أنطون، فرح. ابن رشد وفلسفته: مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون. ط 3. بيروت: دار الفارابي، 2007.

البستاني، بطرس. محيط المحيط: قاموس عصري مطول للغة العربية. تحقيق محمد عثمان. 9 مج. بيروت: المكتبة العلمية، 2009.

بشارة، عزمي. الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 1: الدين والتدين. بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

______. في المسألة العربية: مقدّمة لبيان عربي ديمقراطي. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010.

______. المجتمع المدني: دراسة نقدية. ط 6. بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

تدمري، عمر عبد السلام. تاريخ طرابلس السياسي والحضاري عبر العصور. 2 ج. طرابلس: دار البلاد، 1978-1981. (سلسلة تاريخ طرابلس الحضاري؛ 3-4)

ج. 1: عصر الصراع العربي - البيزنطي والحروب الصليبية.

جدعان، فهمي. في الخلاص النهائي: مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين. عمان، الأردن: دار الشروق، 2007.

الحصري، ساطع. آراء وأحاديث في الوطنية والقومية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985. (سلسلة التراث القومي. الأعمال القومية لساطع الحصري؛ 1)

ــــــــ. أبحاث مختارة في القومية العربية. طبعة خاصة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985. (سلسلة التراث القومي. الأعمال القومية لساطع الحصري؛ 17)

ــــــــ. الأعمال القومية لساطع الحصري. 3 ق. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990). (سلسلة التراث القومي)

ــــــــ. ما هي القومية؟: أبحاث ودراسات على ضوء الأحداث والنظريات. طبعة خاصة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985. (سلسلة التراث القومي. الأعمال القومية لساطع الحصري؛ 13)

حوراني، ألبرت. تاريخ الشعوب العربية. تعريب أسعد صقر. ط 2. دمشق: دار طلاس، 2008.

الدواي، عبد الرزاق. موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدجر، ليفي شروس، ميشيل فوكو. بيروت: دار الطليعة، 1992.

ديتيان، مارسيل. اختلاق الميثولوجيا. ترجمة مصباح الصمد؛ مراجعة بسام بركة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.

راسل، برتراند. أثر العلم في المجتمع. ترجمة صباح صديق الدملوجي؛ مراجعة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة، 2008.

رنسيمان، ستيفن. تاريخ الحروب الصليبية. نقله إلى العربية السيد الباز العريني. 3 ج. ط 2. بيروت: دار الثقافة، 1980.

ج. 3: مملكة عكا والحملات الصليبية المتأخرة.

روسو، جان جاك. في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي. ترجمة وتقديم وتعليق عبد العزيز لبيب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011.

رولز، جون. العدالة كإنصاف: إعادة صياغة. ترجمة حيدر حاج إسماعيل؛ مراجعة ربيع شلهوب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

سبينوزا، بندكيتس دو. رسالة في اللاهوت والسياسة. ترجمة وتقديم حسن حنفي؛ مراجعة فؤاد زكريا. بيروت: دار التنوير، 2008.

ستيس، ولتر. الدين والعقل الحديث. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. ط 3. بيروت: دار التنوير، 2009.

سكنر، كوينتن. أسس الفكر السياسي الحديث. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. 2 ج. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012.

ج 1: عصر النهضة.

ج 2: عصر الإصلاح الديني.

سيبرتان-بلان، غيوم. الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين. ترجمة عز الدين الخطابي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. تاريخ الخلفاء. بيروت: دار ابن حزم، 2003.

شتراير، جوزيف. الأصول الوسيطة للدولة الحديثة. ترجمة محمد عيتاني. ط 3. بيروت: دار التنوير، 2010.

الصليبي، كمال سليمان. منطلق تاريخ لبنان: 634-1516 م. ط 3. بيروت: دار نوفل، 2012.

ضاهر، عادل. الأسس الفلسفيّة للعلمانيّة. بيروت؛ لندن: دار الساقي، 1993.

عبد الرازق، علي. الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام. ط 2. المنصورة، مصر: مطبعة مصر، 1925.

عبده، محمد. الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده. تحقيق وتقديم محمد عمارة، 6 ج. ط 2. القاهرة: دار الشروق، 2006.

العروي، عبد الله. مفهوم الدولة. ط 7. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2001.

عطية، أحمد عبد الحليم (محرر). نيتشه وجذور ما بعد الحداثة. بيروت: دار الفارابي، 2010. (سلسلة أوراق فلسفيّة)

العظمة، عزيز. العلمانيّة من منظور مختلف. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1992.

العلايلي، عبد الله. أين الخطأ؟: تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد. ط 2. بيروت: دار الجديد، 1992.

عوض، لويس. ثورة الفكر في عصر النهضة الأوربية. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة، 1987.

العيسمي، شبلي. العلمانيّة والدّولة الدينيّة. ط 2 منقحة ومزيدة. بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، دائرة شؤون الثقافة العامّة، 1989.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. إلجام العوام عن علم الكلام. تحقيق ودراسة سميح دغيم. بيروت: دار الفكر اللبناني، 1993.

فوكو، ميشيل. الكلمات والأشياء. ترجمة فريق من الباحثين. ط 2. باريس؛ بيروت: مركز الإنماء القومي؛ دار الفارابي، 2012.

فيبر، ماكس. العلم والسياسة بوصفهما حرفة. ترجمة جورج كتورة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011.

كازانوفا، خوسيه. الأديان العامة في العالم الحديث. ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة، جامعة البلمند؛ مراجعة بولس وهبة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005.

لابدوس، إيرا. مدن إسلامية في عهد المماليك، نقله إلى العربية علي ماضي. ط 2. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1987.

لوكلير، جوزيف. تاريخ التسامح في عصر الإصلاح. ترجمة جورج سليمان. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

مبارك، علي. المؤلفات الكاملة. 3 مج. بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، 1979.

متز، آدم. الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة. ط 2. القاهرة: دار الكتاب العربي، 1947.

المحمداوي، علي عبود. الإشكالية السياسية للحداثة: من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، هابرماس أنموذجًا. الجزائر؛ الرباط: منشورات الاختلاف؛ دار الأمان، 2011.

المسيري، عبد الوهاب. العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشاملة. 2 ج. ط 4. القاهرة: دار الشروق، 2011.

ـــــــ وعزيز العظمة. العلمانيّة تحت المجهر. دمشق: دار الفكر؛ بيروت: دار الفكر المعاصر، 2000. (حوارات لقرن جديد)

مقدسي، جورج. نشأة الكليات: معاهد العلم عن المسلمين وفي الغرب. ترجمة محمود سيد محمد؛ مراجعة وتعليق محمد بن علي حبشي وعبد الوهاب بن إبراهيم أبو سليمان. جدة: جامعة الملك عبد العزيز، 1994.

مكيافلي، نيقولو. مطارحات مكيافلي. تعريب خيري حماد. ط 3. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1982؛ ط 1، 1962؛ ط 2، 1979.

نيتشه، فريدريك وليم. هذا الإنسان. ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد. بيروت: دار التنوير 2009.

ـــــــ. هكذا تكلم زرادشت للمجتمع لا للفرد. ترجمة فليكس فارس؛ مراجعة عيسى الحسن. عمان، الأردن: الأهليّة للنشر والتوزيع، 2009.

هابرماس، يورغن [وآخرون]. قوة الدين في المجال العام. ترجمة فلاح رحيم؛ تحرير وتقديم إدواردو منديتا وجوناثان فانانتويرين. بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين؛ بيروت: دار التنوير، 2013.

هازار، بول. أزمة الوعي الأوروبي، 1680-1715. ترجمة يوسف عاصي؛ مراجعة بسام بركة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

هامبشر، ستيوارت. عصر العقل: فلاسفة القرن السابع عشر. ترجمة ناظم الطحان. ط 2. دمشق: دار الحوار، 1986.

هوبزباوم، إريك. عصر الثورة: أوروبا، 1789 - 1848. ترجمة فايز الصياغ؛ تقديم مصطفى الحمارنة. ط 2. بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة، 2008.

ويتلر، ج. الهرطقة في المسيحية: تاريخ البدع والفرق الدينية المسيحية. ترجمة جمال سالم. بيروت: دار التنوير، 2010.

دوريات

بشارة، عزمي. «مداخلة بشأن العدالة: سؤال في السياق العربي المعاصر.» تبيّن: السنة 2، العدد 5، صيف 2013.

حاطوم، أحمد. «العلمانيّة بكسر العين لا بفتحها.» الناقد (لندن): السنة 2، العدد 20، شباط/ فبراير 1990.

محمود، زكي نجيب. «عين فتحة عا.» اليقظة العربيّة: أيار/ مايو 1987.

2- الأجنبية

Books

Albertini, Rudolf von. *Das politische Denken in Frankreich zur Zeit Richelieus*. Marburg: Simons, 1951. (Archiv für Kulturgeschichte)

Alembert, Jean Le Rond d'. *Preliminary Discourse to the Encyclopedia of Diderot*. Translated by Richard N. Schwab with the Collaboration of Walter E. Rex; with an Introduction by Richard N. Schwab. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

Almond, Philip C. *Adam and Eve in Seventeenth-Century Thought*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1999.

Anscombe, Gertrude E. M. *Ethics, Religion, and Politics*. Oxford: Basil Blackwell, 1981.

Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae*. Translated by the English Dominican Fathers. New York: Benziger, 1947-1948. (Past Masters)

Arato, Andrew and Eike Gebhardt (eds.). *The Essential Frankfurt School Reader*. Introd. by Paul Piccone. New York: Urizen Books, 1978.

Arthur, Anthony. *The Tailor-King: The Rise and Fall of the Anabaptist Kingdom of Münster*. New York: St. Martin's Press, 1999.

Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.

______. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

Augustine. *The City of God: Against the Pagans*. Edited by R. W. Dyson. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998. (Cambridge Texts in the History of Political Thought)

Ayer, A. J. [et al.]. *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*. Edited by Fons Elders. London: Souvenir Press, 1974. (Condor Book)

Barbero, Alessandro. *Charlemagne: Father of a Continent*. Translated by Allan Cameron. Berkeley: University of California Press, 2004.

Barbour, Ian G. *When Science Meets Religion*: *Ememies Strangers, or Partners?*. San Francisco: HarperCollins, 2000.

Barkun, Michael. *Religion and the Racist Right: The Origins of the Christian Identity Movement*. Rev ed. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1997.

Barlow, Nora (ed.). *The Autobiography of Charles Darwin, 1802-1882: With the Original Omissions*. London: Collins, 1958.

Barr, Alan P. (ed.). *Thomas Henry Huxley's Place in Science and Letters: Centenary Essays*. Athens: University of Georgia Press, 1997. (University of Georgia Humanities Center Series on Science and the Humanities)

Barth, Karl. *Dogmatics in Outline*. Translated by G. T. Thomson from the German. London: SCM, 1949.

Bayle, Pierre. *The Dictionary Historical and Critical.* 5 vols., second edition, Carefully Collated with the Several Editions of the Original, in which many Passages Are Restored, and the Whole Greatly Augmented, Particularly with a Translation of the Quotations from Eminent Writers in Various Languages; to which is Prefixed the Life of the Author, Revised, Corrected and Enlarged by Des Maizeaux (London: [s. n.], 1734-1738), vol. 4: *M-R.*

______. *Historical and Critical Dictionary: Selections.* Translated, with an Introduction and Notes by Richard H. Popkin and with the Assistance of Craig Brush. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1991.

______. *Various Thoughts on the Occasion of a Comet.* Translated with Notes and an Interpretive Essay by Robert C. Bartlett. Albany: State University of New York Press, 2000.

Beales, Derek. *Enlightenment and Reform in Eighteenth-Century Europe.* London: I. B. Tauris and Co., 2011. (International Library of Historical Studies)

Beck, Hans-Georg. *Nomos, Kanon und Staatsraison in Byzanz.* Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1981. (Sitzungsberichte, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse; 384)

Bender, Harold Stauffer. *Conrad Grebel, 1498-1526: The Founder of the Swiss Brethren Sometimes Called Anabaptists.* Scottdale, Pa., Herald Press, 1971. (Studies in Anabaptist and Mennonite History; 6)

Berger, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion.* New York: Anchor Books, 1967.

______. *Thomas More: A Lonely Voice against the Power of the State.* English Translation by Hector de Cavilla. New York: Scepter, 2009.

Berlin, Isaiah. *Against the Current: Essays in the History of Ideas.* Edited and with a Bibliography by Henry Hardy; with an Introduction by Roger Hausheèr. Oxford: Oxford University Press, 1981.

______. *Four Essays on Liberty.* London; New York: Oxford University Press, 1969. (Galaxy Book, 191. Oxford University Press Paperback)

______. *Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty.* Edited by Henry Hardy. Princeton, NJ: Oxford: Princeton University Press, 2002.

Bernauer, James W. *Michel Foucault's Force of Flight: Toward an Ethics for Thought*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, 1990. (Contemporary Studies in Philosophy and the Human Sciences)

Bhargava, Rajeev (ed.). *Secularism and its Critics*. Delhi; New York: Oxford University Press, 1999. (Themes in Politics Series)

Black, Antony. *Political Thought in Europe, 1250-1450*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1992. (Cambridge Medieval Textbooks)

Blackbourn, *David. History of Germany, 1780-1918: The Long Nineteenth Century*. 2nd ed. Malden, MA: Blackwell Pub., 2003. (Blackwell Classic Histories of Europe)

Blanning, T. C. W. *The French Revolution: Class War or Culture Clash?*. 2nd ed. New York: St. Martin's Press, 1998. (Studies in European History)

Blumenberg, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Translated by Robert M. Wallace. Cambridge, MA: MIT Press, 1983. (Studies in Contemporary German Social Thought)

Bodin, Jean. *On Sovereignty: Four Chapters from the Six Books of the Commonwealth*. Edited and Translated by Julian H. Franklin. Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1992. (Cambridge Texts in the History of Political Thought)

Borchert, Donald M. (ed.). *Encyclopedia of Philosophy*. 10 vols. 2nd ed. Detroit: Thomson Gale/Macmillan Reference USA, 2006.

vol. 6: *Masaryk-Nussbaum*.

Bossuet, Jacques-Bénigne. *Politics Drawn from the Very Words of Holy Scripture*. Translated and Edited by Patrick Riley. Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1990. (Cambridge Texts in the History of Political Thought)

Botero, Giovanni. *The Reason of State*. Translated by P. J. and D. P. Waley; with an Introd. by D. P. Waley and The Greatness of Cities Translated by Robert Peterson. New Haven: Yale University Press, 1956. (Rare Masterpieces of Philosophy and Science)

Bouwsma, William J. *John Calvin: A Sixteenth-Century Portrait*. New York: Oxford University Press, 1988.

______ [et al.]. *After the Reformation: Essays in Honor of J. H. Hexter*. Edited by Barbara C. Malament. Philadelphia: University of Pennsylvania Press; Manchester, Eng.: Manchester University Press, 1980.

Bradstock, Andrew. *Radical Religion in Cromwell's England: A Concise History from the English Civil War to the End of the Commonwealth*. London; New York: I. B. Tauris, 2011.

Brague, Rémi. *The Law of God: The Philosophical History of an Idea*. Translated by Lydia G. Cochrane. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

Brooke, John Hedley. *Science and Religion: Some Historical Perspectives*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1991. (Cambridge History of Science)

Brooks, Peter Newman (ed.). *Seven-Headed Luther: Essays in Commemoration of a Quincentenary, 1483-1983*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1983.

Brown, Leslie and Susan Strega (eds.). *Research as Resistance: Critical, Indigenous and Anti-Oppressive Approaches*. Toronto, ON: Canadian Scholars' Press, 2005.

Browne, Janet. *Charles Darwin, vol. 2: The Power of Place*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Brush, Craig S. *Montaigne and Bayle: Variations of the Theme of Scepticism*. Hague: M. Nijhoff, 1966. (International Archives of the History of Ideas; 14)

Bryant, Jacob. *Dissertation Concerning the War of Troy and the Expedition of the Grecians, as Described by Homer: Shewing that no such Expedition Was Ever Undertaken, and that no such City of phrygia Existed.* london: [s. n.], 1796.

______. *A New System: Or, an Analysis of Ancient Mythology*. Introd. by Burton Feldman. New York: Garland Pub., 1979. (Myth and Romanticism; 5)

______. *Observations upon a Treatise*, Entitled *A Description of the Plain of Troy. by Monsieur le Chevalier.* London; Eton: [s. n.], 1795.

Buck, Lawrence P. and Jonathan W. Zophy (eds.). *The Social History of the Reformation*. Columbus: Ohio State University Press, 1972.

Budd, Susan. *Varieties of Unbelief: Atheists and Agnostics in English Society, 1850-1960*. London: Heinemann Educational Books, 1977.

Bultmann, Christoph and Friedrich Vollhardt (eds.). *Gotthold Ephraim Lessings Religionsphilosophie im Kontext: Hamburger Fragmente und Wolfenbütteler Axiomata*. Berlin: De Gruyter, 2011. (Frühe Neuzeit; 159)

Burckhardt, Jacob. *Die kultur der Renaissance in Italien*. Paderborn: Salzwasser, Nachdruck von ca, 1930.

______. *Reflections on History*. Indianapolis: Liberty Classics, 1979.

Burns, J. H. (ed.). *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1988.

______ and Mark Goldie (eds.). *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1991.

Byrnes, Timothy A. and Peter J. Katzenstein (eds.). *Religion in an Expanding Europe*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2006.

Calhoun, Craig (ed.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MA: MIT Press, 1992. (Studies in Contemporary German Social Thought)

______ [et al.] (eds.). *Contemporary Sociological Theory*. 3rd ed. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.

Cameron, Euan. *Enchanted Europe: Superstition, Reason, and Religion, 1250-1750*. Oxford, UK; New York: Oxford University Press, 2010.

Cantor, Norman F. *The Civilization of the Middle Ages: A Completely Revised and Expanded Edition of Medieval History, the Life and Death of a Civilization*. New York: HarperCollins, 1993.

Cargill Thompson, William D. J. *The Political Thought of Martin Luther*. Edited by Philip Broadhead and with a Preface by A. G. Dickens. Brighton, Sussex: Harvester Press; Totowa, NJ: Barnes and Noble Books, 1984.

Carrette, Jeremy R. *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality*. London; New York: Routledge, 2000.

Carter, Stephen L. *The Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion*. New York,: Basic Books, 1993.

Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Cassirer, Ernst. *The Philosophy of the Enlightenment*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009. (Princeton Classic Editions)

Castellion, Sébastien. *Concerning Heretics, Whether they Are to Be Persecuted and how they Are to Be Treated; a Collection of the Opinions of Learned Men, Both Ancient and Modern*. An Anonymous Work Attributed to Sebastian Castellio, Now First done into English, Together with Excerpts from Other Works of Sebastian Castellio and David Joris on Religious Liberty by Roland H. Bainton. New York: Octagon Books, 1965. (Records of Civilization, Sources and Studies; 22)

______. ______. New York: Columbia University Press, 1935. (Records of Civilization, Sources and Studies; 22)

Chadwick, Owen. *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century: The Gifford Lectures in the University of Edinburgh for 1973-4*. Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1975. (Gifford Lectures; 1973-74)

______. *The Secularization of the European Mind: A Course of Ten Lectures by Professor Owen Chadwick, January and April 1974, the David Hume Tower*. Edinburgh: [s. n.], 1973. (Gifford Lectures; 1973-74)

Chartier, Roger. *The Cultural Origins of the French Revolution*. Translated by Lydia G. Cochrane. Durham, NC: Duke University Press, 1991. (Bicentennial Reflections on the French Revolution)

Clasen, Claus Peter. *Anabaptism; a Social History, 1525-1618: Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany*. Ithaca: Cornell University Press, 1972.

Cohen, Robert S. and Marx W. Wartofsky (eds.). *Methodological and Historical Essays in the Natural and Social Sciences*. Dordrecht; Boston: Reidel, 1974. (Boston Studies in the Philosophy of Science; 14. Synthese Library; 60).

Collins, Anthony. *A Discourse of Free-Thinking, Occasion'd by the Rise and Growth of a Sect Call'd Free-Thinkers*. London: [s. n.], 1913. On the Web: <http://books.google.com.qa/books?id=rKNbAAAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=ar&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false>.

Commager, Henry Steele and Elmo Giordanetti. *Was America a Mistake?: An Eighteenth-Century Controversy*. New York: Harper and Row, 1967. (Harper Torchbooks; TB1329)

Comninel, George C. *Rethinking the French Revolution: Marxism and the Revisionist Challenge*. London; New York: Verso, 1987.

Condorcet, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat. *Condorcet: Political Writings*. Edited by Steven Lukes and Nadia Urbinati. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. (Cambridge Texts in the History of Political Thought)

Constant, Benjamin. *Political Writings*. Translated and Edited by Biancamaria Fontana. Cambridge, [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1988. (Cambridge Texts in the History of Political Thought)

Cottret, Bernard. *Calvin: A Biography*. Translated by M. Wallace McDonald. Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans Pub. Co.; Edinburgh, Scotland: T and T Clark, 2000.

Crites, Stephen. *Dialectic and Gospel in the Development of Hegel's Thinking*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1998.

Dante, Alighieri. *Monarchy*. Translated and Edited by Prue Shaw. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. (Cambridge Texts in the History of Political Thought)

Darnton, Robert. *The Business of Enlightenment: A Publishing History of the Encyclopédie, 1775-1800*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1979.

Darwin, Charles. *The Life and Letters of Charles Darwin*. Edited by his Son Francis Darwin. 2 vols. New York: D. Appleton and Company, 1896.

Davie, Grace, Paul Heelas and Linda Woodhead (eds.). *Predicting Religion: Christian, Secular, and Alternative Futures*. Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate Pub., 2003. (Theology and Religion in Interdisciplinary Perspective)

De Grazia, Sebastian. *Machiavelli in Hell*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989.

Dematteis, Philip B. and Peter S. Fosl (eds.). *British Philosophers, 1500-1799*. Detroit: Gale Group, 2002. (Dictionary of Literary Biography; 252)

Dennett, Daniel Clement and Alvin Plantinga. *Science and Religion: Are They Compatible?*. New York: Oxford University Press, 2011. (Point/Counterpoint Series)

Descartes, René. *Discourse on Method; and, Meditations on First Philosophy*. Translated by Donald A. Cress. 4th ed. Indianapolis: Hackett Pub., 1998.

______. *A Discourse on the Method of Correctly Conducting One's Reason and Seeking Truth in the Sciences*. Translated by Ian Maclean. Oxford: Oxford University Press, 2008. (Oxford World's Classics)

______. *Principles of Philosophy*. Translated, with Explanatory Notes by Valentine Rodger Miller and Reese P. Miller. Dordrecht, Holland; Boston, USA: Reidel; Hingham, Mass.: D. Reidel Publishing Company, 1983. (Synthese Historical Library: Texts and Studies in the History of Logic and Philosophy; v. 24)

Desmond, Adrian J. *Huxley*. 2 vols. London: Michael Joseph, 1994.

vol.1: *The Devil's Disciple*.

Detwiler, Donald S. *Germany: A Short History*. 3rd ed. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1976.

Devlin, Patrick. *The Enforcement of Morals*. London; New York: Oxford University Press, 1965.

Dewey, John. *Philosophy and Civilization*. New York: Capricorn Books, 1963.

Diamond, Larry, Marc F. Plattner and Daniel Brumberg (eds.). *Islam and Democracy in the Middle East*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003. (Journal of Democracy Book)

Diderot, Denis. *Political Writings*. Translated and Edited by John Hope Mason and Robert Wokler. Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1992. (Cambridge Texts in the History of Political Thought)

Diethe, Carol. *Historical Dictionary of Nietzscheanism*. 2nd ed. Lanham, Md.: Scarecrow Press, 2007. (Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements; no. 75)

Dilthey, Wilhelm. *Gesammelte Schriften, 2. Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. 8 unveränd. Auflage. Stuttgart: B. G. Teubner, 1969.

Doyle, John P. *Collected Studies on Francisco Suárez, S. J. (1548-1617)*. Edited by Victor M. Salas. Leuven: Leuven University Press, 2010. (Ancient and Medieval Philosophy; 37)

Drake, Stillman. *Essays on Galileo and the History and Philosophy of Science*. Selected and Introduced by N. M. Swerdlow and T. H. Levere. 2 vols. Toronto; Buffalo: University of Toronto Press, 1999.

Draper, John William. *History of the Conflict between Religion and Science*. 4th ed. New York: D. Appleton and Company, 1875.

Dreyfus, Hubert L. and Paul Rabinow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. With an Afterword by and an Interview with Michel Foucault. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Dunn, John. *The History of Political Theory and Other Essays*. Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1996.

______. *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the «Two Treatises of Government»*. London: Cambridge University Press, 1969.

Erasmus and Luther: The Battle over Free Will. Edited, with Notes, by Clarence H. Miller; Translated by Clarence H. Miller and Peter Macardle; Introduction by James D. Tracy. Indianapolis: Hackett Pub., 2012.

Erasmus, Desiderius. *The Collected Works of Erasmus*. Translated by Betty Radice; Annot. by R. A. B. Mynors. Toronto: Toronto University Press, 1986.

Ess, Josef van. *The Flowering of Muslim Theology*. Translated by Jane Marie Todd. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006.

L'Età dei lumi: studi storici sul Settecento europeo in onore di Franco Venturi. 2 vols. Napoli: Jovene, 1985. (Storia e diritto. Studi; 16)

Evans, Peter B., Dietrich Rueschemeyer and Theda Skocpol (eds.). *Bringing the State Back in*. Cambridge, [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1985.

Feldhay, Rivka. *Galileo and the Church: Political Inquisition or Critical Dialogue?*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1995.

Feuerbach, Ludwig. *Gesammelte Werke*. herausgegeben von Werner Schuffenhauer. Berlin: Akademie-Verlag, 1980.

Fichte, Johann Gottlieb. *Reden an die deutsche Nation*. mit einer Einleitung herausgegeben von Alexander Aichele. Hamburg: Felix Meiner, 2008. (Philosophische Bibliothek; 588)

Filmer, Robert. *Patriarcha and Other Writings*. Edited by Johann P. Sommerville. Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1991. (Cambridge Texts in the History of Political Thought)

Firestone, Chris L. and Nathan A. Jacobs (eds.). *The Persistence of the Sacred in Modern Thought*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2012.

Fish, Stanley Eugene. *There's no Such Thing as Free Speech, and it's a Good Thing, too*. New York: Oxford University Press, 1994.

______. *The Trouble with Principle*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.

Fliche, Augustine et Victor Martin (dirs.). *Histoire de l'église depuis les origines jusqu'a nos jours*. 21 vols. Paris: Bloud and Gay, 1934-1964.

vol. 12: *Institutions ecclesiastiques de la chrétienne medieval*.

Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge*. Translated from the French by A. M. Sheridan Smith. New York: Pantheon Books, 1972. (World of Man)

______. *Mental Illness and Psychology*. Translated by Alan Sheridan; Foreword by Hubert Dreyfus. Berkeley: University of California Press, 1987.

______. *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*. Translated by Alan Sheridan and Others; Edited with an Introduction by Lawrence D. Kritzman. New York: Routledge, 1988.

______. *Religion and Culture*. Selected and Edited by Jeremy R. Carrette. New York: Routledge, 1999.

Friede, Juan and Benjamin Keen (eds.). *Bartolomé de las Casas in History: Toward an Understanding of the Man and his Work*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1971.

Funkenstein, Amos. *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986.

Gäbler, Ulrich. *Huldrych Zwingli: His Life and Work*. Translation by Ruth C. L. Gritsch. Philadelphia: Fortress Press, 1986.

The Galileo Affair: A Documentary History. Edited and Translated with an Introduction and Notes by Maurice A. Finocchiaro. Berkeley: University of California, 1989. (California Studies in the History of Science)

Garber, Daniel [et al.] (eds.). *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. 2 vols. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998.

Garin, Eugenio. *Italian Humanism; Philosophy and Civic Life in the Renaissance.* Translated by Peter Munz. New York: Harper and Row, 1965.

Gay, Peter. *The Enlightenment: An Interpretation.* 2 vols. New York; London: W. W. Norton, 1995. (Norton Library; N870 and N875)

vol. 1: *The Rise of Modern Paganism.*

vol. 2: *The Science of Freedom.*

______. *The Party of Humanity; Essays in the French Enlightenment.* New York: Knopf, 1964.

Gelasius I. *Readings in European History.* Boston: Ginn, 1905.

Gellner, Ernest. *Thought and Change.* London: Weidenfeld and Nicolson, 1964.

Gibbon, Edward. *The Decline and Fall of the Roman Empire.* Edited with Introduction, Notes, and Appendices by J. B. Bury. 7 vols. Maryland: Wildside Press, 2004.

Gillespie, Michael Allen. *The Theological Origins of Modernity.* Chicago: University of Chicago Press, 2008.

Goertz, Hans-Jürgen. *The Anabaptists.* Translated into English by Trevor Johnson. London; New York: Routledge, 1996. (Christianity and Society in the Modern World)

Goldmann, Lucien. *The Hidden God; a Study of Tragic Vision in the Pensées of Pascal and the Tragedies of Racine.* Translated from the French by Philip Thody. London: Routledge and K. Paul; New York: Humanities Press, 1964. (International Library of Philosophy and Scientific Method)

Grell, Ole Peter and Bob Scribner (eds.). *Tolerance and Intolerance in the European Reformation.* New York: Cambridge University Press, 1996.

Habermas, Jürgen. *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays.* Translated by Ciaran Cronin. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press, 2008.

______. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

Hamburger, Philip. *Separation of Church and State.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

Hamer, David Allan. *John Morley: Liberal Intellectual in Politics*. Oxford: Oxford University Press, 1968.

Hampson, Norman. *The Enlightenment*. Harmondsworth: Penguin, 1968. (Pelican History of European Thought; 4)

Harris, Horton. *David Friedrich Strauss and his Theology*. Cambridge, [England]: Cambridge University Press, 1973. (Monograph Supplements to the Scottish Journal of Theology)

Harrison, Peter. *'Religion' and the Religions in the English Enlightenment*. Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1990.

Hart, Herbert Lionel Adolphus. *Law, Liberty and Morality*. London; Oxford: Oxford University Press, 1963. (Harry Camp Lectures at Stanford University; 1962. Oxford Paperbacks; no. 140)

Hastings, James [et al.] (eds.). *Encyclopædia of Religion and Ethics*. 13 vols. Edinburgh: T. and T. Clark; New York: C. Scribner's Sons, 1908-1926.

Hazleton, Lesley. *After the Prophet: The Epic Story of the Shia-Sunni Split in Islam*. New York: Doubleday, 2009.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke in zwanzig Bänden*. 21 vols. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969-1979. (Suhrkamp-Taschenbuch-Wissenschaft; 601-621)

Hill, Benjamin and Henrik Lagerlund (eds.). *The Philosophy of Francisco Suárez*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2012.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Edited by A. P. Martinich and Brian Battiste. Revised ed. Peterborough, Ont.: Broadview Press, 2011. (Broadview Editions)

______. *On the Citizen*. Edited by Richard Tuck and Michael Silverthorne. New York: Cambridge University Press, 2011.

______. *Three Discourses: A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*. Edited by Noel B. Reynolds and Arlene W. Saxonhouse. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

Holyoake, George Jacob. *English Secularism; a Confession of Belief*. Chicago: Open court Pub. Co., 1896.

______. *The Principles of Secularism Illustrated*. 3rd ed. Revised. London: Austin and Co., 1870.

Hook, Sidney. *John Dewey: An Intellectual Portrait*. Introduction by Richard Rorty. Amherst, NY: Prometheus Books, 1995.

Horkheimer, Max. *Eclipse of Reason*. New York: Oxford University Press, 1947.

______ and Theodor W. Adorno. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. mit einem Nachwort von Jürgen Habermas. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1988.

Hume, David. *Dialogues Concerning Natural Religion, the Posthumous Essays, of the Immortality of the Soul, and of Suicide, from an Enquiry Concerning Human Understanding of Miracles*. Edited, with an Introduction by Richard H. Popkin. 2nd ed. Indianapolis; Cambridge: Hackett Pub., 1998.

______. *A Dissertation on the Passions, the Natural History of Religion: A Critical Edition*. Edited by Tom L. Beauchamp. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2007. (Clarendon Edition of the Works of David Hume)

______. *The Philosophical Works of David Hume*. Including all the Essays, and Exhibiting the More Important Alterations and Corrections in the Successive Editions Published by the Author. 4 vols. Bristol, England: Thoemmes Press, 1996.

vol. 3: *Essays, Moral, Political, and Literary.*

Jacob, Margaret C. *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe*. New York: Oxford University Press, 1991.

______. *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons, and Republicans*. 2nd ed. Rev. ed. Lafayette, LA: Cornerstone Book, 2006.

Jay, Martin. *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Boston: Little, Brown and Company, 1973.

Jefferson, Thomas. *Notes on the State of Virginia*. Ed. with an Introduction and Notes by William Peden. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1954.

Jones, Lindsay (ed.). *Encyclopedia of Religion*. 15 vols. 2nd ed. Detroit: Macmillan Reference USA, 2005.

Kamen, Henry. *The Rise of Toleration*. New York: McGraw-Hill, 1967. (World University Library)

Kant, Immanuel. *Werke*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. 12 vols. 8. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

Kantorowicz, Ernst H. *The King's Two Bodies; a Study in Mediaeval Political Theology*. With a New Preface by William Chester Jordan. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997.

Kippenberg, Hans G. *Discovering Religious History in the Modern Age*. Translated from German by Barbara Harshav. Princeton: Princeton University Press, 2002.

Knox, John. *On Rebellion*. Edited by Roger A. Mason. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1994.

Kretzmann, Norman [et al.] (eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*. Cambridge, [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1988.

______. ______. Cambridge, [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1982.

Kuntz, Marion L. *Guillaume Postel, Prophet of the Restitution of All Things: His Life and Thought*. The Hague; Boston: Nijhoff, 1981.

Lagarde, Georges de. *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*. 5 vols. 3[ème] ed. Louvain; Paris: Nauwelaerts, 1956-1970.

Lahey, Stephen E. *John Wyclif*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009. (Great Medieval Thinkers)

Laursen, John Christian. *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume, and Kant*. Leiden; New York: E. J. Brill, 1992. (Brill's Studies in Intellectual History; v. 35)

Lecky, William Edward Hartpole. *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*. 2 vols. Rev. ed. New York; London: D. Appleton and Company, 1919.

Leff, Gordon. *Heresy in the Later Middle Ages: The Relation of Heterodoxy to Dissent, c. 1250-c. 1450*. Special ed. Manchester: Manchester University Press, 1999.

Lenin, Vladimir Il'ich. *Collected Works*. 45 vols. Moscow: Foreign Languages Pub. House; Progress Press, 1960-1970.

Levack, Brian P. *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*. 3rd ed. Harlow, England; New York: Longman/Pearson, 2006.

Lewis, Thomas A. *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2011.

Locke, John. *Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration*. Edited by Ian Shapiro; with Essays by John Dunn, Ruth Grant and Ian Shapiro. New Haven, Conn.; London: Yale University Press, 2003. (Rethinking the Western Tradition)

Löwith, Karl. *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought*. Translated from the German by David E. Green. New York: Columbia University Press, 1964.

______. *Max Weber and Karl Marx*. London; New York: Routledge, 1993. (Routledge Sociology Classics)

______. *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: University of Chicago Press, 1949.

Luther and Calvin on Secular Authority. Edited and Translated by Harro Höpfl. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1991. (Cambridge Texts in the History of Political Thought)

Luther, Martin. *Works*. 55 vols. Saint Louis: Concordia Pub. House, 1955-1986.

Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Translation from the French by Geoff Bennington and Brian Massumi; Foreword by Fredric Jameson. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. (Theory and History of Literature; v. 10)

Machiavelli, Niccolò. *The Prince*. Translated and Edited by Angelo M. Codevilla; Commentary by William B. Allen, Hadley Arkes and Carnes Lord. New Haven: Yale University Press, 1997. (Rethinking the Western Tradition)

MacIntyre, Alasdair C. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth, 1981.

______. *Secularization and Moral Change: The Riddell Memorial Lectures, 36th Series, Delivered at the University of Newcastle upon Tyne on 11, 12 and 13 November 1964*. London: Oxford University Press, 1967. (Riddell Memorial Lectures, 36th ser. Newcastle-upon-Tyne. University Publications)

Makdisi, George. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

Mannheim, Karl. *Man and Society in an Age of Reconstruction*. Translated by Edward Shils. London: Harcourt, Brace and Company, 1940.

Manuel, Frank Edward. *The Eighteenth Century Confronts the Gods*. New York: Harvard University Press, 1967.

Marius, Richard. *Thomas More: A Biography*. New York: Knopf, 1984.

Marsilius, of Padua. *The Defender of the Peace*. Edited and Translated by Annabel Brett. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2005. (Cambridge Texts in the History of Political Thought)

Martin, David. *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2005.

Martin, Luther H., Huck Gutman and Patrick H. Hutton (eds.). *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. London: Tavistock, 1988.

Martinich, Aloysius p. *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1992.

Marx, Karl and Friedrich Engels. *Karl Marx, Friedrich Engels, Werke*. 37 vols. Berlin: Dietz, 1956-1989.

McCabe, Ina Baghdiantz. *Orientalism in Early Modern France: Eurasian Trade, Exoticism and the Ancien Régime*. Oxford; New York: Berg, 2008.

McCormick, John P. *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. (Modern European Philosophy)

McGinn, Bernard. *The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought*. New York: Macmillan, 1985.

McGrade, Arthur Stephen. *The Political Thought of William of Ockham; Personal and Institutional Principles*. London; New York: Cambridge University Press, 1974. (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 3rd ser.; v. 7)

McIntosh, Christopher. *The Rosicrucians: The History, Mythology, and Rituals of an Esoteric Order*. 3rd Rev. ed. York Beach, Me.: S. Weiser, 1997.

McMahon, Darrin M. *Enemies of the Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2001.

Merrick, Jeffrey W. *The Desacralization of the French Monarchy in the Eighteenth Century*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990.

Mignolo, Walter. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. 2nd ed. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003.

Mill, John Stuart. *Mill: Texts, Commentaries*. Selected and Edited by Alan Ryan. New York; London: W.W. Norton, 1997. (Norton Critical Edition)

______. *Three Essays on Religion: Nature, The Utility of Religion, Theism*. Amherst, NY: Prometheus Books, 1998. (Great Books in Philosophy)

Montesquieu, Charles de Secondat. *The Spirit of the Laws*. Edited by Anne M. Cohler, Basia C. Miller and Harold Stone. New York: Cambridge University Press, 2011. (Cambridge Texts in the History of Political Thought)

Moran Cruz, Jo Ann Hoeppner and Richard Gerberding. *Medieval Worlds: An Introduction to European History, 300-1492*. Boston: Houghton Mifflin, 2004.

Mouffe, Chantal. *The Return of the Political*. London; New York: Verso, 1993. (Phronesis)

Nederman, Cary J. *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1995.

Niebuhr, Reinhold. *The Nature and Destiny of Man; a Christian Interpretation*. 2 vols. New York: C. Scribner's Sons, 1941-1943. (Gifford Lectures; 1939)

vol. 1: *Human Nature*.

vol. 2: *Human Destiny*.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *The Portable Nietzsche*. Selected and Translated, with an Introd., Prefaces, and Notes, by Walter Kaufmann. New York: Viking Press, 1954. (Viking Portable Library; 62)

______. *Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: De Gruyter, 1967-1984.

Oakley, Francis. *The Conciliarist Tradition: Constitutionalism in the Catholic Church, 1300-1870*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2003.

O'Connor, Daniel John (ed.). *A Critical History of Western Philosophy*. London: Routledge, 1965.

Oestreich, Gerhard. *Neostoicism and the Early Modern State*. Edited by Brigitta Oestreich and H. G. Koenigsberger; Translated by David McLintock. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1982. (Cambridge Studies in Early Modern History)

Owen, J. Judd. *Religion and the Demise of Liberal Rationalism: The Foundational Crisis of the Separation of Church and State*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

Paine, Thomas. *The Age of Reason*. With an Introduction by Bob Johnson. Complete ed. Escondido, CA: Truth Seeker Company, 2009.

______. *The Age of Reason, Part the Second, Being an Investigation of True and of Fabulous Theology*. London: H. D. Symonds, 1795.

______. *Rights of Man*. With an Introduction by Derek Matravers. Ware, Hertfordshire: Wordsworth Editions, 1996. (Wordsworth Classics of World Literature)

Parens, Joshua and Joseph C. Macfarland (eds.). *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. 2nd ed. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2011. (Agora)

Parker, Thomas H. L. *Calvin: An Introduction to his Thought*. London: Geoffrey Chapman, 1995. (Outstanding Christian Thinkers)

______. *John Calvin: A Biography*. Oxford: Lion, 2006.

Pascal, Blaise. *Pensées and Other Writings*. Translated by Honor Levi; with an Introduction and Notes by Anthony Levi. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008. (Oxford World's Classics)

Patrides, C. A. (ed.). *The Cambridge Platonists*. London: Edward Arnold, 1969. (Stratford-upon-Avon Library; 5)

Pattison, George. *Kierkegaard and the Theology of the Nineteenth Century: The Paradox and the 'Point of Contact'*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2012.

Perreau-Saussine, Emile. *Catholicism and Democracy: An Essay in the History of Political Thought*. Translated by Richard Rex. Princeton: Princeton University Press, 2012.

Peterson, Michael [et al.]. *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*. 4th ed. New York: Oxford University Press, 2009.

Pickering, Mary. *Auguste Comte: An Intellectual Biography*. 3 vols. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1993-2009.

Plantinga, Alvin. *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. New York: Oxford University Press, 2011.

Pocock, John G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975.

Poliakov, Léon. *The History of Anti-Semitism*. 4 vols. London: Routledge and Kegan Paul, 1974-1985.

vol. 3: *From Voltaire to Wagner*. Translated by Miriam Kochan.

Pollard, Sidney. *The Idea of Progress; History and Society*. Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1971. (Pelican Book)

Popkin, Richard H. *The High Road to Pyrrhonism*. Edited by Richard A. Watson and James E. Force. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1993.

______. *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*. Rev. and Expanded ed. Oxford; New York: Oxford University Press, 2003.

______. *Isaac La Peyrère (1596-1676): His Life, Work, and Influence*. Leiden; New York: Brill, 1987. (Brill's Studies in Intellectual History; v. 1)

Potter, George R. *Zwingli*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1986.

Pratt, Vernon. *Religion and Secularization*. [London]: Macmillan; [New York]: St Martin's Press, 1970. (New Studies in the Philosophy of Religion)

Quillet, Jeannine. *Les Clefs du pouvoir au moyen âge*. Paris: Flammarion, 1972. (Questions d'histoire; 30)

Rabil, Albert (ed.). *Renaissance Humanism: Foundations, Forms, and Legacy*. 3 vols. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988.

vol. 3: *Humanism and the Disciplines*.

Rabinow, Paul (ed.). *The Foucault Reader*. London: Penguin Books, 1991. (Penguin Social Sciences)

Ratzinger, Joseph and Jürgen Habermas. *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*. Edited with a Foreword by Florian Schuller; Translated by Brian McNeil. San Francisco: Ignatius Press, 2006.

_______. *Dialektik der Säkularisierung: über Vernunft und Religion*. mit einem Vorwort herausgegeben von Florian Schuller. Freiburg im Breisgau: Herder, 2005.

Rawls, John. *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith: With «on My Religion»*. Edited by Thomas Nagel; with Commentaries by Joshua Cohen, Thomas Nagel and Robert Merrihew Adams. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

_______. *Political Liberalism*. Expanded ed. New York: Columbia University Press, 1996. (John Dewey Essays in Philosophy; no. 4)

______. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

Reason of State, Propaganda, and the Thirty Years' War. An Unknown Translation by Thomas Hobbes and Noel Malcolm. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2007.

Reeves, Marjorie. *Joachim of Fiore and the Prophetic Future: A Medieval Study in Historical Thinking*. New, Rev. ed. Stroud: Sutton Pub., 1999.

Reuter, Timothy. *Germany in the Early Middle Ages, c. 800-1056*. London; New York: Longman, 1991.

Rice, Eugene F. and Anthony Grafton. *The Foundations of Early Modern Europe, 1460-1559*. 2nd ed. New York: W. W. Norton, 1994. (Norton History of Modern Europe)

Ritter, Joachim (ed.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. unter Mitwirkung von mehr als 700 Fachgelehrten in Verbindung mit Günther Bien [et al.]. 13 vols. Basel: Schwabe, 1971-2007.

Rockefeller, Steven C. *John Dewey: Religious Faith and Democratic Humanism.* New York: Columbia University Press, 1991.

Rorty, Richard. *Consequences of Pragmatism: Essays, 1972-1980.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

______. *Contingency, Irony, and Solidarity.* Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1989.

______. *Objectivity, Relativism, and Truth.* Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1991. (Philosophical Papers; v. 1)

Rosen, Frederick. *Mill.* Oxford, UK: Oxford University Press, 2013. (Founders of Modern Political and Social Thought)

Rosenblatt, Helena. *Liberal Values: Benjamin Constant and the Politics of Religion.* Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2008. (Ideas in Context; 92)

Rousseau, Jean-Jacques. *Discourse on the Origin of Inequality.* Translated by Donald A. Cress; Introduced by James Miller. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1992.

Saliba, George. *Islamic Science and the Making of the European Renaissance.* Cambridge, MA; London: MIT Press, 2007. (Transformations)

Schmidt, Alfred. *Emanzipatorische Sinnlichkeit: Ludwig Feuerbachs Anthropologischer Materialismus.* München: C. Hanser, 1973. (Reihe Hanser; 109)

Schmitt, Carl. *The Concept of the Political.* Translation, Introduction, and Notes by George Schwab; with «The Age of Neutralizations and Depoliticizations» (1929) Translated by Matthias Konzen and John P. McCormick; with Leo Straus's Notes on Schmitt's Essay Translated by J. Harvey Lomax; Foreword by Tracy B. Strong. Expanded ed. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

______. *The Crisis of Parliamentary Democracy.* Translated by Ellen Kennedy. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996. (Studies in Contemporary German Social Thought)

______. *Political Romanticism.* Translated by Guy Oakes. Cambridge, MA; London: MIT Press, 1986. (Studies in Contemporary German Social Thought)

______. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Translated by George Schwab; Foreword by Tracy B. Strong. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

______. *Roman Catholicism and Political Form*. Translated and Annotated by G. L. Ulmen. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1996. (Contributions in Political Science; no. 380. Global Perspectives in History and Politics)

Schofield, Robert E. *The Enlightened Joseph Priestley: A Study of his Life and Work from 1773 to 1804*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 2004.

Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Representation*. Translated from the German by E. F. J. Payne. New York: Dover Publications, 1969.

Scott, John A. *Dante's Political Purgatory*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996. (Middle Ages Series)

Shuckford, Samuel. *The Sacred and Profane History of the World Connected, from the Creation of the World to the Dissolution of the Assyrian Empire at the Death of Sardanapalus, and to the Declensions of the Kingdoms of Judah and Israel under the Reigns of Ahaz and Pekah: Including the Dissertation on the Creation and Fall of Man*. 4 vols. London: [s. n.], 1740-1753.

Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*. 2 vols. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1978.

Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion*. London: SPCK, 1978.

Sombart, Werner. *Die Juden und das Wirtschaftsleben*. Leipzig: Duncker and Humblot, 1911.

______. *The Jews and Modern Capitalism*. Trans. M. Epstein. Kitchner, Ontario: Batoche Books, 2011.

St. German's Doctor and Student. Edited for the Selden Society by T. F. T. Plucknett and J. L. Barton. London: Selden Society, 1974. (Publications of the Selden Society; v. 91)

Starzinger, Vincent E. *The Politics of the Center: The Juste Milieu in Theory and Practice, France and England, 1815-1848*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1965.

Stephens, W. Peter. *The Theology of Huldrych Zwingli.* Oxford: Clarendon Press; Oxford; New York: Oxford University Press, 1986.

Stewart, Larry. *The Rise of Public Science: Rhetoric, Technology, and Natural Philosophy in Newtonian Britain, 1660-1750.* Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1992.

Strauss, Leo. *Thoughts on Machiavelli.* Chicago: University of Chicago Press, 1978.

______ and Joseph Cropsey (eds.). *History of Political Philosophy.* 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

______ [et al.]. *Hobbes; Studies.* Edited by Keith Conrad Brown. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965.

Szende, Katalin and Judith A. Rasson (eds.). *Annual of Medieval Studies at the CEU.* Budapest: Central European University, Dept. of Medieval Studies, 2010.

Taylor, Charles. *A Secular Age.* Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

______. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.

Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America: Historical-Critical Edition of De la démocratie en Amérique.* Edited by Eduardo Nolla; Translated from the French by James T. Schleifer. 4 vols. Indianapolis: Liberty Fund, 2010.

Todorov, Tzvetan. *The Conquest of America: The Question of the Other.* Translated from the French by Richard Howard. New York: Harper and Row, 1984.

Ullmann, Walter. *Gelasius I. (492-496): Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter.* Stuttgart: A. Hiersemann, 1981. (Päpste und Papsttum; 18)

Vico, Giambattista. *The New Science of Giambattista Vico.* Unabridged Translation of the 3rd ed. (1744) with the Addition of «Practic of the New Science» Translated by Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1984. (Cornell Paperbacks)

Voegelin, Eric. *From Enlightenment to Revolution.* Edited by John H. Hallowell. Durham, NC: Duke University Press, 1975.

Voltaire, *The Works of Voltaire: A Contemporary Version*. With Notes by Tobias Smollett; Revised and Modernized, New Translations by William F. Fleming; an Introduction by Oliver H. G. Leigh; a Critique and Biography by the Rt. Hon. John Morley. 42 vols. Paris; New York: E. R. Du Mont, 1901 (Digital Collection).

Wade, Ira Owen. *The Intellectual Development of Voltaire*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969.

Wagner, Henry Raup and Helen Rand Parish. *The Life and Writings of Bartolome de las Casas*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1967.

Walker, Williston [et al.]. *A History of the Christian Church*. 4th ed. New York: Scribner, 1985.

Wandel, Lee Palmer. *Always Among Us: Images of the Poor in Zwingli's Zurich*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1990.

Warburton, William. *The Divine Legation of Moses Demonstrated*. 4 vols. New York: Garland Pub., 1978. (British Philosophers and Theologians of the 17th and 18th Centuries; 62)

Weber, Max. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Erftstadt: Area Verlag, 2007. (Wort-Schätze)

______. *Gesamtausgabe*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1984-2012.

______. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons; Introduction by Anthony Giddens. London: Unwin Paperbacks, 1987. (Counterpoint)

Weeks, Andrew. *Boehme: An Intellectual Biography of the Seventeenth-Century Philosopher and Mystic*. Albany: State University of New York Press, 1991.

Wells, Herbert George. *The Outline of History, Being a Plain History of Life and Mankind*. Written Originally with the Advice and Editorial Help of Ernest Barker, H. H. Johnston, E. Ray Lankester and Gilbert Murray; Illustrated by J. F. Horrabin. 2 vols. 3rd ed., Rev. and Rearranged by the Author. New York: Macmillan Company, 1921.

White, Andrew Dickson. *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*. 2 vols. New York: [s . n.], 1876.

White, Paul. *Thomas Huxley: Making the «Man of Science»*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2003. (Cambridge Science Biographies)

Wicks, Jared. *Luther's Reform: Studies on Conversion and the Church*. Mainz: Verlag P. von Zabern, 1992. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung Religionsgeschichte. Beiheft; 35)

Witt, Ronald G. *In the Footsteps of the Ancients: The Origins of Humanism from Lovato to Bruni*. Leiden; Boston: Brill, 2000. (Studies in Medieval and Reformation Thought; 74)

Yates, Frances Amelia. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

______. *The Rosicrucian Enlightenment*. London; Boston: Routledge and Kegan Paul, 1972.

Young, B. W. *Religion and Enlightenment in Eighteenth-Century England: Theological Debate from Locke to Burke*. Oxford: Clarendon Press; Oxford; New York: Oxford University Press, 1998.

Periodicals

Barkan, Ömer Lutfi. «Essai sur les données statistiques des registres de recensement dans l'Empire ottoman aux XVe et XVIe siècles.» *Journal of the Economic and Social History of the Orient*: vol. 1, no. 1, August 1957.

Barker, Peter and Bernard R. Goldstein. «Theological Foundations of Kepler's Astronomy.» *Osiris* (2nd Series): vol. 16: *Science in Theistic Contexts: Cognitive Dimensions*, 2001.

Berkovits, Eliezer. «Judaism in the Post-Christian Era.» *Judaism*: vol. 15, no. 1, Winter 1966.

Berkowitz, Peter. «John Rawls and the Liberal Faith.» *Wilson Quarterly*: vol. 26, no. 2, Spring 2002.

Gedicks, Frederick Mark. «The Religious, the Secular, and the Antithetical.» *Capital University Law Review*: vol. 20, no. 1, 1991.

Girolimon, Michael Thomas. «John Calvin and Menno Simons on Religious Discipline: A Difference in Degree and Kind.» *Fides et Historia*: vol. 27, no. 1, 1995.

Habermas, Jürgen. «The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-Reading Dialectic of Enlightenment.» *New German Critique*: no. 26, Spring-Summer 1982.

Littell, Franklin H. «The Churches and the Body Politic.» *Daedalus*: vol. 96, no. 1: *Religion in America*, Winter 1967.

Lyotard, Jean-François. «Adorno as the Devil.» *Telos*: vol. 19, Spring 1974.

Madeley, John. «European Liberal Democracy and the Principle of State Religious Neutrality.» *West European Politics*: vol. 26, no. 1, 2003.

Oakley, Francis. «The Absolute and Ordained Power of God in Sixteenth- and Seventeenth-Century Theology.» *Journal of the History of Ideas*: vol. 59, no. 3, July 1998.

Rawls, John. «Justice as Fairness: Political not Metaphysical.» *Philosophy and Public Affairs:* vol. 14, no. 3, Summer 1985.

Rocco, Christopher. «Between Modernity and Postmodernity: Reading Dialectic of Enlightenment against the Grain.» *Political Theory*: vol. 22, no. 1, February 1994.

Rorty, Richard. «Religion as Conversation Stopper.» *Common Knowledge*: vol. 3, no. 1, Spring 1994.

Rudavsky, T. M. «Galileo and Spinoza: Heroes, Heretics, and Hermeneutics.» *Journal of the History of Ideas*: vol. 62, no. 4, October 2001.

Schmidt, James. «Language, Mythology, and Enlightenment: Historical Notes on Horkheimer and Adorno's *Dialectic of Enlightenment*.» *Social Research*: vol. 65, no. 4, Winter 1998.

Schmitt, Carl. «The Age of Neutralizations and Depoliticization.» Translated by Matthias Konzett and John P. McCormick. *Telos*: vol. 96, Summer 1993.

Scribner, Robert W. «The Reformation, Popular Magic, and the «Disenchantment of the World».» *Journal of Interdisciplinary History*: vol. 23, no. 3: *Religion and History*, Winter 1993.

Telos: vol. 72, Summer 1972.

Themen der Katholischen Akademie in Bayern (München): vol. 34, no. 1, 2004.

Urbinati, Nadia. «Laïcité in Reverse: Mono-Religious Democracies and the Issue of Religion in the Public Sphere.» *Constellations*: vol. 17, no. 1, March 2010.

Wade, Ira Owen. «The Manuscripts of Jean Meslier's 'Testament' and Voltaire's Printed 'Extrait'.» *Modern Philology*: vol. 30, no. 4, May 1933.

Wiley, Charles. «'Hand this Man over to Satan': A Comparison of John Calvin and Menno Simons on Excommunication.» *Fides et Historia*: vol. 25, no. 3, 1993.

Conference

Istanbul Seminars Organized by Reset Dialogues on Civilizations, Istanbul, 2 June – 6 June 2008.

Document

Smith, George H. «Jeremy Bentham's Attack on Natural Rights,» (Essay, Libertarianism, 26 June 2012), on the Web: <http://www.libertarianism.org/publications/essays/excursions/jeremy-benthams-attack-natural-rights>.

فهرس عام

-ب-

-ت-

ـ ج ـ

-ذ-

-ر-

-ش-

-ص-

-غ-

-ف-

-ق-

-ك-

-م-

-هـ-

-و-

هذا الكتاب

في هذا الجزء من كتاب الدين والعلمانية يتصدى الدكتور عزمي بشارة لفهم تطور العلمانية من اللفظ وحتى الأيديولوجيا في السياق التاريخي الأوروبي بما فيه تاريخ الأفكار. وتُفهم العلمانية غالبًا كشعار مثل "فصل الدين عن الدولة" أو "فصل الدين عن السياسة" أو "حياد الدولة عن الشريعة". وهذا فهم اختزالي لا يشمل بالضرورة معرفة معمقة وتاريخية ونقدية لتطور المصطلح في سياقه التاريخي والحضاري.

يحلل المؤلف في منهج عابر للاختصاصات عصارة التجربة الإنسانية، الأوروبية في المقام الأول، فكرًا ودينًا واجتماعًا وتاريخًا وسياسة. وانطلاقًا من العصر الوسيط تمكن من إعادة صوغ الأفكار الكبرى التي ازدهرت طوال العصر الحديث بشمولية وعمق، ودرس العلمانية في منشئها وسيرورتها وإنجازاتها وتطبيقاتها ومآلاتها، وبحث علاقة الدين بالعلم والسياسة، وتوصل إلى آراء ثاقبة في هذا الميدان، وكشف كيف أن الإصلاح الديني في أوروبا والأصولية كانا وجهين لصيرورة واحدة، وأن البعد التنويري والبعد الأصولي في البروتستانتية كانا متلازمين، وأن العلمانية نشأت وتطورت في سياق الثقافة الدينية، وأن من غير الممكن فهم العلمانية من دون فهم منطق الدولة الذي ظهر من خلال النهضة الأوروبية والأنسنية الكاثوليكية. ولهذا فهو يعمل على تحليل نظرية الدولة ونشوئها.

في مرحلة يدور فيها نقاش حاد حول الدين والعلمانية يضع مؤلف هذا الكتاب بين أيدي الباحثين والمثقفين العرب موسوعة معرفية ستكون المرجعية الأكثر دقة وشمولًا من بين المصادر المتعددة عن العلمانية. وسيكتشف المثقفون العرب، العلمانيون وغير العلمانيين، بعد قراءة الكتاب أنهم كانوا بأمس الحاجة لتوسيع معارفهم عن العلمانية وتاريخها وتحولاتها وخلاصاتها، وأنهم بحاجة لتدقيق الكثير من الأفكار المسبقة عن العلمانية والتنوير.

السعر: 28 دولارًا

ISBN 978-614-445-011-6





المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies